

СТАТЬИ

*Ашкеров А.Ю.**

ФИЛОСОФИЯ ТРУДА

Труд и цель

Все твое существо держится на деятельности,
которая связывает несчетное множество
составляющих тебя элементов с напряженным
сообщением этих элементов между собой

Ж. Батай

Как и любая генерализованная форма социальной практики, труд обладает символическим и материальным измерениями. Разделение этих измерений вовсе не совпадает с классическим противопоставлением умственного и физического труда, которое известно со времен Аристотеля. Умственный труд в той же степени наделен материальным измерением, в какой физический труд – символическим. Иными словами, труд как таковой может приобретать и стоимостное, и ценностное выражение, более того, они неразрывно связаны друг с другом. Подобная связь и есть то, что сопрягает труд со смыслом, а смысл соотносит с трудом.

Однако труд вовсе не всегда имеет одно и то же смысловое содержание, а осмысленность всегда предполагает одни и те же разновидности трудовых усилий. Это значит, что связь стоимостного и ценностного выражения труда модифицируется в ходе становления общественных отношений. Видоизменение смысла трудовых усилий служит одновременно (само)указанием произошедшей модификации и способом ее совершения.

Сложность понимания этого смысла именно как видоизменяющегося заключается в том, что труд и в «материалистической», и в «идеалистической» традициях воспринимается как целесообразная деятельность, для которой смысл (а) гарантирован, (в) единообразен, (с) постоянен, (d) рационален, (е) имманентен. Труд интерпретируется при этом как неустранимый аспект человеческой деятельности и одновременно как предъявленный человеческому существу императив. Смысл труда оказывается в данном контексте тем, что несет на себе бремя подобной неустранимости и/или обозначает императивность трудовых усилий. Целесообразность становится лейтмотивом трудовой деятельности как специфической формы практики, характерной именно для бытия человека. Так происходит, к примеру, в текстах Гегеля и Маркса.

Ряд интерпретаций труда у Гегеля и Маркса похожи, однако, если сопоставить данные ими определения труда, то неизвестно, кто из них покажется большим «материалистом» а кто «идеалистом». В «Философии права» Гегель исходит из того, что трудовая деятельность атрибутирует вещам целесообразность, наделяя или снабжая их смыслом. Гегель пишет: «Опосредствование изготовления и приобретения соответственных *распавшимся на частности потребностям*, столь же *распавшимся на частности* средств есть *труд*, который специфицирует для этих многообразных целей непосредственно доставляемый природой материал с помощью многообразных процессов. Это формирование сообщает теперь средству ценность и целесообразность, так что человек в своем потреблении имеет отношение преимущественно к произведениям людей и он потребляет именно такие

* Ашкеров Андрей Юрьевич, кандидат философских наук, руководитель образовательной программы «Философия политики и властных отношений» философского факультета МГУ.

© Ашкеров А., 2003.

© Центр фундаментальной социологии, 2003.

человеческие усилия» [1, с. 221–222]. При этом остается вопрос: что же составляет в данном случае смысл самого труда, или, если угодно, его «целесообразность»? Ответ таков: смысл трудовой деятельности заключается в разном совершающейся унификации человеческих потребностей и вещей, которые их удовлетворяют. Иными словами, смысл приложения труда состоит в такой *поставке* смысла, как инстанции единения Человека и Вещи. Отсюда следует, что сам труд есть абстракция, точнее, выражение абстрактности социальных отношений, наделенных характером всеобщей связи. «...всеобщее и объективное в труде заключается в *абстракции*, которая приводит к специфизированию средств и потребностей, тем самым специфицирует также и производство и создает *разделение работ*. Труд отдельного человека упрощается благодаря этому разделению, и благодаря этому увеличивается степень его умелости в его абстрактной работе, так же как и количество произведенных им продуктов ... Вместе с тем эта абстракция в области умений и средств завершает зависимость и взаимоотношения людей в деле удовлетворения остальных потребностей, превращая эту взаимную надобность в полную необходимость» [1, с. 222].

В рамках своего подхода Гегель выявляет, каким образом целесообразность труда включена в сами социальные отношения и связана с регламентацией отношений между людьми. Он рассматривает область целей, которые возникают в ходе осуществления трудовой деятельности, как область наиболее абстрактных форм взаимоотношений между людьми, то есть область, где социальное достигает наибольшей объективности. Общественные отношения для Гегеля объективны, потому что сопряжены со смыслом. Для Маркса инстанцией, в рамках которой объективируется социальное, служит уже не смысл, а материальное *производство*, производство в его *материальности*. Целесообразность лишается объективированности, отдаваясь на откуп человеческой мысли и тем решениям, которые принимаются человеком. Объективный статус абстракций, возникающих в нашей голове, не обсуждается¹. Это, в свою очередь, открывает возможность трактовать данные абстракции (как и идеальное в целом) лишь в категориях представлений и замыслов, роящихся в сознаниях людей. Говоря по-другому, абстрактное соотносится Марксом с сознательной деятельностью, а через нее – с человеческой субъективностью. Само же субъективное оказывается сопряженным либо с всеобъемлющим детерминизмом, либо с не менее всеобъемлющим волюнтаризмом, то есть оказывается в тисках излюбленного марксова выбора между бытием, определяющим сознание, и сознанием, определяющим бытие². «Мы предполагаем труд в такой форме, в которой он составляет исключительное достояние человека. Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении работника, т. е. *идеально*. Работник отличается от пчелы не только тем, что изменяет форму того, что дано природой: в том, что дано природой, он осуществляет в то же время и свою *сознательную цель*, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю. И это подчинение не есть единичный акт. Кроме напряжения тех органов, которыми выполняется труд, во все время труда необходима *целесообразная воля*, выражающаяся во внимании, и притом необходимо тем более, чем меньше труд увлекает рабочего своим содержанием и способом исполнения, следовательно чем меньше рабочий наслаждается трудом как игрой физических и интеллектуальных сил» [2, с. 185].

¹ Гегель не учитывает того, что общественные отношения не обязаны своей объективной абстрактностью Идею, Маркс же не принимает во внимание, что объективная абстрактность общественных отношений связана не только с «бесчеловечным» отчуждением человеческого труда, но и с самой возможностью полагания человеческой идентичности.

² Нет ничего более волюнтаристского, чем этом детерминизм, и более детерминистского, нежели этот волюнтаризм.

Смысловое содержание работы человека оказывается связанным с постановкой целей, которая атрибутируется как способность и/или объективируется в отношениях между людьми. Целесообразность человеческого поведения, понятая как сущностная характеристика человеческой природы, становится условием субстанциалистского отношения к человеку. В человеческом существе усматривается лишь существо, идентичность которого раз и навсегда сводится к наличию у него разума, мышления.

Формулой подобной редукции выступает восприятие людей как *субъектов*. Субъекты действуют в истории, но история на них не действует или действует лишь в ограниченных пределах, за которыми простирается область Универсалий, Абсолютов или Инвариантов. Сами субъекты остаются в той или иной степени и форме вне-историчными (даже в том случае, если традиционная постановка вопроса подвергается инверсии и уже не сознание «определяет» их бытие, а само это бытие начинает «определять» их сознание). Вне-историчность человека как субъекта связана с тем, что, чтобы он ни делал и как бы ни совершал свои действия, смысл его труда остается сопряжен лишь с целями, которые он для себя ставит, а сама его трудовая деятельность – лишь с постановкой таких целей.

Разумеется, цели, провозглашаемые человеком, могут меняться в истории и в представлении субстанциалистов. Однако неизменным с их точки зрения остается телеологизм, который осмысляется одновременно и как условие человеческих усилий, и как их результат. Увидеть в человеке историческое и историчное существо можно, избавившись от такого взгляда на телеологию, в рамках которого она оказывается тождественной смыслу нашего труда, делая нас заложниками собственной субъективности и всех иллюзий свободы воли, которыми чреватые такие атрибуты субъекта, как автономия, выбор, индивидуальность и пр. Целесообразность трудового усилия, а шире, любого поведенческого акта должна быть изучена и описана как историческое образование, а не как начало и конец самой себя. Однако проблема здесь в том, что она скрывает, утаивает свою историчность.

Соотнесенность с целями может задаваться «объективно» – в контексте стоимостного наполнения труда, однако та же соотнесенность с целями может задаваться и «субъективно» – в контексте ценности, которая придается труду. Пренебрежение к символическому измерению труда ведет к тому, что рассмотрение трудовой деятельности осуществляется в терминах анализа стоимостей, пренебрежение к материальному измерению – к тому, что то же самое рассмотрение вершится в терминах анализа ценностей. В первом случае трудовая деятельность обретает фактичность в противовес значимости, во втором – наделяется значимостью в противовес фактичности.

Преобладание фактичности над значимостью оборачивается попытками свести труд к роли предпосылки производства, приписыванию ему роли метафизического основания или первоисточка последнего. При этом предельным выражением подобного подхода становится *изъятие самого труда из многоликих производственных процессов*, представление его как *чего-то не производимого, но лишь производящего*.

Наоборот, преобладание значимости над фактичностью сопряжено с тем, что трудовая деятельность должна познаваться лишь в контексте исследования связанных с ней мотиваций, побуждений и фиксирующих их установлений, на которые возлагается миссия производства труда, причем уже не сам труд изымается из производственных процессов, а именно производственные процессы как бы изымаются из труда. В предельном варианте это может означать, что *труд лишь производится, но уже не производит*.

Первая постановка вопроса отводит главенствующую роль стоимостям, которые воспринимаются как инстанция порождения/исторжения ценностей; вторая, напротив, предоставляет особые привилегии именно ценностям, которые берутся как инстанция создания стоимостей. В первом случае труд истолковывается как «материальная» деятельность, связанная с самой вещественностью вещей, во втором – как «символическая» деятельность, связанная с самой сознательностью сознания. В первом случае вещи начинают предстать не просто как «данности» или «сущности», которые обрабатываются, но как «данности» или «сущности» обработки. Во втором – речь идет не просто о работе сознания

или работающем сознании, но о том, что работа превращается во вместилище сознания, которое гарантирует ему все тот же статус «данности» или «сущности».

В итоге происходит отторжение фактичности от значимости, стоимости от ценности, объекта от субъекта. Целесообразность, стремящаяся предстать как начало и конец самой себя, есть ни что иное, как предпосылка и следствие подобного отторжения. Чем больше дистанция между значимостью и фактичностью, ценностью и стоимостью, субъектом и объектом – тем больше сужается пространство истории, которая вершится лишь в перспективе их взаимоналожения. Соотнесенность с целями может предстать универсалией или инвариантом, то есть в состоянии скрыть собственную историчность, только тогда, когда любая из этих целей будет хотя бы отчасти сопряжена с упразднением истории, с ее завершением, *концом*³.

Предельным выражением деятельностного телеологизма служит в этом отношении моральная философия Канта, его концепция «практического разума». Кант соотносит любой человеческий поступок с возможностью превращения в цель *другого* человека и представляет общество как царство целей. При этом он в первую очередь задается вопросом о ценностях, пытаясь выявить, что может служить для них абсолютом и как можно избавиться от неабсолютного в любой ценности. Все неабсолютное в ценностях связано с тем, что их мерилom становится Вещь, – ценность приобретает вещественную и только вещественную форму. Данной постановке вопроса Кант противопоставляет отношение к ценности как к тому, что не может измеряться чем бы то ни было материальным, и вообще быть связано с какой-либо материальностью. Именно такое отношение, с его точки зрения, и может открыть абсолютное в ценности, и одновременно, сделать саму ценность абсолютom. «Существа, существование которых хотя зависит не от нашей воли, а от природы, имеют, тем не менее, если они не наделены разумом, только относительную ценность как средства и называются поэтому *вещами*, тогда как разумные существа называются *лицами*, так как их природа уже выделяет их как цели сами по себе, т. е. как нечто, что не следует применять только как средство, стало быть, тем самым ограничивает всякий произвол (и составляет предмет уважения). Они, значит, не только субъективные цели, существование которых как результат нашего поступка имеет ценность *для нас*; они *объективные цели*, т. е. предметы, существование которых само по себе есть цель, и эта цель не может быть заменена никакой другой целью, для которой они должны были бы служить *только* средством; без этого вообще нельзя было бы найти ничего, что обладало бы *абсолютной ценностью*; но если бы

³ Целеполагание, совершаемое под эгидой всеобъемлющей «рационализации» жизни, несет в себе, таким образом, изгнание истории из существования и событий из самой истории (здесь Кант и Гегель могут, странным образом, сойтись друг с другом). Это изгнание сопровождается утверждением господства экономики в жизни общества, которое с точки зрения социальной онтологии находит выражение в том, что бытие начинает вести отсчет с вещей «как они есть», а с точки зрения исторической онтологии – в том, что в бытии происходит воцарение причинно-следственного детерминизма. Подобному изгнанию (иногда в форме многочисленных *qui pro quo*, иногда при их досадном вторжении) пытается противостоять Маркс. В обозначенном контексте довольно современно звучит высказывание Д. Лукача о «деидеологизации»: «...только познание и признание того, что «вещная» концепция бытия начала отделяться от онтологической первичности бытия комплексов, а место простого каузального объяснения динамических процессов начало занимать познание их необратимости в смысле тенденции, – только это делает для нас возможным познание и характеристику категориальных проблем бытия, прежде всего, конечно, бытия общественно в истинно марксистском смысле. Это предполагает, естественно... детальную критику влиятельной в настоящее время буржуазной идеологии, которая при капитализме достигла своей вершины в неопозитивистских тенденциях «деидеологизирования» нашего познания мира, имевшего целью изобразить современную систему социально-экономического манипулирования как «последнюю [ступень] реализации человеческих возможностей и таким образом прийти к концепции «конца истории»...» [3].

Вместе с тем, полагаясь на марксизм на как единственно возможное средство противостоять желанию «деидеологизировать» познание и избавить исторический процесс от финалистских интерпретаций, Лукач не принимает во внимание, что борьба Маркса (и его собственная борьба) с тем, чтобы представить современную «систему социально-экономического манипулирования» наивысшей формой человеческой самореализации, ведется посредством обращения к категории труда как всеобъемлющего выражения человеческого праксиса и к умению ставить цели – как к главенствующей отличительной характеристике трудовой деятельности человека.

всякая ценность была обусловлена, стало быть случайна, то для разума вообще не могло бы быть никакого высшего практического принципа» [4, с. 204].

Мерилом ценностей должен стать человек: только он может являться «объективной целью» в отличие от остальных целей, которые лишь «субъективны». Такой подход к человеку выражается формулой так называемого *практического императива*, который гласит: «... *поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству*» [4, с. 205].

Однако восприятие человека как абсолютного эталона, определяющего подлинно ценное в любой ценности, оборачивается несколькими важными следствиями.

Во-первых, понятое подобным образом человеческое существо делается инстанцией меновых отношений.

Во-вторых, сами меновые отношения подчиняются принципу экономии, которая обнаруживает себя в унификации обменных форм.

В-третьих, человек как абсолютная ценность характеризуется именно по отношению к неабсолютным ценностям, то есть знаменует собой весьма доверительное сообщничество «абсолютного» и «относительного».

В-четвертых, сам кантов гуманизм оказывается обозначением возможности обмена всего на все, поскольку возвещает о предельной онто-антропологической абсолютизации «экономического» вопроса о ценностях.

В-пятых, человек, признанный абсолютной ценностью, именно в этом качестве получает возможность на законных основаниях быть окончательно включенным в циркуляцию меняемых вещей.

В-шестых, унификация, которой подвергается обмен, возвещает только о том, что унифицируется само социальное существование, лейтмотивом которого становится целесообразность.

Между тем, что относится к «социальному», и тем, что относится к «общечеловеческому», ставится знак равенства. Конечной инстанцией, к которой обращенно любое человеческое действие, оказывается все человечество. Оно не просто превращается в объект любви, адресация ко всему человечеству в лице любого человека выступает условием любовного отношения как такового. Это чревато полным, последовательным и всеобъемлющим превращением в абстракцию *любого* человеческого существа⁴ и утверждением тотального отчуждения между *всеми* людьми. Все в человеке-ставшим-абстракцией привязано к мышлению, разуму. Самость человека рассматривается при этом как ноумен. Подобное понимание оборачивается тем, что человеческая жизнь целиком сводится к исполнению миссии субъекта, а сама субъективность превращается в своеобразный абсолют. Одновременно свобода воли и ее атрибуты: автономия, выбор, индивидуальность мгновенно лишаются историчности и обращаются в константы.

Кант оказывается не состоянием ответить на вопрос, чем отличается существование человека от существования мыслящей и морализующей сущности. Применительно к проблеме труда это означает, что работу, которая принимает в расчет только человека вообще, просто не с кем связать. При таком абстрактном отношении к трудовой

⁴ Абстрактность человека, сделавшегося целью, налагает отпечаток и на саму цель, которая превращается в нечто абсолютно служебное, в Средство средств как только речь заходит о единстве *человечества*, то есть *de facto* о власти *Запада*. Подобная служебность Цели мгновенно открывает в ней брешь, заполненную дрессурой и муштрой, прежде всего дрессурой и муштрой *рынка*, закаляющего свободу воли человека таким образом, чтобы она измерялась стремящейся к минимуму дистанцией, отделяющей «метафизический» Долг от реальных экономических обязательств по уплате долгов. С этим и оказывается связанным обретение *деонтологической* перспективы рассмотрения социальной жизни. Возвещая о полном исчезновении Другого, человек-цель становится мишенью, попасть мимо которой невозможно, поскольку она предварительно была прикреплена к наконечнику стрелы, пущенной ему «*alter ego*» любого человеческого существа – самим Кантом.

деятельности получается, что в ней нет ничего человеческого, кроме человечности, которая сама предварительно была превращена в абстракцию.

Если труд и служит концентрированным выражением человеческой практики и кажется ее неустранимым аспектом, то происходит это только потому, что усилия, сопряженные с трудом, не просто сформировали человека исторически, как свидетельствуют об этом различные теории антропосоциогенеза⁵. С точки зрения определенных – экономических – отношений они делают *историчным* все, что есть человеческого в человеке. От способа приложения трудовых усилий, иначе говоря, от формации социальной практики, зависит исторический тип человеческой идентичности. Человеческая идентичность создается, она связана с работой, с трудом в широком смысле слова, еще точнее, с *характером* осуществления/проблематизации труда. Этот характер не может быть редуцирован к телеологии деятельности и не выражается полностью в тех целях, которые ставят перед собой те, кто прикладывает усилия. Никакая целесообразность не способна подчинить себе связи и отношения, которые объемлются наиболее общей с исторической точки зрения формой организации деятельности. Однако именно в рамках связей и отношений вершится экзистенциальная самореализация человека, именно они и делают ее возможной. В ней, в этой экзистенциальной самореализации, и заключается смысл труда, с ней он и совпадает.

Гегель: отрицание и труд смысла

...знание «трудится», чего не случается ни с поэзией, ни со смехом, ни с экстазом.

Но поэзия, смех, экстаз не входят в завершеного человека, не дают «удовлетворения». За отсутствием возможности от них умереть их покидают тайком (как девку после ночи любви), испытывая какое-то одурение, тупую погруженность в отсутствие смерти: в ясное познание, деятельность, труд.

Ж. Батай

Гегель в «Феноменологии духа» указал на предельную форму взаимодействия труда и смысла. Она связана со знаменитой диалектикой господина и раба. Рабский страх рассматривается в данном случае как начало мудрости. Однако эта мудрость не обеспечивает зависимому человеку никакой самостоятельности. Он целиком под началом абсолютной власти, которая растворяет его в себе. Вместе с тем именно труд открывает сознанию возможность того, что Гегель называет «для-себя-бытием».

Раб может только желать что-либо, только вожделеть к предмету. Подобным образом утверждается зависимость подчиняющегося от господствующего, поскольку последний не ощущает самого себя в противостоянии вещи, которой не обладает. При этом обладание постоянно сопряжено с ситуацией, когда господствующий рискует исчезнуть⁶. Только

⁵ Антиномия, постоянно дающая о себе знать во множестве теорий антропосоциогенеза, заключается в том, что всегда остается не до конца ясно, сформировал ли труд человека, открыв ему перспективу целесообразной организации деятельности и общественного бытия, или умение ставить цели даровало человеческое существо возможностью трудиться, выделив его из числа других представителей животного царства и сделав это существо причастным к культуре и истории.

⁶ Это исчезновение вовсе не означает смерть как чистое отрицание. Напротив, обосновывая и укрепляя свою власть через преодоление раба и трудовой деятельности, господин *наполняет позитивностью негацию* и *открывает позитивное могущество смерти*. Собственно, формулой любого *могущества* и становится смерть, понятая как отрицающее утверждение, вообще как нечто не исключающее, а включающее в себя жизнь и жизненность. При этом рабство и труд несут в себе утверждающую отрицательность, чистоту исчезновения,

трудовая деятельность, откладывающая удовлетворение желания и продлевающая потребление вещей, способна пролонгировать существование господина. Раб обретает, таким образом, привилегированное положение по отношению к господину, который – *чтобы существовать* – должен хотя бы отчасти оставаться рабом, *работающим*.

Как пишет Гегель: «Труд... есть *заторможенное* вожделение, *задержанное* (aufgehaltenes) исчезновение, другими словами, он *образует*. Негативное отношение к предмету становится *формой* его и чем-то *постоянным*, потому что именно для работающего предмет обладает самостоятельностью. Этот *негативный* средний термин или формирующее действие есть в то же время *единичность* или чистое для-себя-бытие сознания, которое теперь в труде, направленном вовне, вступает в стихию постоянства; работающее сознание приходит, следовательно, этим путем к созерцанию самостоятельного бытия *как себя самого*» [5].

Именно в работе и *благодаря* ей лишенная самостоятельности мудрость страха сменяется для-себя-бытием самосознющей мысли. *Сознавая себя, последняя обеспечивает себя бытием, созерцая себя, она делает себя существующей*. Только работа формирует вещи. Соответственно, самостоятельное бытие сознающего находит выражение в самой форме вещей. *Труд при этом отождествляется с трудом смысла*. Сознание, не испытывавшее рабского страха, то есть не претерпевшее влияние работы, связанной со службой и образованием, порождает смысл как свою собственность, превращая свободу в банальный произвол и оставляя ее, как выражается Гегель, «внутри рабства».

Смысл перестает быть «собственным», принадлежащим сознанию, когда оно уже не меряет вещи по своей мерке и создает их по своим лекалам, то есть когда сами вещи, будучи предъявлены ему во всей своей независимости, начинают выступать его формой. Именно в открытии совпадения сознания с вещами и заключается любой труд как формирующая деятельность. Понятый подобным образом труд является, в свою очередь, наиболее всеобъемлющей практикой порождения смысла.

Вместе с тем смысл порождается лишь будучи связан с отрицанием труда, который его порождает. Любой труд, любая работа заключает в себе, по Гегелю, хотя бы толику рабства, его неустранимую примесь. Именно поэтому смысл утверждается в негации труда, вбирая в себя эту негацию и представляя чистейший сплав негативного. Этот чистейший сплав – ни что иное, как абстракция негативного: *абстрактное негативное*. Иными словами, *смысл*.

Труд, ставший достоянием классической философии, сводится к работе, связанной с тем, что негативное наполняется смыслом. Смысл «философского» труда – в обоих значениях слова: как труда самого философа и как труда, которому посвящает свои размышления философ, – состоит в том, чтобы выплавить негативное, достичь чистоты негации. Труд в этом случае представляет собой преобразование, сопряженное с разящим как клинок отрицанием. Вся серьезность философии концентрируется на острие отрицающего преодоления, и наоборот, отрицающее преодоление заключает в себе обостренную, «заточенную» серьезность. Отрицание, негация, заключается у Гегеля в самом бытии и является тем, что составляет его определение. Именно в отрицании и сквозь череду отрицаний бытие обретает определенность-через-отрицание, что позволяет, в свою очередь, открыть вещи в их становлении, то есть *как процессы*.

Негативное очищается от всяких примесей позитивного, вопреки пониманию того, что именно благодаря этим примесям негативное и становится самим собой. Тем же жестом

незамутненную исчезаемость. Именно господствующий и является тем, кто может жить, будучи открытым кончине, однако эта кончина не более чем пролонгация жизнедеятельности, теряющей всякие отличительные характеристики, с помощью которых она противопоставляется агонии. Раб не выдерживает натиска конца, ища прибежища в страхе, то есть, в конечном счете, в своем рабстве. Однако это означает конституирование/констатацию смерти иного рода: она бесповоротна и ничем не напоминает умирание (жизне)радостно превращаемое в (единственный?) способ существования (см. также далее о «непозитивном утверждении»).

распахивается дверь перед возможностью идентичности, самости⁶. Негативность в ней выступает вовсе не в качестве единообразного и уже потому положительного «нет», а в качестве множества не несущих положительности «да»⁷.

Иными словами, при классическом подходе как работа оказывается невозможной без негативности, так и негативность оказывается невозможной вне работы. Отрицание всегда заключает в себе труд, сам его процесс как *диалектику*. Труд – это не просто работа смысла, но еще и работа отрицания, снятия (*Aufhebung*), в конечном счете, (само)отрицающая работа⁸. (Само)отрицающая работа – это работа господства. Абстрактное негативное, отрицание, возведенное в ранг абсолюта, принадлежит господину, во власти которого находится смысл. Смысл производится как эффект всеобъемлющего противостояния господина рабу. Но производится в ходе отрицания производства, как нечто непроизведенное, более того, как нечто преодолевающее работу, а, следовательно, и раба.

Труд смысла есть труд (само)отрицания труда, заканчивающийся обретением сознания как бытийствующей сущности. По Гегелю, в труде, который связан с обретением смысла, нет и не может быть ничего от труда. Однако отрицание невозможно без приложения усилий, господство невозможно без рабства – чистота смысла есть ни что иное, как скверна труда, то есть вполне определенный труд: (само)отрицающий труд господства. *Господство выражается в труде*, однако именно это свидетельствует о его зависимости от рабства (удвоение которого и происходит в господстве). Именно труд и порождает смысл как эффект поляризации ролей раба и господина, говоря по-другому, труд представляет собой смысл преодоления, смысл негации⁹. Именно труд и являет саму преодоленность смысла. Сущность сознания, таким образом, не содержит в себе ничего сущностного.

Раб и господин у Гегеля (взаимо)отчуждены. Оба они воплощают отчуждение человека: совершенное, всеобщее отчуждение. Оно и есть смысл. Однако отчуждает именно работа, *труд*. Работа господства, работа смысла отчуждает абсолютно и отчуждается абсолютно. Работа рабства, самоудвоение работы, есть лишь относительность отчуждения, *относительное отчуждение*. Она лишь имеет смысл, но более никак к нему не относится. При этом господство, как и отчуждение, и есть сам смысл. Одновременно оно есть абсолютное преодоление труда, являющее труд как саму негативность.

Итак, труд, по Гегелю, отчуждает, отрицает, более того, трудовая деятельность представляет собой именно отчуждение и отрицание. В предельном выражении труд – это одномоментная работа негации, работа одномоментности негативного: черная молния в

⁶ Как напоминает нам Ж-Л. Нанси: “...нечто пред-положено «бытию». И это есть сила отрицания, способная наделять «пустое» бытие содержанием и данностью самости ... Отрицание – сердцевина «самостности», то есть взаимоотношения с самим собой, присутствия-при-самом-себе...” [6, с. 154].

⁷ М. Фуко называет это «непозитивным утверждением». Он пишет: «Нет ничего негативного в трансгрессии. Она утверждает определенное бытие, бытие в пределах, она утверждает эту беспредельность, в которую она перескакивает, открывая ее впервые существованию. Но, можно сказать, в трансгрессии нет ничего позитивного: нет никакого связывающего его содержания, поскольку, по определению, никакой предел не может его удержать» [7, с. 118].

⁸ (Само)отрицание работы и есть та работа, без которой не может обнаружено Негативное. Именно в этом (само)отрицании и заключается тавтологическое выявление негативного в негативном, избавляющее позитивное, от какой бы то ни было возможности сообщничества с негативностью и возвещающее в той же мере и об их тождестве, и об их противоположности. Это значит, что трансгрессия всегда представляет собой трансгрессию трудового усилия или диалектики. Трансгрессия труда возвещает о том, что работа именно в монотонном созидании Того Же Самого, в повторении уже имеющегося подвергается постоянной модификации и модифицирует то, что затрагивает. Именно в этой монотонности кроется любая возможная непозитивность утверждения. Открыть ее – значит, пользуясь словами Ж. Деррида, «судорожно разорвать *лицо* негативного, что обращает его другим ободряющим обликом позитивного, и выставить в нем на миг то, что не может быть названо негативным. Потому что нет больше в запасе изнанки, потому что это не дает обратить себя в позитивность, потому что оно не может более *сотрудничать* в развертывании смысла, концепции, времени и истинности в дискурсе, потому что буквально оно не может более *трудиться* и дать себя рассматривать как работу негативного» [8, с. 147].

⁹ Деррида подмечает: «Толкуя негативность как труд, ставя на дискурс, смысл, историю и т.п., Гегель поставил против игры, против удачи» [8, с.147].

белом небе¹⁰. Труд раба не может быть отчуждающим, не может быть отчуждением, он может лишь отчуждаться. Отчуждаемый рабский труд не будет преодолен до того, как трудом полностью и безраздельно станет само отчуждение. Именно это и будет актом обращения труда в чистое господство, чистота которого и тождественна со *смыслом*.

Лишь самый закоренелый гегельянец может утверждать, будто все производимое в труде сводится – пусть даже исключительно в конечном счете – к произведению его смысла. Однако возражение против такой позиции неизбежно связано с демонстрацией того, что никакой смысл не обходится без труда, что смысл порождается, созидается, конструируется и это находит выражение в некоей работе.

Парадокс трудовой деятельности заключается в том, что хотя в ней производится *не только смысл*, никогда *нельзя отделить смысл созданных произведений от них самих*, от вложенных в них трудовых усилий, то есть невозможно развести производство и смысл.

Маркс: отчуждение или человек труда

Тела наказаны трудом. Прежде всего они едут на работу, возвращаются с работы, трудятся, ожидают отпуск, берут его и быстро из него выходят, воплощаются в товар, сами по себе товар, рабочая сила, капитал – ненакопляемый, продажный, истощаемый – на рынке капитала накопленного, накапливающего...

Ж.-Л. Нанси

Маркс, в противовес Гегелю, рассматривает не отчуждающий труд, не труд отчуждения, а отчуждение труда. То есть труд, который отчуждается.

Это взгляд на трудовую деятельность не из перспективы господства, а из перспективы рабства. Как и у Гегеля, труд у Маркса обозначает задержку исчезновения вещей. Как и у Гегеля, у Маркса само существование последних предстает поэтому существованием-в-отсрочке. То, что Гегель называет самостоятельностью предмета (то есть вместилищем его автономии – субстанцией), Маркс рассматривает как концентрацию труда в предмете. Концентрация труда снабжает вещь атрибутами, свойствами. Труд, таким образом, выступает атрибутирующей деятельностью, более того, он наделяет *бытием*, причем тем бытием, которое может быть названо именно *человеческим*.

Маркс пишет: «...в процессе труда деятельность человека при помощи средства труда производит заранее намеченное изменение предмета труда. Процесс угасает в продукте. Продукт процесса труда есть потребительная стоимость, вещество природы, приспособленное к человеческим потребностям посредством изменения формы. Труд соединяется с предметом труда. Труд запечатлен в предмете, а предмет обработан. То, что на стороне рабочего проявляется в форме движения [Unruhe], теперь на стороне продукта выступает в форме покоящегося свойства [ruhende Eigenschaft], *в форме бытия* (выделено мной – А. А.). Рабочий прял и продукт есть пряжа» [2, с. 187–188].

Речь в данном случае идет о бытии особого рода: соприкосновение человеческой жизни с трудом приводит к тому, что Маркс, подобно Гегелю, начинает понимать

¹⁰ Можно сравнить этот *образ негации*, выражающейся трудом и, в свою очередь, служащей выражением той трансформации, которую он вершит, с *образом трансгрессии*, лишаящей труд отрицания, то есть видоизменяющей саму возможность нечто менять посредством преобразования. Обратимся вновь к М. Фуко: «...трансгрессия относится к пределу не как черное к белому, не как запрещенное к разрешенному, внешнее к внутреннему, исключенное к хранимому пространству обитания. Скорее, она связана с ним в своего рода штопорном отношении, которое не может быть исчерпано простым взламыванием. Это словно зарница в ночи: она из глубины времен придает черное и плотное бытие тому, что отрицает, воспламеняет его изнутри, а из глубины переполняет, но эта же зарница обязана ночи своей живой яркостью, она теряется в том пространстве, которое обозначает своей суверенностью, и смолкает, наконец, дав имя темноте» [8, с. 118].

существование, обращаясь к терминологии отсрочки. Существование-в-отсрочке, бытие как пролонгация, продление сопряжено, в представлении Гегеля, с *работой и рабством*; в представлении Маркса, оно связано с *отчуждением труда и эксплуатацией*. Это бытие является для последнего одновременно производимым и производящим.

Именно в процессе труда, в ходе *обработки* вещи обретают свою вещественность, материальность. Однако, обрабатываясь, они выступают также и предпосылками трудовой деятельности. Труд не просто обрабатывает вещи, он сопрягает саму онтологию вещей с *производственными* усилиями. Это значит, что установление контуров бытия сводится здесь, в конечном счете, к воспроизводству трудовой деятельности, а бытие самого труда совпадает с бытием обработанных предметов. Иными словами, воспроизводство трудовой деятельности немислимо без обращения с вещами как с циркулирующими потребительными стоимостями. Вещь, понятая как потребительная стоимость, выступает как вещь по отношению к человеку. Вся вещественность, материальность этой вещи сосредоточена в том отношении к ней, которое и может быть описано как *человеческое* *par excellence*. Речь в данном случае идет, конечно же, о *трудоовом* отношении. И хотя вещь существует до и вне такого отношения, именно поэтому *вне* и *до* такого отношения она не может быть рассмотрена и изучена. Это следствие того, по словам Маркса, наиболее абстрактного выражения процесса труда, в рамках которого труд трактуется как всеобщая форма обмена между природой и человеческим существом.

Вместе с тем характеристикой этого отношения оказывается для Маркса его «естественность». Он, в свою очередь, скорее истолковывается как бы из перспективы *природы вещей*, а не из перспективы человеческих взаимосвязей. Открыв невозможность рассмотрения вещного мира до и вне трудовой деятельности человека, Маркс сразу же отказывается от своего открытия, перечеркивает его, описывая процесс труда как естественный процесс и естественную предпосылку существования людей. И хотя он делает специальную оговорку по поводу того, что подобное описание является лишь предварительным, и всячески предостерегает от того, чтобы рассматривать его как нечто окончательное, его исследование человеческой работы в первом томе «Капитала» начинается именно *исходя из сотворения потребительной стоимости*. При этом по меньшей мере двойная «естественность», которой наделяется у Маркса труд, находит выражение в том, что *потребности* обнаруживают непосредственный контакт с *потребляемым*. Обращение к теме труда изначально предполагает обнаружение в трудовой деятельности согласованное выражение двух «самых естественных» волей: человеческого и природного естества.

Маркс отмечает: «Процесс труда, как мы изобразили его в простых абстрактных его моментах, есть целесообразная деятельность для созидания потребительных стоимостей, присвоение данного природой для человеческих потребностей, всеобщее условие обмена веществ между человеком и природой, вечное естественное условие человеческой жизни, и потому он не зависим от какой бы то ни было формы этой жизни, а, напротив, одинаково общ всем ее общественным формам ... Как по вкусу пшеницы невозможно узнать, кто ее возделывал, так же по этому процессу труда не видно, при каких условиях он происходит: под жестокой ли плетью надсмотрщика за рабами или под озабоченным глазом капиталиста, совершает ли его Цинцинат, возделывающий свои несколько югеров, или дикарь, камнем убивающий зверя» [2, с. 191].

В данном случае именно труд знаменует собой избавление от возможности опосредовать связь потребностей и вещей какой-либо структурой, которая не просто осуществляла бы взаимную подгонку потребности и вещи, но и служила бы указанием невозможности их существования/описания иначе, чем через выявление присущих им структурных качеств. Таким образом, трудовая деятельность как олицетворение «естественности» меновых отношений между человеком и природой оказывается способом придания статуса природной «данности» или «сущности» меновым отношениям уже именно между людьми. Конечной инстанцией труда как обмена между человеком и природой выступает *потребительная стоимость*.

Понятие потребительной стоимости описывает вещи, исходя из наиболее общего выражения заключенной в них полезности из всеобъемлющей калькуляции полезных свойств, отмеряемых в соответствии с неким общим ранжиром. Именно поэтому вещи кажутся специально созданными для потребления. С точки зрения потребительной стоимости вещь выступает в ипостаси *дара*.

Отношения между человеческими существами, которые обмениваются вещами как потребительными стоимостями, сводятся к обмену услугами. «Услуга, – констатирует Маркс, – есть не что иное, как полезное действие той или иной потребительной стоимости – товара ли, труда»¹¹ [2, с. 199]. Услуга, таким образом, сосредотачивает в себе «материальность» не только вещи, но и самого труда. При этом оказывается, что в услуге происходит своеобразное удвоение полезности: полезность, – как и любая категория *бытия*, – всегда утверждается посредством тавтологии. Когда в меновых процедурах и процессах акцент перенесен на обмен между человеком и природой, а не на обмен между самими людьми, это служит свидетельством того, что в действие приведена экономика дарения. По отношению к этой экономике Маркс настроен крайне подозрительно¹², ибо она скрывает превращение труда в *капитал*, характеризующее экономику из перспективы Современности, то есть как *товарообмен*¹³.

Именно капитал как воплощение отчуждающей силы становится для Маркса и абстрактным выражением господства, и обозначением господства-через-абстракцию. Капитал выступает в данном случае формулой бытия *производимых* вещей и одновременно условием *отсроченного* существования людей. В капитале трудовая деятельность обретает свое инобытие¹⁴: она не просто овеществляется, будучи соотносительной с принципом пользы, который заключен в потребительной стоимости произведенных предметов, но и по-настоящему отчуждается, когда в дело вступает меновая стоимость, которая обеспечивает рост, прибавку доходов капиталиста за счет произведенного.

¹¹ Ж. Бодрийяр в книге «Символический обмен и смерть» не без тонкого ехидства обнаруживает, что Маркс так и не исполнил своего обещания. Он не рассмотрел особые виды трудовой деятельности, которые могут быть использованы исключительно как услуги и в рамках которых продукт не может быть обособлен от его создателя, сделавшись товаром. Отметив, что подобные формы труда играют лишь «ничтожно малую» роль в процессе капиталистического производства, Маркс оставил их на периферии своего внимания, отнеся, по видимому, и сами эти формы и их теоретическую концептуализацию на долю тех, кто не брезгает различного рода «крохоборством». Бодрийяр показывает, что марксова интеллектуальная брезгливость оборачивается на деле невозможностью провести разграничение между так называемым «производительным» и так называемым «непроизводительным» трудом. Именно «производительный» труд производит свою противоположность – капитал. Однако уже сам Маркс обнаруживает, что понятие «производительного» труда расширяется – эта производительность определяется не на уровне индивидуальных усилий, а на уровне усилий некоей статистической абстракции: «совокупного рабочего». Вместо того, чтобы открыть реальность данного абстрактного образа идентичности, показав, как он обуславливает конкретность человеческих отношений, Маркс делает абстрактно-неопределенным как сам «производительный» труд, так и его отличие от труда «непроизводительного». Иными словами, невозможность определения «непроизводительных» усилий бросает тень на определенность самой «производительности». Это же относится и к определению потребительной стоимости в отличие от меновой: польза в конечном счете оборачивается меновым отношением второго порядка [9].

¹² Свои подозрения Маркс выражает в форме апелляции к Лютеру, который на различных примерах рассматривает отягощенность услуги грехом.

¹³ Товарообмен только с виду полностью эквивалентен. В форме эквивалентности в нем утверждается *асимметрия*, связанная с образованием прибавочной стоимости: *никто не равен в ситуации равенства, связанного с куплей-продажей*. Обмен дарами, напротив, подчеркнуто неэквивалентен, поскольку ответный дар неизменно превышает исходный. Однако именно эта неэквивалентность создает *симметричное* отношение: *все равны в качестве дарителей, совершающих разные дарения*. (Проблема, впрочем, заключается также и в том, что ни дара, ни обмена по отдельности не существует.)

¹⁴ Здесь Маркс задействует гегелевский механизм отрицания: капитал противостоит труду как то, что может его снять, упразднить и вместе с тем сохранить в рамках такого снятия-упразднения. При этом уже в рамках самой процедуры осуществления рефлексии заведомо отмечается возможность диффузности труда и капитала, начинающих действовать заодно, но вовсе не в гегелевской логике тайного сообщничества.

Если потребительная стоимость служила конечной инстанцией труда, воспринятого в качестве всеобщей формы взаимодействия человека и природы, то *меновая стоимость* оборачивается конечной инстанцией труда, ставшего всеобщей формой взаимодействия самих людей. «Различие между трудом, поскольку он создает потребительную стоимость, и тем же трудом, поскольку он создает [меновую] стоимость... выступает как различие между разными сторонами процесса производства... Как единство процесса труда и процесса образования стоимости, производственный процесс есть процесс производства товаров; как единство процесса труда и процесса возрастания стоимости, он есть капиталистический процесс производства, капиталистическая форма товарного производства» [2, с. 203–204].

Потребительная стоимость становится теперь обозначением полезности предметов и самого труда только в том случае, если начинает выражаться посредством меновой стоимости. Польза, которая заключается в производимом предмете, не может быть раскрыта уже только как обмен между человеком и природой. Раскрыть ее с точки зрения онтологии производства можно не просто обратившись к обмену между человеческими существами, но поняв его уже не как обмен услугами, но как обмен товарами (в приводимом ниже фрагменте Маркс весьма симптоматично связывает последний с наличием некоего «вечного закона»). *Качество*, «природа вещей» и сама Природа «как таковая» предъясняются лишь в форме и посредством *количественных* характеристик. То, что не поддается измерению, может быть обнаружено лишь в *сравнении*, когда измеряется сама несоразмерность и именно измерение превращается в неотъемлемое условие созидания субстанций.

Рабочая сила может производить больше, нежели могут стоить затраты на ее производство. И покупается в расчете на данную определяющую черту. Значит, трудовая деятельность, в представлении Маркса, сама возникает как эффект разделения потребительной и меновой стоимостей. Потребительную стоимость труда составляет труд омертвленный, овеществленный, труд, принадлежащий прошлому; его меновую стоимость – труд, который Маркс называет живым, осуществляемым в настоящее время, здесь и сейчас. Потребительная стоимость труда не может найти симметричного воплощения в его меновой стоимости, так же как и меновая стоимость труда не может быть симметрично воплощена в его потребительной стоимости. И, вместе с тем, покупают труд, исходя из оценки его полезности, то есть ориентируясь именно на его потребительную стоимость.

«То обстоятельство, что для поддержания жизни рабочего в течение 24 часов достаточно половины рабочего дня, нисколько не препятствует тому, чтобы рабочий работал целый день. Следовательно, стоимость рабочей силы и стоимость, создаваемая в процессе ее потребления, суть две разные величины. Ее полезное свойство, ее способность производить пряжу или сапоги, только потому было *conditio sine qua non* [неизбежным условием], что для создания стоимости необходимо затратить труд в полезной форме. Но решающее значение имела специфическая потребительная стоимость этого товара, его свойство быть источником стоимости, причем – большей стоимости, чем имеет он сам. Это – та специфическая услуга, которой ожидает от него капиталист. И он действует при этом соответственно вечным законам товарного обмена» [2, с. 200].

Полезные свойства труда можно оценить, таким образом, лишь на основе его собственной меновой стоимости, а также меновой стоимости товаров, которые были произведены в ходе того, как он был применен. Покупка трудовой деятельности сводится к тому, что труд покупается как потребительная стоимость, но сам акт покупки может быть совершен только исходя из его меновой стоимости. Потребительная и меновая стоимости не совпадают, результатом чего оказывается прибавочная стоимость, служащая для Маркса предпосылкой и олицетворением капиталистического отчуждения и овеществления. Полезность продаваемой рабочей силы, равно как и продаваемого продукта, не является достоянием тех, кто их продает. Попадая же в руки покупателей, и продаваемый труд, и продаваемый продукт исчисляются уже мерками меновой стоимости, польза от них в любом случае измеряется в соответствии со ставками товарообмена.

Прибавочная стоимость, таким образом, возникает как эффект несоразмерности, с одной стороны, товара и предмета, а с другой – товара и труда. Предмет (как и труд) не принадлежит тем, кто его продает, то есть не является для них «собственно» собой. Предмет (как и труд) перестает быть «собственно» собой, когда его покупают. Но вместе с тем именно в отношениях экономического обмена предмет становится предметом. Точно так же именно в отношениях экономического обмена труд становится трудом. Понятие потребительной стоимости предоставляет Марксу возможность определить труд и предмет, отличив их от товаров. Однако получающееся определение труда отсылает нас к истолкованию человека как ноуменальной сущности, а определение предмета – к истолкованию его как вещи в себе, «вещи как она есть»¹⁵. Вещь и труд обнаруживают свою *ноуменальность* именно тогда, когда товарообмен заставляет их ее лишиться, представлять лишь в качестве циркулирующих товаров. Именно поэтому любые мыслительные эксперименты Маркса по изъятию потребительной стоимости оборачиваются демонстрацией неизбежной гипотетичности сущностных свойств труда и вещей.

Маркс – как бы ему того ни хотелось – не в состоянии четко расположить по одну сторону бытие вещного мира и бытие человеческого существа, а по другую – овеществление и отчуждение труда. *Парадокс в том, что человек обретает свою «сущность» в той же мере благодаря, в какой и вопреки отчуждению труда*¹⁶. Так же обстоит дело и с вещами, которые наделяются «сущностью» в той же мере благодаря, в какой и вопреки овеществлению общественных отношений.

Онтология и аксиология труда

...ситуация проясняется уже тогда, когда мы вещи в собственном смысле слова называем «просто» вещами. «Просто» значит, что вещь «опросталась» – избавилась от служебности и изготовленности. «Просто» вещи есть разновидность изделия, хотя они и лишена присущей изделию сделанности. А тогда бытие вещью состоит в том, что останется от изделия. Но для такого остатка нет особого определения”.

М. Хайдеггер

Я начинаю полагать, что реальная работа, а не симуляция таковой – горячечной плод воображения, точно такой же, как единорог или лохнесская змеюка.

Или же работа подобнамиражу, чья реальность весьма убедительна издали, но тает по мере приближения.

Тибор Фишер

¹⁵ Здесь, как нетрудно заметить, Маркс оказывается перед вызовом кантианства, предполагающего наличие у вещей непознаваемого «второго дна».

¹⁶ Разумеется, отказ от желания рассматривать человека с точки зрения его родовой или какой-либо еще «сущности» совсем не означает принятия двойственной роли «отчуждения труда» в конституировании человеческой идентичности. Уже в «Немецкой идеологии» Маркс подвергает радикальной критике весь фейерабахский «антропологизм». При этом основоположник научного коммунизма исходит из того, что субстанция человеческого в человеке оказывается фикцией, выдуманной философами, которые нисколько не пытаются увидеть «реальной основы» человеческого бытия, заключенной в производительных силах, капиталах и формах коммуникации. Легко расправившись с человеческой «сущностью», интерпретированной как философская фикция, Маркс предпочитает не замечать, что от абстракции человека не так легко избавиться, ибо она, составляя меру абстрактности любых социальных отношений, является также и мерой их наполнения реальностью. *Разнообразные формы отчуждения между людьми соответствуют разнообразным способам существования человека в качестве «человека вообще»; именно данные формы отчуждения и составляют то, что ни в каком из представлений о человеческой «сущности» не может быть разоблачено как банальная уловка или иллюзия.* Не замечая этого, Маркс довольствуется игрой в появление и исчезновение Человека, колеблясь между попытками воскресить Его и затем вновь умертвить.

Итак, если для Гегеля смысл сопряжен с *работой*, с трудом, то для Маркса труд, работа, сопряжены со *смыслом*. Для Гегеля социальное существование человека неразрывно связано с диалектикой господина и раба, которая и есть труд. Для Маркса трудовая деятельность не просто вплетена в социально-классовые антагонизмы, но и превращена в средство их утверждения, распавшись на две конфликтующие составляющие: труд умственный и труд физический. Наконец, для Гегеля Дух отчуждается в труде и вместе с тем оказывается нуждающимся в нем, концентрируя благодаря ему и внутри него свое отрицающее могущество. Для Маркса же отчуждается сам труд, что оборачивается отчуждением человека. При этом именно отчуждаемая трудовая деятельность наделяется правами в максимально негативной и, соответственно, максимально абстрактной форме возвестить об идентичности человеческого существа.

Вопросы о трудовых усилиях, связанных со смыслом, и смысле самих трудовых усилий, о работе диалектики господства и господстве работающей диалектики, о труде отчуждения и отчуждении труда относятся уже к ведению не *аксиологии*, а *онтологии*. Ответы на них не означают желания ограничиться тем, чтобы снабдить ее теми или иными ценностями (будь то ценности, заключенные в моральном кодексе творчески-одаренного «строителя коммунизма» или предпосланные «духом капитализма» трудолюбивому аскету-протестанту). Подобную неразборчивость по отношению к ценностям (которая, разумеется, преподносится как жест безотчетного доверия, почему-то призванный сделать всю философию в целом – «нравственной») привносит в философию аксиология. Онтология, напротив, сопряжена с определенной – вовсе не такой уж безнравственной, как может показаться на первый взгляд, – *спекулятивной философией* (которая и составляет в настоящее время условие любого диалектического мышления).

Именно поэтому спекулятивность не должна пониматься как нечто сугубо негативное. Речь идет об инвестировании в философию подходов *политической экономии*, занятой выяснением того, *что* именно делает ту или иную ценность ценностью, то есть того, *что* может наделять труд смыслом. Политическая экономия способна избавить философию от ложной критичности, сопряженной с не менее ложным (а)морализмом «переоценки ценностей». При этом в рамках политэкономического суждения *ценным изначально оказывается именно то, что (пере)оценено*.

Мощнейшее *инвестиционное* вторжение политической экономии в философию начинается с Гегеля, который фактически делает диалектическую спекулятивность лейтмотивом и одновременно способом выражения царственных мутаций Абсолютного Духа в истории. Вот что пишет Гегель о политической экономии: «...кишмя кишащий произвол порождает из себя всеобщие определения, и факты, кажущиеся рассеянными и лишенными всякой мысли, управляются *необходимостью* (здесь и далее выделено мной – А. А.), которая сама собою выступает. Отыскивание этой необходимости есть *задача* политической экономии, науки, которая делает честь мысли, потому что она, имея перед собой массу случайностей, *отыскивает их законы*. Интересно видеть, как все зависимости оказывают здесь обратное действие, как особенные сферы группируются, влияют на другие сферы и испытывают от них содействие себе или помеху. Эта *взаимная связь*, в существование которой сначала не верится, потому что кажется, будто все здесь представлено произволу отдельного индивидуума, замечательна главным образом тем – что она всегда являет глазу лишь *неправильные движения*, и все же можно *познать ее законы*» [1, с. 218].

Философия, в свою очередь, способна предоставить политической экономии свои онтологические темы, такие как, например, тема Вещи или тема Идеального. Именно подобным образом горизонт нашего существования, горизонт нашей экзистенции во всей его доступной и не доступной пониманию неохватности может быть сопоставлен с конкретно-историческими характеристиками императивов социального производства, с неизбежностью наносящих на любые Идеи и Абсолюты, на любые надмирные смыслы печать человеческой практики, *простой человеческой работы*.

Нет ничего более безнравственного и одновременно наименее стоящего – с любой, в том числе и теоретической точки зрения – нежели воспринимать ценности как некие «данности» (чистые факты) или «сущности» (чистые значения). Позиция интеллектуальной честности и моральной справедливости заключается в том, чтобы увидеть в ценном некую обязательную примесь спекулятивности и разглядеть в ценности нечто от стоимости.

Политическая экономия и аксиология связаны, таким образом, с принципиально разнящимися перспективами рассмотрения ценностной проблематики. Аксиологический подход предполагает усмотрение в ценностях нечто абсолютное и безусловное. Политэкономический подход – особенно в той интерпретации, которую мы здесь предъявили, – сопряжен с обнаружением примесей безусловного и неабсолютного в самых незыблемых, казалось бы, ценностях, иначе говоря, данный подход предполагает нахождение связи любых ценностей с меновыми процессами. Однако оба этих подхода сходятся, когда эталоном, с помощью которого раскрывается (не)абсолютное и (не)безусловное, становится сама трудовая деятельность, превращающаяся в источник наполнения вещей ценностным/стоимостным содержанием.

Макс Вебер в «Протестантской этике» фактически подкрепляет провозглашение подобной миссии труда его «рационализацией», которая сама по себе становится главенствующим предметом приложения трудовых усилий: «...процессом рационализации в области техники и экономики, несомненно, обусловлена и значительная часть «жизненных идеалов» современного буржуазного общества: труд, направленный на создание рационального способа распределения материальных благ, без сомнения, являл собой для представителей «капиталистического духа» одну из главных целей ... Радость и гордость капиталистического предпринимателя от сознания того, что при его участии многим людям «дана работа», что он содействовал экономическому «процветанию» родного города в том ориентированном на количественный рост населения и торговли смысле, который капитализм вкладывает в понятие процветания, — все это, безусловно, является составной частью той специфической и, несомненно, «идеалистической» радости жизни, которая характеризует представителей современного предпринимательства. Столь же несомненной фундаментальной особенностью капиталистического частного хозяйства является то, что оно рационализировано на основе строгого *расчета*, планомерно и трезво направлено на реализацию поставленной перед ним цели; этим оно отличается от хозяйства живущих сегодняшним днем крестьян, от привилегий и рутины старых цеховых мастеров и от «авантюристического капитализма», ориентированного на политическую удачу и иррациональную спекуляцию» [10].

Георг Зиммель пытается в «Философии труда» ответить на вопрос, что делает ценным сам труд. Ценность труда заключается отнюдь не в возможности обладать стоимостью, а в том, что его осуществление определяется приращением ценностей, их обязательной «прибавкой». «Если... под ценностью труда... понимать затраты на его возбуждение и поддержание и на возмещение сил, то тогда необходимо расположить ценности различных видов труда в ряд, в котором бы ценность психического труда приближалась бы к предельной ценности — нулю, и, в конце концов «ценность» всякого труда сводилась бы к мускульному труду... Замечу, что здесь, конечно, может идти речь лишь о пропорции, но ни в коем случае не о тождестве между стоимостью и ценностью труда. «Стоимость» («Kosten») означает лишь затрату уже готовых продуктов труда, и если бы ценность вновь создаваемых продуктов состояла бы лишь из этой стоимости, то тогда бы всякий труд был бы бессмыслен, так как при подобном «сохранении труда» была бы исключена всякая возможность возрастания ценностей. На самом же деле при нормальных условиях труд всякого рабочего создает большую ценность, чем издержки производства» [11].

Аксиологическое отношение к труду заставляет видеть в любой вещи лишь слабую проекцию подлинного произведенного творения, произведения искусства,

политэкономическое отношение к труду, напротив, исходит из того, что производство искусства, творение – такая же вещь, как и все остальные.

Онтологизация политической экономии немыслима без раскрытия процедур социального конституирования вещей, которые, – независимо от того, функционируют ли они в обществе скорее как «дары» или же, наоборот, как «товары», – всегда существуют в нем именно в качестве *артефактов*. Одновременно подобная онтологизация невозможна и без анализа форм и последствий материализации общественных отношений, пребывающих в ипостаси относительно независимых от человеческого существа структурных реалий социального мира.

В рамках аксиологии трудовой деятельности произведениям труда заведомо приписывается объективный статус, ценности же труда интерпретируются как нечто заведомо субъективное. Онтология труда открывает совершенно иную перспективу: уже именно ценности труда обретают в данном случае объективность. Они начинают интерпретироваться в терминах создания стоимостей и перестают быть лишь достоянием человеческой воли и/или человеческого разума. Смысл труда оказывается наделенным относительной автономией.

Однако эта объективность смысла труда, в свою очередь, может пониматься совершенно по-разному. *Во-первых*, в рамках субстанционалистского подхода к описанию различных инстанций объективности, например, в рамках *субстанционалистского* истолкования природы, духа или цивилизации. Труд при этом обретает некую сущность, которая может быть соотнесена с природным, культурным или цивилизованным «началами» в каждом человеческом существе и в человечестве в целом. Раскрытие смысла трудовой деятельности оказывается полностью тождественным раскрытию этих «начал». *Во-вторых*, с точки зрения объективистского отношения к социальным *структурам*, которые также предстают в качестве инстанций объективного, но заведомо не могут быть интерпретированы как описанные выше никак не связанные с социальным производством «начала» и/или сущности.

Труд и структуры

Структуру не нужно приравнивать к принуждению, она не только принуждает, но и дает возможности

Э. Гидденс

Социальные структуры не являются эмпирически наблюдаемыми, они не сводятся к отдельным институциям и даже «порядкам» более общего плана, которые институции одновременно образуют и оберегают. Эти структуры представляют собой условия институализации, а шире – условия упорядочения, поскольку содержат в себе специфический набор возможностей фиксации общественных отношений. Подобная фиксация, в свою очередь, соотносит общественные отношения с миром, единственно возможное взаимодействие с которым у общества заключается в том, что последнее его *производит*. Производит не только и не столько «материально», сколько «символически»: как метафору, метонимию или синекдоху *из-начальности* и «естественности» социальных установлений.

Если связь общества с миром является метафорической, то главенствующим «началом» в человеке – как в ее инстанции – становится природа; если эта связь является метонимической – в качестве такого присущего всем людям «начала» выступает дух или культура; если же, наконец, указанная связь приобретает очертания синекдохы – в общечеловеческое «начало» обращается цивилизация. Труд в данном случае выступает особым порождением социальных структур, непосредственно связанным с их поддержанием. Иными словами, трудовая деятельность человека *совпадает* с общим ходом процесса

воспроизведения социальных отношений. Это значит, что, парадоксальным образом, наиболее материальным воплощением любой разновидности трудовой деятельности является объективация соотношения общества с миром, которое сопряжено с производством символического – «природы», «культуры/духа» или «цивилизации».

Если в процессе труда производится не только смысл, то смысл самого труда состоит в производстве социального. То, что не сводится к «смыслу» в любом продукте, производящемся в ходе трудовой деятельности человека, и есть, таким образом, смысл последней, смысл, который, пользуясь гегелевской терминологией, «удерживает в себе свою противоположность». Труд предстает тогда «материей» смысла – «материя» и оказывается его «удерживаемой противоположностью». «Материя», понятая в качестве такой «удерживаемой противоположности», и представляет собой то, что мы обозначаем с помощью понятия «социальное».

Анализ смысла труда позволяет выявить контуры этой связи, делающей смысл безраздельно социальным, но вовсе не сводящий само социальное к конкретным типам общностей: стратам, классам, группам. Социальное в рамках данного подхода образует особую реальность – реальность структур, которые выступают наиболее экзистенциально значимыми и наиболее объективированными конфигурациями *со-существования* людей, запечатлевающимися в их поведении и мышлении.

Лишь в Новое время, в обществах «модерна» экономика превращается в доминанту как производства, так и воспроизводства. Применительно к иным эпохам можно говорить о доминировании не-экономических лейтмотивов производства/воспроизводства. Поэтому труд не стоит связывать лишь с «собственно» экономической активностью человека. Универсализация трудовой деятельности, выступающая эпифеноменом главенства экономики над остальными областями социальной жизни, станет препятствием исследования прерогатив экономических отношений в иные исторические периоды, в обществах, устроенных иначе, нежели общества «модерна». Говоря по-другому, трудовая деятельность может выступать концентрированным выражением праксиса не потому, что все ее разновидности сводятся к нему и измеряются в соответствии с абстрактно-количественным выражением вложенных усилий, а потому, что каждой формации социальной практики соответствует особый аспект труда и свой особый режим приложения усилий, своя модель «экономии» совершаемой работы.

Следовательно, универсализованность труда, определяющая облик Современности, *должна рассматриваться из перспективы исторического познания: как исторически заданный горизонт инвариантных ныне форм социального бытия, воспринимаемых как принадлежащие самому «порядку вещей».* Чтобы сделать возможной данную постановку вопроса, нужно, соответствующим образом прояснить и статус Вещи. *Вместо того, чтобы раскрывать, вслед за Эмилем Дюркгеймом, вещественность социальных фактов, необходимо обратиться к раскрытию социальности самого «вещества», которое и делает вещь вещью.*

Это непосредственно касается темы труда как деятельности, связанной с производством потребительных стоимостей, то есть с самой возможностью создавать и обретать вещи, эти сосуды, резервуары, в-местилища полезности. Полезность является не свойством, атрибутом, и, тем более, не субстанцией, а *отношением*, которое объемлет все остальные общественные отношения. Для Маркса оно было производственным и выражалось в форме экономической детерминации. Для нас это то отношение, которое доминирует в определенную историческую эпоху, свидетельствуя об историчности любых социальных детерминаций. В античности, например, критерии полезности задаются политикой, в средневековье – религией, и только в Новое время они начинают задаваться экономикой.

Это не означает, разумеется, будто в античную эпоху полезное в вещи устанавливается «политически», с помощью неких рескрипций и предписаний, а в средние века – «религиозно», посредством неких процедур сакрализации. Речь идет о том, что

политика, религия, равно как и экономика, предполагают особые формы *материализации собственных целей в вещах*.

Трудовая деятельность получает свое определение одновременно как результат и как предпосылка свершающейся объективации принципов становления «политических», «религиозных», «экономических» отношений в способах обращения с вещами. В рамках таких способов обращения последние одним махом и интерпретируются с точки зрения своей полезности, *будучи поставленными на службу, исходя из совокупности функциональных нужд развития общества*.

Трудовая деятельность предстает при этом выражением структурных характеристик общественной взаимосвязи, нашедших воплощение непосредственно в вещах и различных составляющих их «полезности».

Подобный анализ структур общества демонстрирует, что Вещь никогда не может быть описана только дескриптивно или только перформативно, и раскрывается именно в диалектике перформативного и дескриптивного, то есть как описание, которое сотворяет, и сотворение, которое описывает. Данная диалектика может составить кредо особого направления исследований сопряженности социальных структур и вещей. Его можно обозначить как *социально-онтологический конструктивизм* или *конструктивистская социальная онтология*.

Между глобализацией и «постмодерном»

Градация ценности труда по степени полезности его результатов, начиная от совершенно бесполезного труда, переносит оценку ценности с ее внутренней стороны на внешнюю, и это перенесение возможно лишь при идеальной организации труда в техническом и социальном отношении, организации, которая одинаково достижима как путем понижения, так и путем повышения культурного уровня

Г. Зиммель

В рамках представлений теоретиков «постмодерна», производство как социальное явление пришло к своему концу. Подобно «Бытию», которое превратилось в цепочку «следов» (Деррида), и «Духу», который сделался «интертекстом» (Кристева), оно оказалось подчиненным принципу: «Все уже было». Символическая и одновременно экономическая дискредитация самой идеи полярности «нового» и «старого», или самого *принципа событийности* в истории, пожалуй, ни в чем не воплощается с такой последовательностью, как в провозглашении угасания производственной реальности, *бытия-в-производстве*. (При этом притеснению подвергаются как различные виды «авангардизма», так и различные виды «традиционализма».)

С точки зрения очень специфической постмодернистской «социологии», упразднение принципа событийности обозначается в форме разрыва взаимосвязи между становлением производительных сил и грядущей революцией. С точки зрения не менее специфической постмодернистской «философии», упразднение того же принципа выражается в форме устранения зависимости между «экзистенциальностью» производства и «произведенностью» жизни. Первая позиция с полным правом ассоциируется с творчеством Ж. Бодрийяра, вторая – с творчеством Ж-Л. Нанси. Нет особой необходимости доказывать, что критический пафос обоих авторов адресован крупнейшему теоретику труда и производства – Карлу Марксу.

Согласно Бодрийяру, производственные процессы как бы растворяются в воспроизводственных, превращаясь в код, в цепочку знаков, которые не отсылают ни к какой

производимой реальности, ни к какой объективности производимого. Вместо этого вступает в силу тотальная ритуализация трудовой деятельности, не занимающейся более ничем, кроме своего самотиражирования, не производящей более ничего, кроме инерционного побуждения к труду. Инерционность одновременно выражает и поддерживает социальные и моральные устои. Последние в свою очередь также превращающиеся в симулятивную модель, в имитацию «подлинной» жизни. Работа теряет всякую возможность быть *производительной*, сливается с любой повседневной практикой, осуществляемой человеком. При этом полностью исчезает и грань, отделяющая трудовую деятельность от праздности. Такова эта неизбежная издержка тотальной диффузии труда, в характеристику которого превращается любой жест, любое движение, любая произвольность, все создаваемое и не создаваемое, охраняемое и крушимое, любая форма «активности» или «пассивности». Бодрийяр констатирует: «...труд – также и в форме досуга – заполняет все нашу жизнь как фундаментальная репрессия и контроль, как необходимость постоянно чем-то заниматься во времени и в месте, предписанных вездесущим кодом. Люди всюду должны быть *приставлены* к делу – в школе, на заводе, на пляже, у телевизора или же при переобучении: режим постоянной всеобщей мобилизации. Но подобный труд не является производительным в исходном смысле слова: это не более чем зеркальное отражение общества, его воображаемое, его фантастический принцип реальности. А может, и влечение к смерти» [9, с. 62].

Нанси исходит из того, что ни отдельные сообщества, ни социальное как таковое не производятся. Любой тип совместности, который производится, является, соответственно, попыткой предположить, что в производимом, в реальности производимого, являет себя некая предательски затаившаяся «сущность» (а с «сущностями» французский философ сражается с бескомпромиссностью, достойной лучшего применения). Иначе говоря, с точки зрения Нанси, реальность производимого производится как сущностное «начало», как субстанция. Речь, скажем, может идти о сущности солидарности (коллективном «первоисток»), о сущности целого (будь то целое органическое или механическое), о сущности мистического, мистериального общественного тела (которая может обнаруживаться в политике, религии и т. д.). Существование общества, согласно Нанси, не сопряжено ни с какими сущностями. Они не предшествуют этому существованию и не дают о себе знать впоследствии. Однако это одновременно означает, что общество не создается трудом, что социальное бытие не является работой. Производство, таким образом, полностью обособлено от воспроизводства. Труд не обладает никакими возможностями и прерогативами в определении контуров социального. Трудовая деятельность слишком отягощена производительностью, чтобы подчинять себе организацию социальных отношений¹⁷.

По Бодрийяру, труд связан с социальным, с сообществами различных масштабов и форм лишь в силу того, что «непроизводительность» труда неуклонно приближается к нулю, становится тотальной. Иными словами, трудовая деятельность вовлекается в пустопорожнее замкнутое движение «производства ради производства», которое подчиняет себе и социальное бытие, превращающееся в цирковое шествие симулякров: фантомов, переживших собственную смерть.

На первый взгляд, позиция Нанси, радикально отличается от позиции Бодрийяра, поскольку никакой *связи* между производством, трудом, с одной стороны, и социальными отношениями, с другой, – автор скандально известного философского текста «Corpus» демонстративно предпочитает не обнаруживать. Однако практика трудовой деятельности никак не соотносится с жизнью общества именно потому, что Нанси по-прежнему считает ее

¹⁷ Ж.-Л. Нанси, в частности, пишет: «Сообщество, произведенное как работа или производящее себя как работу, всегда есть *смерть* (или чистая имманентная жизнь, что одно и то же) ... Сообщество должно быть «непроизводящим», «*désœuvrée*» ... Сообщество не только «должно быть», но *она и есть* «*désœuvrée*», и «*désœuvrement*» по-прежнему сопротивляется любому выстраиванию произведения...» [6, с. 161–162].

инстанцией производства и производительности. Работа не может не производить («сущности?»), сообщества же не могут существовать в производстве («сущностей?»).

Это значит, что *труд оказывается взаимосвязан с общественным бытием только в том случае, если он лишается способности производить* (Бодрийяр), и *общественное бытие сопряжено с трудом исключительно тогда, когда перестает восприниматься как нечто производимое* (Нанси).

Налицо очевидное единение позиций.

Теперь необходимо выяснить, каким образом подобное положение дел связано с *глобализацией*. Глобализация совершается не столько под знаком экстенсивного распространения неких унифицированных «потребительских» форм существования, сколько под знаком интенсификации доминирования экономики над остальными видами социальных отношений. Эта интенсификация грозит превратить *рынок* в своеобразную модель мирового устройства. Рыночное бытие, проникающее на любые уровни общественной организации – от семьи до государства, способно явиться не просто формулой нового мирового порядка, но его экзистенциальной субстанцией или средоточием.

Однако как же может сочетаться субстанционализация рынка с «десубстанционализацией» труда, теряющего свою «сущность», заключающуюся в способности производить, быть производимым и производительным? Как может сочетаться эта субстанционализация рынка с «десубстанционализацией» общества, лишаящегося своей производственной «сути», перестающего производиться, быть связанным с трудовой деятельностью?

Данные вопросы не столь парадоксальны, как кажется на первый взгляд.

Во-первых, презумпция утраты трудом производственных функций и сведения самого факта труда лишь к воспроизводству общественных устоев связана с тем, что работа утрачивает четкие критерии стоимостного выражения, а стоимость – «трудовое» измерение. Описываемая Бодрийяром диффузность труда, проникающего в любые области практики и перестающего отличаться от досуга, в действительности выражает кризис любых *объективных* оснований его легитимации. Развитые глобализующиеся общества оказываются обществами, где труд может стоить/значить очень много и где это служит свидетельством, что он не стоит/не значит ничего¹⁸. Такова ситуация стирания критериев объективации оценки производственных усилий, когда возникает непреодолимая дистанция между собственно трудовой и экономической деятельностью. Как труд может оплачиваться/оцениваться все, что угодно, а вот в качестве экономической, «рыночной» деятельности выступает только та деятельность, которая может осуществлять такую оплату/оценку. *Связана ли эта деятельность с трудом – большой вопрос.*

Во-вторых, допущение того, что общество не связано с производством, что социальное не могло и не может быть «произведенным», является выражением кризиса иного рода. Не производимое и не производящее сообщество оказывается, тем не менее, сообществом экономическим. В каком смысле нужно понимать эти слова? Разве может производство отделиться от экономики? А если нет, то не является ли сообщество, сделавшее экономику своим способом организации бытия, попросту двойником того сообщества, создаваемого в работе, в труде, которое Нанси называет не возможным, не существующим? Ответить на данные вопросы можно только обратив внимание на то, что соприкосновения, взаимоотношения людей в сообществах, описываемых автором «*Cogrus'a*», виртуальны, то есть поверхностны настолько, насколько это возможно. В них нет

¹⁸ В неразвитых экономически, то есть на ставших *экономикоцентристскими*, обществах, которые столкнулись с вызовом глобализации, положение дел абсолютно аналогично описанному: по той же причине, связанной с утратой процедур объективации значимости труда, трудовая деятельность может стоить/цениться чрезвычайно мало. Причем в ситуации неразвитых обществ существенно увеличивается разрыв между завышенной и заниженной оценкой/оплатой совершаемой работы. Что и производится в данном случае, так это разрыв между различными социальными слоями, когда жесточайшая имущественная дифференциация не только не препятствует стабильности общества, но, напротив, выступает ее предпосылкой.

ни йоты «объективности», они не сопряжены ни с какими структурами, не наделены никакой непреложностью, как бы она ни была обозначена. Это общества и сообщества, где автономия и индивидуализация достигают своего апогея: люди явлены друг другу в показе, социальное сводится к *визуальному*, к изображению, к «картинке». Вместе с тем, любая *производимая* социальность, утверждающая «объективность», структурированность отношений, которые нельзя свести лишь к частным формам коммуникации и интеракции, и есть социальность, сопротивляющаяся всеобъемлющей визуализации отношений, визуализации жизни. Визуализированная социальность – это и есть *экономические* общества и сообщества, где экономика и производство оказываются совершенно обособленными друг от друга. Рынок для них обозначает не просто некую четко очерченную «сферу» и «среду», именуемую, в частности, товарообменом, но становится всеобщей и всеобъемлющей *стратегией экономики социального*. Эта экономия касается не мистифицированных проявлений коллективности и солидарности, она затрагивает сами структуры общества, которые связывают воедино социальные и экзистенциальные планы нашего существования.

Цитируемая литература

1. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Соцэкгиз, 1934.
2. Маркс К. Капитал. М.: Госполитиздат, 1953.
3. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. М.: Прогресс, 1991. С.157-158.
4. Кант И. Критика практического разума. М.: Чоро, 1994.
5. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Республика, 2000. С.103.
6. Нанси Ж.-Л. Сегодня. М.: Ad Marginem, 1999.
7. Фуко М. О трансгрессии // Танатография эроса. Жорж Батай и другие мыслители середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994.
8. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография эроса. Жорж Батай и другие мыслители середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994.
9. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С.66-71.
10. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С.93.
11. Зиммель Г. Философия труда. М.: Юрист, 1996. С.478