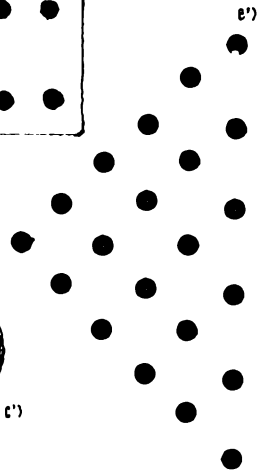
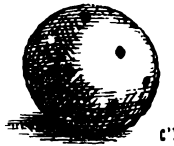
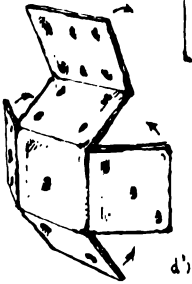
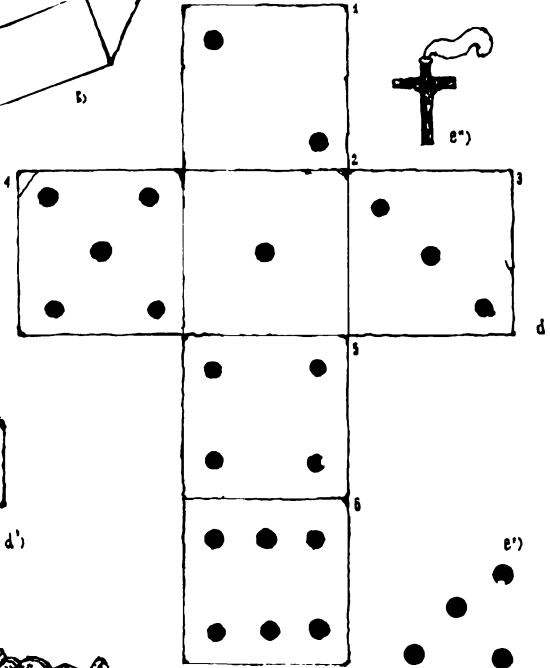
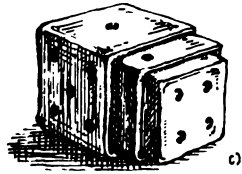
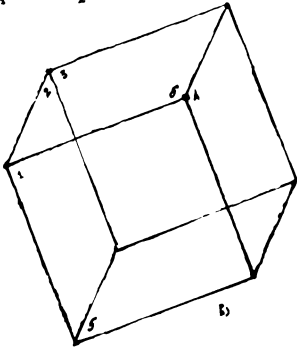




РИЧАРД РОРТИ

**СЛУЧАЙНОСТЬ
ИРОНИЯ
ИСОЛИДАРНОСТЬ**



ПИРАМИДА
БИБЛИОТЕКА ЖУРНАЛА "ЛОГОС"

РИЧАРД РОРТИ
СЛУЧАЙНОСТЬ
ИРОНИЯ
И СОЛИДАРНОСТЬ

МОСКВА

РУССКОЕ

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ
ОБЩЕСТВО

1996

Данное издание выпущено при поддержке издательства Центрально-Европейского университета (CEU Press) и Института "Открытое общество", и при содействии USIA

Перевод *И. Хестанова, Р. Хестанов*

Научный редактор *В. Целищев*

Издатель *В. Анашвили*

Оформление *А. Бондаренко*

Рорти Р.

Случайность, ирония и солидарность. / Перевод с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. — М.: Русское феноменологическое общество, 1996. — 282 с.

ISBN 5-7333-0494-4

© Cambridge University Press

© Русское феноменологическое общество

© "Гнозис"

Содержание

От переводчиков 6

Предисловие к русскому переводу 7

Предисловие 15

Введение 17

Часть I: Случайность

1. Случайность языка 22

2. Случайность самости 45

3. Случайность либерального сообщества 71

Часть II: Иронизм и теория

4. Приватная ирония и либеральная надежда 103

5. Самосозидание и причастность: Пруст, Ницше и Хайдеггер 130

6. От иронической теории к приватным аллюзиям: Деррида 160

Часть III: Жестокость и солидарность

7. Касбимский парикмахер: Набоков о жестокости 180

8. Последний интеллектуал в Европе: Оруэлл о жестокости 214

9. Солидарность 238

Приложения

Примечания 252

Р. Хестанов. *Утопическое экспериментирование Ричарда Рорти* 259

Указатель имен 277

От переводчиков

В представленной книге Ричард Рорти применяет ряд приемов, которые, даже при всем допустимом насилии над русским языком, не могут быть переведены с английского, но которые, тем не менее, существенны и помогают лучше понять позицию автора. Так например, Рорти употребляет местоимения женского рода там, где естественно ожидается мужской. Поэт, ироник, личность – «феминизированы» им. По отношению к ним употребляется только she. Местоимения мужского рода сохранены для метафизика, да и то не всегда, здесь чередуются he и she. Другой особенностью является «идиосинкразическое» употребление тире, разрывающее и структурирующее текст как некий рефрен или лейтмотив (как «some kind of correlated pattern in the game»). Насколько это было возможно, мы старались придерживаться при переводе этих стилистических особенностей текста. На протяжении всей книги private и public мы переводили одинаково (приватное/публичное, а не личное, частное, индивидуальное/общественное), чтобы сохранить единство терминологии, а также традиционное для либерализма различие между приватным и публичным. Перевод цитат из французских и немецких текстов дается соответственно по французским и немецким изданиям.

Хестанова И. В. перевод 5-7 глав.

Хестанов Р. З. перевод предисловий к русск. и англ. изданиям, 1-4, 8-9 глав, закл. статьи, примечаний.

Предисловие к русскому изданию книги «Случайность, ирония и солидарность»

Лучше всего эта книга читалась бы как протест против господствующих в современной философии кантианских предубеждений: как протест от имени юмианского натурализма, с одной стороны, и гегельянского историзма, с другой.

В книге «Философия и зеркало природы» (1979) я доказывал, что Кант был той фигурой, которая сделала так называемые «основные проблемы современной философии» каноническими, а также тем, кто сделал возможным (и, действительно, необходимым) становление философии особой, профессионализированной, академической дисциплиной. В этой книге я утверждал, что лучше всего можно было бы посмотреть на то, что Густав Бергман окрестил «лингвистическим поворотом» в современной философии, как на попытку вновь заявить о проблематике кантовской «Критики чистого разума» скорее с точки зрения языка, чем с точки зрения опыта. Я настаивал, что философы языка, такие как Виллард ван Орман Куайн, Уилфрид Селларс и Дональд Дэвидсон, теперь показали нам, как разделаться с этой проблематикой, покончив с тем, что Дэвидсон называет «различием между схемой и содержанием» (и тем самым с последними остатками кантовского различения между спонтанностью и рецептивностью).

В первых двух главах этой книги я развиваю дэвидсоновский, натуралистический подход к языку и сознанию, исходящий из допущения, что дарвинистское объяснение происхождения человека несовместимо с кантианским пониманием человеческого познания. Как я считаю теперь, аргументация этих глав могла бы быть усилена, если бы я привлек работы Ричарда Хокинса и Дэниэла Деннета, в особенности аналогии, которые они проводят между биологической эволюцией (которая зависит от случайности генных мутаций), и эволюцией культуры (которая зависит от мутаций того, что Хокинс и Деннет называют «*memes*» – грубо говоря, метафор, стереотипов и тому подобного).¹ Эти аналогии кажутся мне очень полезной поддержкой натуралистической критики Дэвидсона кантианских остатков в современной фило-

¹ Смотрите о подходе Деннета к самости как к «центру нарративного притяжения» в его *Consciousness Explained* и о его использовании понятия Хокинса «*meme*» в книге *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. К обсуждению первой книги я обращался в «Blunder around for a while», *London Review of Books*, November 21, 1991, pp. 3-6, и второй в «Cranes and Skyhooks», *Lingua Franca*, August 1995, pp. 62-66.

софии сознания и языка. Они также демонстрируют, как Юм (лишенный своего атомистического эмпиризма), и Гегель (лишенный своей идеалистической метафизики), могли бы объединиться против Канта.

Однако, начиная с третьей главы от протеста против наследия кантовской первой *Критики* я обращаюсь к протесту против наследия его работ о нравственности. Эта часть книги предлагает понимание нравственного прогресса не как постепенного преодоления эгоизма с помощью разума, а как постепенное расширение нашей способности симпатизировать и доверять. Отправляясь от утверждения, что знаком нравственного прогресса является понижение значимости (amount) жестокости, я доказываю, что главным инструментом такого понижения является воображение. Я рассматриваю воображение как способность ставить себя на место личностей непохожих и стремлюсь доказать, что скорее роман, чем проповедь и философский трактат, является тем литературным жанром, который лучше всего развивает эту способность. Я предлагаю интерпретации романов Набокова и Оруэлла, выражающие ужас перед жестокостью, который разделяют оба автора.

Я указываю, что в ходе этой попытки заменить кантианское понятие долженствования как центрального понятия нравственности, на юмовскую концепцию симпатии, мы избавляемся от различия между познанием, нравственностью и эстетикой, которое провел Кант. С прагматической, анти-репрезентативистской точки зрения на природу убеждений, которую я разделяю с Дьюи, убеждения и желания (и интенциональные состояния вообще), являются характеристиками (habits) действия. Поэтому, нет никакого смысла проводить разграничение между убеждениями по поводу фактов и убеждениями по поводу ценностей, разграничения того рода, которые привыкли проводить репрезентативисты. Именно поэтому, нет никакой надобности беспокоиться о том, где кончается научная попытка точной научной репрезентации мира и где начинается попытка изменения мира. Мы всегда пытаемся изменить мир, ибо все наши убеждения и желания составляют часть попытки придать такую форму окружающей среде, которая соответствовала нашим потребностям. Для прагматистов не может быть никакого напряжения между поиском истины и поиском счастья, ибо первый является просто разновидностью второго.

Я доказываю, что некоторые задачи, выдвинутые кантовским трояким различием, могут быть лучше представлены посредством двух других различений. Первое различение – между относительно не-противоречивым и относительно противоречивым:

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

между областями исследования, в которых существует общий консенсус относительно того, чему должен соответствовать критерий убеждений, и областями, где такого консенсуса нет. Второе, рассматриваемое на протяжении всей книги, различие между публичным и приватным: между сферами, где у нас есть обязательства договориться с другими людьми о том, какие убеждения и желания лучше всего иметь, и сферами, где мы свободны угождать только себе и никому другому.

В введении к этой книге я говорю о том, что пытаюсь представить, на что будет похожа интеллектуальная жизнь, если мы прекратим пытаться объединить свою борьбу за личное совершенство – нашу потребность, как формулирует ее Ницше, «стать тем, кем мы есть» – с нашими обязательствами перед другими. Один из примеров вреда, нанесенного этой попыткой объединения, представляет практика выбора между наукой и религией, которая казалась необходимой в XIX столетии. Одной из причин, почему Уильям Джеймс и Джон Дьюи первоначально развивали прагматистскую теорию истины, была необходимость доказать, что истинными убеждениями являются те, которые приводят к осуществлению наших целей, и что мы можем иметь столько же наборов убеждений, сколько у нас есть различных целей.

Это означает, что может быть нет необходимости выбирать между набором убеждений, позволяющих нам предсказывать и контролировать поведение нашей окружающей среды, и набором убеждений, позволяющих нам сохранять мужество и придающих смысл нашим усилиям. В частности, может быть нет никакой надобности выбирать между верой в Бога и верой в Дарвина, даже если и есть потребность очистить нашу веру в Бога, связав ее с особой космологией. Или, может быть нет никакой надобности выбирать между верой в Бога и утилитаристской этикой, хотя и есть потребность отвергнуть те элементы в традиционных религиях, которые предполагают, например, что бог предпочитает одну форму сексуального поведения другой и что его предпочтениям должны насаждаться, даже за счет человеческого счастья.

Очищенная, либерализированная версия религии, полученная в результате такого подхода, отрицается многими традиционно верующими как «вовсе не религия». Для Джеймса и Дьюи, однако, это была та форма религиозной веры, которую стоило бы иметь.²

² Более полно я рассматриваю позицию Джеймса и Дьюи относительно религиозной веры в: «Religious Belief, Intellectual Responsibility, and Romance» (in *The Cambridge Companion to William James*, ed. Ruth-Anna Putnam (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)).

Они не видели ничего плохого в совмещении религии и поэзии как способов личного совершенствования, вместо противопоставления религии науке как альтернативной попытке точно репрезентировать внутреннюю природу реальности. Они не соглашались с тем, что понимание поэзии как формы религии, либо религии как формы поэзии, порочила бы ту или другую.

Для большинства интеллектуалов XX века скорее именно поэзия, а не религия, служила главным средством к приватному совершенству. Одно из оснований для отказа от кантовского тройкого различения, упомянутого выше, сводится к тому, что оно порочит поэзию и литературу вообще, путем отнесения их к области, называемой «эстетическое». Я согласен с Дьюи и Хайдеггером, что эта область была одним из самых неудачных изобретений Канта. Я считаю одним из больших преимуществ прагматизма то, что он относится к искусству и литературе как к примерам того, что Хайдеггер называет «миро-разоблачением», а не как к областям культуры, которые должны подчиняться более «серьезным» предприятиям науки и нравственности. Многое из того, о чем я говорю в этой книге, нацелено на то, чтобы разобраться, как выглядят вещи, если литература и искусство рассматриваются как центральные по отношению к стремлению к частному совершенству и к нашей способности отзываться на нужды других людей. Мое видение утопии предполагает, что в качестве центральной сферы культуры, искусство и литература стали преемниками науки также, как наука (в XVIII и XIX веках) стала преемником религии. Для меня прагматистский, анти-репрезентативистский взгляд на науку – естественный результат юмовского натурализма, и на мой взгляд, этот натурализм в сочетании с гегелевским историцизмом привел Дьюи к созданию нового взгляда на нравственный и духовный прогресс человечества.

Этот прогресс достигает высшей точки не в философии, как думал Гегель, а в искусстве. Мне представляется, что Гегель и Кант воспринимали философию во многом слишком серьезно. Философия не является ни систематизирующей науки дисциплиной, ни средством духовных преобразований: она – лишь один из способов сглаживания напряжений между сферами культуры, показывающий, что эти напряжения менее значительные, чем предполагалось.

Ричард Порти

*Памяти шести либералов:
моих родителей и их родителей*

Agélastes [так называл Рабле тех, кто не смеется], безмыслие общих мест и кич – один и тот же трехглавый враг искусства, рожденного как эхо божественного смеха, того искусства, что сотворило пленительную воображаемую сферу, в которой никто не обладает истиной и каждый имеет право быть понятым. Эта воображаемая сфера терпимости родилась вместе с современной Европой, она – сам образ Европы, или, по крайней мере, наша мечта о Европе, многократно предаваемая мечта и, вопреки этому, достаточно сильная, чтобы объединить всех нас в братстве, далеко простирающемся за пределы маленького европейского континента. Но мы знаем, что мир, в котором уважают индивида (воображаемый мир романа и действительный европейский мир), хрупок и непрочен. ... Если кажется, что европейская культура сегодня находится под угрозой, если угроза изнутри и извне нависает над тем, что есть самого драгоценного в ней – ее уважение к индивиду, его оригинальному образу мысли и его права на неприкосновенную частную жизнь – тогда, я думаю, эта драгоценная сущность европейского духа сохранится, как в шкатулке, в пределах истории романа, в самой мудрости романа.

Милан Кундера, *Искусство романа*.

Предисловие

Эта книга основана на двух сериях лекций: на трех *Northcliffe Lectures*, прочитанных в University College в Лондоне в феврале 1986 г., и четырех *Clark Lectures* в Trinity College в Кембридже в феврале 1987 г. Слегка поправленные версии *Northcliffe Lectures* были опубликованы в *London Review of Books* весной 1986 года. Они были затем снова переработаны, чтобы войти в эту книгу в виде ее трех первых глав. Сокращенная версия седьмой главы о Набокове была представлена как *Belitt Lecture* в Bennington College и опубликована этим колледжем как *Bennington Chapbook on Literature*. Другие главы ранее не публиковались.

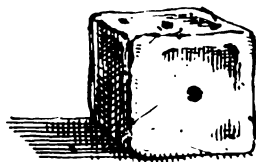
Местами эта книга скользит по довольно тонкому льду, особенно в тех отрывках, где я предлагаю спорные интерпретации авторов, которых я касаюсь лишь кратко. Особенно это справедливо относительно моей трактовки Пруста и Гегеля – авторов, о которых я надеюсь однажды написать более подробно. Но в других местах этой книги лед немного потолще. В примечаниях к этим частям я цитирую свои прежние работы о различных персонажах (например, о Дэвидсоне, Деннетте, Роулзе, Фрейде, Хайдеггере, Деррида, Фуко, Хабермаса), работы, которые, я надеюсь, подкрепят некоторые спорные положения, высказанные мною в этой книге. Большинство из процитированных отрывков будет перепечатано в двухтомном сборнике моих статей (предварительно озаглавленном *Objectivity, Truth, and Relativism* и *Essays on Heidegger and Others*), который готовится к публикации в Cambridge University Press.

Я очень признателен Карлу Миллеру, Lord Northcliffe Professor of English Literature в University College и главному редактору *London Review of Books* за его приглашение прочитать лекции в University College, а также за его поддержку и консультацию. В равной мере я признателен директору и членам совета Trinity College, за их приглашение прочитать *Clark Lectures* и за их щедрое гостеприимство во время моего посещения Кембриджа. Я очень признателен трем учреждениям, которые предоставили мне возможность подготовить эти лекции: John D. and Catherine T. MacArthur Foundation, Center of Advanced Study of the University of Virginia и Wissenschaftskolleg zu Berlin. Стипендия MacArthur Fellowship, которой я располагал с 1981 по 1986 гг., позволила расширить круг моего чтения и письма. Директор Center for Advanced Study Дек-

ПРЕДИСЛОВИЕ

стер Уайтхед позволил мне организовать преподавание таким образом, чтобы максимально использовать возможности, которые предоставляет MacArthur Fellowship. Терпеливые и всегда готовые помочь сотрудники Wissenschaftskolleg – без сомнения, самая стимулирующая среда для ученых, которая когда-либо была создана, – сделали мое пребывание там в 1986-1987 гг. и продуктивным, и приятным.

Как только я переработал и дополнил эти две серии лекций, постепенно придавая форму настоящей книге, я получил критические и полезные комментарии от друзей, любезно пожертвовавших своим временем, чтобы прочитать все растущую грудку рукописей или их часть. Джеффри Стоут, Дэвид Бромвич и Бэрри Аллен спасли меня от многих грубых ошибок и сделали множество полезных предложений. Константин Коленда предложил мне радикально другой порядок тем. Чарльз Гвиньон, Дэвид Хайлей и Майкл Левинсон сделали ряд полезных советов непосредственно перед сдачей рукописи в издательство. Я благодарю их всех. Я благодарен также Юсебиа Истес, Лайеллу Ашеру и Мередит Гармон за секретарскую и редакторскую помощь, а также Нэнси Ландау за внимательный просмотр рукописи. Джереми Майнотт и Тереза Мур из Cambridge University Press всегда помогали и приободряли меня.



случайность



Введение

Стремление объединить публичное и приватное находится в основе как попытки Платона ответить на вопрос «Почему выгодно быть справедливым?», так и христианского убеждения, что совершенство самореализации может быть достигнуто в служении другим. Подобные метафизические или теологические попытки объединить стремление к совершенству с чувством общности требуют от нас познания общей человеческой природы. Они требуют от нас веры в то, что самым важным для каждого из нас является то общее, что мы разделяем с другими, что источники частного самоосуществления и человеческой солидарности одни и те же. Скептики вроде Ницше утверждали, что метафизика и теология совершенно явно пытаются изобразить альтруизм более разумным, чем он есть на самом деле. Тем не менее, характерно, что такие скептики чаще всего имеют свои собственные теории о человеческой природе. Они также утверждают, что есть нечто общее у всех человеческих существ – например, воля к власти или либидоидные импульсы. Суть их утверждений состоит в том, что на «глубочайшем» уровне самости *нет* чувства человеческой солидарности, что это чувство лишь артефакт человеческой социализации. Таким образом, эти скептики становятся антисоциальными. Они отворачиваются от самой идеи сообщества более обширного, чем крошечный кружок посвященных.

Однако с появлением Гегеля историцистски ориентированные мыслители попробовали выйти за пределы этого привычного размежевания. Они отвергли существование таких сущностей как «человеческая природа» или «глубинное основание самости». Их стратегия заключалась в настойчивом утверждении, что социализацией и, таким образом, историческими обстоятельствами определяется все (*goes all the way down*) – что нет ничего «под» социализацией или чего-то первичного по отношению к истории, что определяло бы человеческое. Такие авторы говорят нам, что вопрос «Что значит быть человеком?» должен быть заменен на вопросы типа «Что значит жить в богатом демократическом обществе XX века?» и «Как может член такого общества быть чем-то более, чем просто исполнителем роли, разыгрываемой по заранее написанному сценарию?» Этот историцистский поворот помог нам освободиться, постепенно, но ос-

новательно, от теологии и метафизики – от искушения искать избавления от времени и случая. Он помог нам заменить Истину на Свободу как задачу мышления и социального прогресса. Но даже после того, как эта замена состоялась, старая напряженность между приватным и публичным сохранилась. Историчисты, у которых доминирует желание самосозидания, частной автономии (например, Хайдеггер и Фуко), до сих пор склонны рассматривать социализацию так же, как рассматривал ее Ницше, – как антитезу чему-то, скрытому глубоко внутри нас. Историчисты, у которых доминирует желание более справедливого и свободного человеческого сообщества (например, Дьюи и Хабермас), по-прежнему склонны рассматривать желание частного совершенства как желание, зараженное «иррационализмом» и «эстетизмом». В этой книге предпринимается попытка воздать должное обеим группам историчистски ориентированных мыслителей. Для меня важно, чтобы мы не пытались выбрать между ними, но, скорее, придали бы им одинаковый вес, а затем использовали бы их в различных целях. Такие авторы, как Киркегор, Ницше, Бодлер, Пруст, Хайдеггер и Набоков полезны как примеры, как иллюстрации того, чем может быть частное совершенство, – самосозидающая, автономная человеческая жизнь. Такие авторы, как Маркс, Милль, Дьюи, Хабермас и Роулз являются, скорее, согражданами, чем примерами (*exemplars*). Они вовлечены в совместное социальное усилие – усилие сделать наши практики и институты более справедливыми и менее жестокими. Мы лишь в том случае считали бы эти две группы авторов *противоположными* друг другу, если думали бы, что более всесторонняя философская перспектива позволит нам удержать в едином взгляде самосозидание и справедливость, частное совершенство и человеческую солидарность.

Ни в философии, ни в любой другой теоретической дисциплине не существует такого способа, который когда-либо позволил бы нам это сделать. Самое большее, что можно сделать для сближения двух этих поисков, – считать целью справедливого и свободного общества дозволение своим гражданам быть столь приватными (*privatistic*), «иррациональными» и эстетствующими, сколь им нравится, и столько, сколько позволяет им собственное время, не причиняя, однако, вреда другим и не используя ресурсов, в которых нуждаются те, у кого в распоряжении меньше преимуществ. Для осуществления этой практической задачи нужны практические мероприятия. Но на уровне теории невозможно связать воедино самосозидание и справедливость. Словарь самосозидания обязательно приватен, он не разделяется с другими и не подходит для дискуссии. Словарь справедливости обяза-

тельно публичен, он разделяется с другими и является посредником в дискуссии.

Если бы мы смирились с тем, что никакая теория о природе Человека, Общества или Рациональности или о чем-то еще, не сможет синтезировать Ницше и Маркса или Хайдеггера и Хайбермаса, тогда мы смогли бы представить себе отношение между пишущими об автономии и пишущими о справедливости наподобие отношения между двумя видами инструментов, так же мало нуждающимися в синтезе, как, например, малярная кисть и лом. Один тип писателя помогает нам понять, что общественные добродетели – отнюдь не единственные добродетели, и что некоторым людям удалось вос-создать самих себя. Благодаря этому, мы начинаем осознавать нашу собственную полу-артикулированную потребность стать новой личностью, для описания которой у нас все еще не хватает слов. Другой тип писателя напоминает нам о несостоятельности наших институтов и практик, для того чтобы мы могли жить в соответствии с убеждениями, которые нам уже переданы сообществом (*public*), и разделяемым с другими словарем нашей повседневной жизни. Один говорит нам, что мы не должны говорить лишь на языке племени (*tribe*), что мы вправе найти свои собственные слова, что мы в праве взять на себя ответственность за их поиск. Другой говорит нам, что такая ответственность – не единственное, чем мы обладаем. Обе стороны правы, но нет никакой возможности заставить их говорить на одном языке.

В книге делается попытка показать, что получится, если мы отбросим требование теории, которая объединяет публичное и приватное, и удовлетворимся рассмотрением требований самозидания и человеческой солидарности как равноценных, но, тем не менее, никогда не соизмеримых. В этой книге дается набросок одного персонажа, которого я назвал «либеральным ироником». Я позаимствовал определение «либерала» у Юдит Шкляр, которая говорит, что либералы это люди, считающие, что самое худшее – это быть жестоким. Я использую слово «ироник» для обозначения людей, готовых примириться со случайностью своих, его или ее, самых главных убеждений и желаний, – тех, кто является историцистом и номиналистом в достаточной мере, чтобы отказаться от мысли, что эти главные убеждения и желания соотносятся с чем-то за пределами досягаемости времени и случая. Либеральные ироники – это люди, которые, помимо этих необосновываемых желаний, имеют свою собственную надежду на то, что страдание будет сведено к минимуму, что унижение одних людей другими можно прекратить.

У либеральных ироников нет ответа на вопрос: «Почему не быть жестоким?»; нет никакого теоретически некругового обоснования для убеждения в том, что жестокость ужасна. Нет также ответа на вопрос: «Как решить, когда следует бороться против несправедливости, а когда следует отдать предпочтение частным проектам самозидания?» Этот вопрос поражает либеральных ироников своей безнадежностью в той же степени, сколь и вопросы «Верно ли будет подвергнуть n -ое число невинных пытке, чтобы спасти $m \times n$ других невинных? Если да, то какова подлинная ценность n и m ?» или вопрос «Когда можно отдавать предпочтение членам своей семьи или своего сообщества перед другими, случайно выбранными человеческими существами?» Всякий, кто считает, что существуют хорошо обоснованные теоретические ответы на подобного рода вопросы, алгоритмы для разрешения нравственных дилемм подобного рода, по-прежнему остается в сущности теологом или метафизиком. Он верит в порядок вне случая и времени, который определяет суть человеческого существования, а также устанавливает иерархию долженствований.

Иронические интеллектуалы, не верящие в существование такого порядка, представляют собой незначительное меньшинство (даже в богатых, счастливых и образованных демократических странах) по сравнению с теми, кто убежден, что такой порядок *должен* существовать. Большинство неинтеллектуалов все еще привержены каким-либо формам религиозной веры или рационализма Просвещения. Поэтому иронизм часто выглядит принципиально враждебным не только демократии, но и человеческой солидарности – солидарности с большей частью человечества, со всеми теми, кто убежден, что такой порядок должен существовать. Но не в этом дело. Враждебность к особой исторически обусловленной и возможно переходной форме солидарности не является враждебностью к солидарности как таковой. Одна из моих целей в этой книге – предложить возможность либеральной утопии, в которой иронизм в определенном смысле был бы универсален. Постметафизическая культура мне кажется не более невозможной, чем культура пострелигиозная, и видится в равной степени желательной.

В моей утопии, человеческая солидарность рассматривается не как факт, который признается благодаря устранению предрассудков или проникновению в скрытые до сих пор глубины, но как цель, которую следует достичь. Солидарность достижима не через исследование, а через воображение, через мысленную способность видеть в чуждых нам людях товарищей по несчастью. Солидарность не раскрывается рефлексией, но создается. Она

ВВЕДЕНИЕ

созидается повышением нашей чувствительности к определенным подробностям боли и унижения других, незнакомых нам людей. Подобное повышение чувствительности делает трудной маргинализацию людей, отличающихся от нас по своему строю мысли: «Они не чувствуют этого так, как чувствовали бы *мы*», или «Всегда должно существовать страдание, почему же не страдать и *им?*»

Процесс, в ходе которого мы начинаем постепенно рассматривать другие человеческие существа как «нас», а не как «их», зависит от тщательного описания того, каковы чуждые нам люди, и от переописания того, каковы мы сами. Эта задача не для теории, а для таких жанров как этнография, журналистский репортаж, сборник комиксов, документальная драма (*docudrama*) и в особенности такого жанра, как роман. Художественная литература вроде Диккенса, Олив Шрайнер или Ричарда Райта сообщает нам о подробностях переносимых людьми страданий, которые раньше не привлекали нашего внимания. Романы таких писателей, как Шодерло де Лакло, Генри Джеймса или Набокова, дают нам представление о том, на какую жестокость способны мы сами, и позволяют нам тем самым переписать самих себя. Именно поэтому роман, фильм и телепередача постепенно и основательно заменили проповедь и трактат в качестве основных средств нравственного изменения и прогресса.

В моей либеральной утопии эта замена могла бы найти определенного рода признание, которого она была лишена до сих пор. Это признание стало бы частью общего поворота от теории к нарративу. Такой поворот стал бы символом нашего отказа от попыток ухватить все стороны нашей жизни единым взглядом, описать их единственным словарем. Это было бы равносильно признанию того, что в первой главе я называю «случайностью языка», – того факта, что нет никакого способа выйти за пределы разнообразных словарей, которые мы выработали, и найти метасловарь, который каким-то образом принял бы во внимание *все возможные* словари, все возможные способы суждения и чувства. Историчистская и номиналистская культура, разновидность которой я рассматриваю, покоилась бы вместо этого на нарративах, связывающих настоящее, с одной стороны, с прошлым, а с другой стороны, с утопическим будущим. Еще важнее то, что она видела бы в воплощении утопий и в рассмотрении еще не реализованных утопий бесконечный процесс – бесконечно расширяющуюся реализацию Свободы, а не конвергентное движение к уже существующей Истине.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
СЛУЧАЙНОСТЬ

1

Случайность языка

Около двухсот лет тому назад представление о том, что истина создается, а не открывается, стало завоевывать воображение Европы. Французская Революция показала, что весь словарь социальных отношений и весь спектр социальных институтов можно заменить почти в один день. Этот прецедент сделал утопическую политику в среде интеллектуалов скорее правилом, чем исключением. Утопическая политика оставляет в стороне вопросы как о Божьей воле, так и о природе человека, и мечтает о создании до сих пор не известной формы общества.

Почти в то же самое время романтические поэты показали, что случается, если искусство больше мыслится не как имитация, но скорее как само-созидание художника. Поэты требовали для искусства того места, которое традиционно занимали религия и философия и которого Просвещение требовало для науки. Прецедент, созданный романтиками, придал сразу убедительность их требованию. Действительная роль романов, поэм, пьес, картин, скульптур и архитектурных сооружений в социальных движениях последних ста пятидесяти лет придали им еще большую убедительность.

С тех пор эти две тенденции объединили свои силы и достигли культурной гегемонии. Что же касается современных интеллектуалов, то для них вопросы о целях, противопоставленных средствам, — о том, как придать смысл собственной жизни или своему сообществу, — являются вопросами искусства или политики, или того и другого вместе, но не религии, философии или науки. Это развитие привело к расколу внутри философии. Некоторые философы сохранили верность Просвещению и продолжают отождествлять себя с делом науки. Они считают, что старая борьба между наукой и религией, разумом и безумием, все еще длится, но приняла форму борьбы разума со всеми теми силами в культуре, которые считают, что истина создается, а не открывается. Эти философы принимают науку за парадигму человеческой деятельности и настаивают на том, что естественные науки ско-

рее открывают, чем делают истину. «Делание истины» для них просто метафорическая и вводящая заблуждение фраза. Они думают, что политика и искусство – это сферы, где нет места «истине». Другие философы, сознавая, что мир, как он описан физическими науками, не дает уроков нравственности и не предлагает никакого духовного утешения, пришли к выводу, что наука не больше, чем служанка технологии. Эти философы видят себя в одном ряду с политическим утопистом и художником-новатором.

В то время как первая группа философов противопоставляет «строгий научный факт» «субъективному», или «метафоре», вторая смотрит на науку как на еще один вид человеческой деятельности, а не как на место, где люди сталкиваются с «жесткой», нечеловеческой реальностью. Согласно этой точке зрения, великие ученые открывают новые описания мира, которые полезны для предсказания и контроля того, что может случиться, тогда как поэты и политические мыслители дают другие его описания, пригодные для иных целей. Но бессмысленно полагать, что *какое-либо* из этих описаний является точной репрезентацией того, мира каков он сам по себе. Для этих философов сама идея подобной репрезентации лишена смысла.

Если бы первая группа философов, героем которых является естествоиспытатель, всегда была единственной, то вероятно, никогда не было бы автономной дисциплины под именем «философия», дисциплины, столь же отличающейся от наук, сколь она отлична и от теологии или искусства. В качестве таковой дисциплины философия существует не более двухсот лет. Своим существованием она обязана попыткам немецких идеалистов поставить науки на свое место и придать ясный смысл смутному представлению о том, что люди скорее создают, чем находят истину. Кант хотел препоручить науке область истины второго порядка – истины о феноменальном мире. Гегель хотел мыслить естественные науки как описание духа, который еще не полностью осознал свою собственную духовную природу и, тем самым, хотел возвысить ту разновидность истины, которой поэт и политический революционер придает статус первостепенной.

Однако немецкий идеализм оказался кратковременным и неудовлетворительным компромиссом. Ибо Кант и Гегель лишь наполовину отказались от мысли, что истина находится «там, во вне» (*out there*). Им хотелось взглянуть на мир эмпирической науки как на мир сделанный, на материю как на произведение духа или как на дух, недостаточно сознающий свою духовную природу. Но они упорно держались за представление, что мыш-

ление, дух, глубины человеческой самости обладают внутренней природой, которая может быть познана особой неэмпирической сверхнаукой по имени философия. Это означало, что была создана лишь половина истины, ее основание (*bottom*), относящаяся к науке. Истина более высокого порядка, истина духа, область философии, по-прежнему оставалась предметом открытия, а не творения.

Требовалось именно то, чего не могли себе представить идеалисты, – отказаться от самой идеи чего-то, будь то мышление или материя, самость или мир, обладающего выражаемой и репрезентируемой имманентной природой. Идеалисты спутали представление о том, что ничто не имеет такой природы, с представлением, что пространство и время не реальны, и что поэтому человеческие существа являются причиной существования пространственно-временного мира.

Мы должны различать утверждения о внеположенности мира от утверждений о внеположенности истины. Сказать, что мир находится там, вовне, что он не наше творение, значит, в соответствии со здравым смыслом, сказать, что большинство вещей в пространстве и времени являются следствиями причин, которые не относятся к человеческим ментальным состояниям. Заявить, что истина не там, вовне, значит просто сказать, что там, где нет предложений, нет и истины, что предложения – это элементы человеческих языков, и что человеческие языки являются человеческими творениями.

Истина не может находиться там, вовне, не может существовать независимо от человеческого духа (*mind*), поскольку так существовать или находиться по ту сторону предложения не могут. Мир находится по ту сторону, но описания мира – нет. Только они могут быть истинными или ложными. Собственно же мир, лишенный описывающей активности людей, не может быть ни истинным, ни ложным.

Допущение, что истина так же, как и мир, находится по ту сторону, является наследием эпохи, когда мир рассматривался как творение существа, обладающего своим собственным языком. Если мы перестанем пытаться наполнить смыслом представление о таком нечеловеческом языке, тогда у нас не будет искушения путать тот трюизм, что мир может быть причиной того, что мы правильно считаем предложение истинным, с утверждением, что сам мир по своей инициативе разбился на оформленные в предложения осколки, которые называются «фактами». Но если придерживаться понятия об самодостаточных (*self-subsistent*) фактах, тогда будет очень просто начать писать слово «истина» с

большой буквы и относиться к нему как к чему-то тождественному либо Богу, либо миру, как божественному проекту. Тогда можно будет сказать, например, что Истина велика и что она восторжествует.

Такой путанице способствует концентрация внимания на единичных предложениях, а не на словаре в целом. Ибо мы часто позволяем миру разрешать исход соревнования между альтернативными предложениями (например, между «выиграл красный» и «выиграл черный», или между «Это сделал дворецкий» и «Это сделал врач»). Очень просто в таких случаях отождествить факт, что мир содержит в себе причины того, почему мы считаем наше убеждение оправданным, с утверждением, что некоторое нелингвистическое состояние мира само по себе является образцом (*example*) истины, или что такое состояние «делает истинным убеждение», которое ему «соответствует». Но это будет не так просто, если мы от индивидуальных предложений обратимся к словарям как целостностям. Если мы сопоставим примеры альтернативных языковых игр – словарь политиков древних Афин со словарем Джефферсона, этический (*moral*) словарь Св. Павла со словарем Фрейда, жаргон Ньютона с жаргоном Аристотеля, идиому Блейка с идиомой Драйдена, – тогда нам будет трудно представить, что сам мир делает один из этих словарей лучше другого, что мир выбирает между ними. Если понятие «описание мира» сдвигается с уровня предложений, регулируемых в пределах языковых игр каким-либо критерием, на уровень языковых игр как целостностей, игр, между которыми мы не выбираем в соответствии с критерием, тогда представление о том, что мир решает, какое из описаний является истинным, не может больше обладать ясным смыслом. Тогда едва ли возможно представить себе, что этот словарь каким-то образом уже находится там, в мире, ожидая, когда мы его откроем. Внимание (подобное тому, которое поощрялось такими историками мысли как Т. Кун и К. Скиннер) к словарям, с помощью которых формулируются предложения, а не к индивидуальным предложениям, заставляет нас осознать, например, что если ньютоновский словарь позволяет нам предсказывать события в мире лучше, чем словарь Аристотеля, то это еще не значит, что мир говорит на языке Ньютона.

Мир не говорит. Говорим только мы. Мир может – раз мы уже запрограммировали себя языком – вынудить нас придерживаться мнений. Но он не может предложить язык, на котором нам говорить. Это могут сделать только другие люди. Признание того, что мир не говорит нам, какой языковой игры придерживаться, не должно приводить нас, однако, к заключению о том, что реше-

ние, какую же игру разыгрывать, является произвольным или что это решение выражает нечто, что в глубине нас. Мораль не в том, чтобы объективный критерий выбора словаря заменить субъективным, разум – волей или чувством. Скорее, понятия критерия и выбора (в том числе и «произвольного») уже не рассматриваются, когда приходит время для смены одной языковой игры на другую. Европа не *решала* – принимать ли идиому романтической поэзии или социалистических политиков или галилеевской механики. Такого рода сдвиг был актом воли не более, чем результатом полемики. Скорее, Европа постепенно теряла привычку использовать определенные слова и постепенно приобретала привычку использовать другие.

Как показал Кун в «Коперниканской революции», мы не решали на основании каких-то наблюдений в телескоп, или на основании чего бы то ни было еще, что Земля не является центром Вселенной, что макроскопическое поведение может быть объяснено на основе движения микроструктур, или что предсказание и контроль должны быть главной целью научного теоретизирования. Скорее всего, после ста лет нескончаемой неразберихи, европейцы обнаружили, что они говорят таким способом, который допускает как само собой разумеющееся эти взаимосвязанные тезисы. Культурное изменение такого значительного порядка не является результатом приложения критерия (или «произвольного решения»), как и случаи, когда люди становятся теистами или атеистами или меняют одну супругу или компанию друзей на другую, не являются результатом приложения какого-либо критерия или *actes gratuits*. Если речь идет о подобного рода решениях, нам не следует искать критериев ни внутри себя, ни в мире.

Искушение искать критерии является разновидностью более общего искушения мыслить мир или человеческую самость такими, как если бы они обладали внутренней природой, сущностью. Другими словами, оно является результатом искушения отдать предпочтение какому-то одному языку перед множеством других языков, с помощью которых мы обычно описываем мир или себя. Пока мы считаем, что есть некоторые отношения вроде «соответствие миру» или «выражение подлинной природы самости», которыми могут обладать или не обладать словари-как-целостности, мы будем продолжать традиционный философский поиск критерия, который подсказал бы нам, какие же словари обладают этим желательным свойством. Но если бы мы смогли когда-нибудь примириться с мыслью о том, что основная часть реальности безразлична к нашим описаниям, и что человеческая

самость создается не столько адекватностью или неадекватностью своей выраженности в словаре, сколько через использование словаря, тогда бы мы, наконец, усвоили, что же было истинного в романтической идее о создаваемой, а не обнаруживаемой истине. В этом утверждении верно именно то, что *языки* делаются, а не находятся, и что истина является свойством лингвистических формообразований, предложений.¹

Переописав то, к чему, на мой взгляд, стремились поэты и революционеры двести лет назад, можно было бы обобщить все сказанное мною выше. В конце XVIII века мелькнула догадка, что посредством переописания всему можно придать вид хорошего или дурного, важного или неважного, полезного или бесполезного. То, что Гегель описывает как процесс постепенного самосознания духом своей внутренней природы, лучше описывается как процесс убыстряющейся смены европейских лингвистических практик. Феномен, описываемый Гегелем, состоит в том, что все больше и больше людей предлагают более радикальные переописания большего, чем когда-либо прежде, количества вещей, что молодые люди проходят полдюжины гештальт-переключений, прежде чем достичь взрослого состояния. Утверждая воображение, а не разум в качестве центральной человеческой способности, романтики выразили осознание того, что главным инструментом культурного изменения является скорее талант к разнообразной речи, чем умение аргументировать. То, что почувствовали политические утописты после Французской революции, заключалось не в том, что неизменная, под-лежащая (*substratal*) человеческая природа подавлена «неестественными» или «иррациональными» социальными институтами, а скорее в том, что изменение языков и других социальных практик может производить ~~таких~~ людей, которые до сих пор не существовали. Немецких идеалистов, французских революционеров и поэтов-

¹ Я не могу предложить критерия индивидуации для различных языков или словарей, но не уверен, что мы в нем нуждаемся. Философы в течение длительного времени использовали такие фразы как «в языке L», особенно не беспокоясь ни о том, как можно сказать, где кончается один естественный язык и где начинается другой, ни о том, «когда научный словарь XVI века» заканчивается, и начинается «словарь Новой Науки». Грубо говоря, разрыв такого рода имеет место тогда, когда, говоря о географических или хронологических различиях, мы начинаем использовать не столько «объяснение», сколько «перевод». Так будет случаться всякий раз, когда мы сочтем более удобным цитировать слова, а не использовать их – выдвигать на первый план различие между двумя системами человеческих практик, выделяя вычками элементы этих практик.

романтиков объединяло смутное ощущение, что люди, язык которых изменился таким образом, что они больше не говорят о себе как о существах, ответственных пред нечеловеческими силами, превратятся в силу этого в новый вид человеческих существ.

Трудность, предстающая перед таким философом, который как и я, симпатизирует этому предположению, – перед тем, кто считает себя союзником поэта, а не физика – состоит в том, чтобы избежать намека на то, что это предположение что-то верно схватывает, что мой способ философствования соответствует тому, каковы вещи на самом деле. Ибо разговор о соответствии снова возвращает нас прямо к представлению, от которого хотят отделаться философы моего направления, к представлению, что мир или самость обладают имманентной природой. С нашей точки зрения, объяснение успеха науки или желательности политического либерализма, использующее слова «соответствие миру» или «выражение человеческой природы», походит на объяснение, что опиум усыпляет благодаря своей снотворной силе. Заявить, что словарь Фрейда правильно схватывает истину о человеческой природе, а словарь Ньютона ухватывает истину о небесах – еще не значит объяснить что-то. Это просто пустой комплимент, которым традиционно платят писателям, новый жаргон которых пригодился нам. Сказать, что не существует такой вещи как внутренняя природа, не означает, что внутренняя природа реальности оказалась, к нашему удивлению, внешней. Это означает, что нам лучше не использовать термин «внутренняя природа», что ценность этого выражения не стоит тех затруднений, которые с ним связаны. Когда мы говорим, что нужно покончить с представлением об истине там, вовне, которая ожидается, когда же мы ее откроем, мы вовсе не говорим об открытии, что там, вовне нет никакой истины.² Мы говорим лишь, что нашим целям в большей мере отвечало бы, если бы мы перестали считать истину чем-то, находящимся в глубине, темой философского интереса, а термин «истинное» – заслуживающим «анали-

² Ницше вызвал большую путаницу тем, что из высказывания «истина – не вопрос о соответствии реальности» он вывел заключение «то, что мы называем истиной, является лишь полезной ложью». Сходную путаницу время от времени можно обнаружить и у Деррида: из «нет такой реальности, которую надеются найти метафизики» он выводит заключение, что «то, что мы называем 'реальным', в действительности не реально». Из-за такой путаницы Ницше и Деррида вызывают упреки в само-референциальной противоречивости – упреки в том, что они сами претендуют знать то, чего, как они утверждают, нельзя знать.

за». «Природа истины» – тема невыгодная, сходная в этом отношении с «природой человека» или «природой Бога» и отличная от «природы позитрона» или «природы эдиповой фиксации». Но это утверждение об относительно малой выгодности является, со своей стороны, просто рекомендацией: нам следует просто меньше *говорить* на эти темы и смотреть как далеко мы продвинемся.

С точки зрения философии, которую я предлагаю, философам не следует искать аргументов против, например, теории истины как соответствия или против представления об «внутренней природе реальности». Затруднение, связанное с аргументами против использования привычного и освященного временем словаря, возникает из ожидания, что аргументы будут формулироваться в терминах именно этого словаря. Ожидается, что они покажут, что центральные элементы в этом словаре «несоответствуют своим собственным терминам», или что они «деконструируют сами себя». Но это *никогда* не может быть показано. Всякий аргумент в пользу того, что наше привычное использование привычного термина непоследовательно, или пусто, или запутано, или неясно, или «просто метафорично» непременно будет неубедительным и спорным. Ибо подобное употребление термина относится, в конце концов, к парадигме связной, значимой и буквальной речи. Такие аргументы всегда паразитируют на утверждениях о достижимости лучшего словаря или являются сокращенным представлением этого аргумента. Интересная философия редко бывает проверкой *за* и *против* тезиса. Обычно, явно или неявно, она бывает соперничеством между окрепшим словарем, ставшим помехой, и словарем, еще наполовину образованным, который смутно обещает большие вещи.

Этот второй «метод» философии – «метод» утопических политиков и революционной науки (в противоположность парламентарным политикам и нормальной науке). Этот метод состоит в новом переописании множества вещей, до тех пор пока не будет создан образец лингвистического поведения, который будет соблазнять подрастающие поколения выбрать его, заставляя их тем самым искать новые подходящие формы нелингвистического поведения, например, усвоение нового научного аппарата или новых социальных институтов. Такого рода философия не работает поэтапно, анализируя понятие за понятием, или проверяя тезис за тезисом. Скорее она работает холлистически и прагматически. Она говорит, например, так: «попробуем мыслить это так-то» или, более конкретно, «попробуем игнорировать явно бесполезные традиционные вопросы, заменяя их новыми и, по

возможности, более интересными вопросами». Она не претендует иметь лучшего кандидата на создание тех же самых старых вещей, которые делались нами, когда мы говорили по-старому. Скорее, она предполагает, что нам, возможно, вдруг захочется прекратить их делать и заняться чем-то другим. Но она не доказывает этого предположения на основе предшествующего критерия, присущего старой и новой языковой игре. Ибо подобного критерия просто не будет, если новый язык действительно нов.

В соответствии со своими собственными предпосылками, я не собираюсь предлагать аргументов против словаря, который я хочу заменить. Вместо этого, я попытаюсь сделать более привлекательным словарь, к которому расположен, демонстрируя, как он может быть использован при описании разнообразных тем. Вернее, в этой главе я буду описывать деятельность Дональда Дэвидсона в философии языка как проявление готовности проститься с мыслью о «внутренней природе», готовности предстать перед *случайностью* языка, который мы используем. В последующих главах я попробую показать, как признание этой случайности приводит к признанию случайного характера совести (*conscience*), и как оба этих признания приводят к взгляду на интеллектуальный и нравственный прогресс как на историю полезных метафор, а не как на историю понимания, каковы же вещи на самом деле.

В этой первой главе я начну с философии языка, поскольку мне хочется разобрать следствия своих утверждений о том, что только предложения могут быть истинными и что человеческие существа создают истины в процессе создания языков, в которых выражаются предложения. Я сосредоточусь на творчестве Дэвидсона, поскольку как философ он сделал больше всех в исследовании этих следствий.³ Дэвидсон связывает истину с усвоением языка и метафор, чтобы сконструировать первое систематическое учение о языке, которое *полностью* порывает с представлением о нем как о чем-то, что может быть адекватным или неадекватным миру или самости. Он избавляется от представления со-

³ Я должен заметить, что Дэвидсон не может нести ответственности ни за мои интерпретации его взглядов, ни за те оценки, которые я экстраполирую из них. Пространное изложение этой интерпретации см. в «Pragmatism, Davidson, and Truth» in Ernest LePore, ed., *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Oxford: Blackwell, 1984). О реакции Дэвидсона на эту интерпретацию см. Davidson D., «After-thoughts» к «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», in Alan Malachowski, *Reading Rorty* (Oxford: Blackwell).

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. СЛУЧАЙНОСТЬ

гласно которому, язык является *посредником* (*medium*) – посредником репрезентации или выражения.

Я могу пояснить, что подразумеваю под термином посредник указав, что традиционный взгляд на человеческую ситуацию рисует такой образ людей, в соответствии с которым, они представляют собой не просто сеть убеждений и желаний, а сущие, *обладающие* такими убеждениями и желаниями. Традиционная точка зрения заключается в том, что существует ядро самости, которое может рассматривать, выбирать, использовать и выражать себя через эти верования и желания. Далее, эти верования и желания могут подвергаться критике не просто относительно своей способности согласовываться друг с другом, но относительно чего-то внешнего сети, внутри которой они находятся. Согласно такому взгляду, убеждения можно критиковать, поскольку они не соответствуют реальности. Желания подлежат критике, так как они не отвечают сущностной природе человеческой самости – потому что они «иррациональны» или «неестественны». Таким образом, по одну сторону этой сети убеждений и желаний мы имеем образ сущностного ядра самости, а по другую сторону – реальность. В соответствии с такой картиной, эта сеть является таким продуктом взаимодействия обеих сторон, при котором, альтернативным образом, либо одна выражается, либо другая репрезентируется. Это тот традиционный субъект-объектный образ, который безуспешно пытался заменить идеализм, который Ницше, Хайдеггер, Деррида, Гудмэн, Селларс, Патнэм, Дэвидсон и другие пытались заменить и не впасть при этом в идеалистические парадоксы.

Одна фаза этих усилий сводилась к попытке заменить «дух» или «сознание» на «язык», т. е. заменялся посредник, формирующий убеждения и желания, третий посредующий элемент между самостью и миром. Это обращение к языку понималось как прогрессивное, натурализирующее движение. Такое впечатление возникло, поскольку казалось, что проще представить каузальное объяснение эволюционному появлению организмов, использующих язык, чем метафизическому возникновению сознания из не-сознания. Но само по себе это замещение неэффективно. Ибо если мы придерживаемся образа (*picture*) языка как медиума, находящегося между самостью и нечеловеческой реальностью, с которой самость стремится сблизиться, то мы не сделали никакого прогресса. Мы все еще используем субъектно-объектную картину и наталкиваемся на вопросы о скептицизме, идеализме и реализме. Ибо, мы по-прежнему можем ставить такие же вопросы о языке, какие ставили о сознании.

Это такие вопросы, как: «Связывает ли этот посредник самость и реальность, или же держит их порознь?», «Следует ли рассматривать его в первую очередь как посредника выражения – артикуляции того, что находится в глубине самости? Или же, нам следует видеть в нем в первую очередь посредника репрезентации, показывающей самости, что простирается за ее пределами?» Идеалистические теории познания и романтические представления о воображении, увы, очень просто могут быть перенесены из жаргона «сознания» в жаргон «языка». Также просто могут быть перенесены реалистические и моралистские реакции на подобные теории. Так что баталии между романтизмом и морализмом, между идеализмом и реализмом будут длиться с переменным успехом до тех пор, пока будет считаться, что есть надежда на то, чтобы придать смысл вопросу об «адекватности» языка своей задаче – будь то выражение должным образом природы *species humana*, или же правильное представление структуры нечеловеческой реальности.

Нам нужно отделаться от этих качелей. И Дэвидсон помогает нам это сделать, поскольку он не рассматривает язык как посредник выражения или репрезентации. Таким образом, он отделяется от мысли о том, что как самость, так и реальность обладают имманентными природами, которые, находясь по ту сторону, дожидаются пока они будут познаны. Взгляд Дэвидсона на язык не является ни редуктивистским, ни экспансионистским (*expansionist*). Этот взгляд не нацелен на то, чтобы давать редуктивные определения семантическим понятиям вроде «истины», «интенциональности» или «референции», на что иногда нацелены аналитические философы. Он также не похож на хайдеггеровскую попытку возвести язык в своего рода божество, для которого человеческие существа являются лишь его эманацией. Как предупредил нас Деррида, подобного рода апофеоз языка всего-навсего переведенная версия идеалистического апофеоза сознания.

В том, как Дэвидсон избегает редукционизма и экспансионизма, он схож с Витгенштейном. Оба философа обращаются с альтернативными словарями в большей мере как с альтернативными средствами, а не как с частями составной картинки-загадки (*jigsaw puzzle*). Обращаться же с ними как с фрагментами загадки, значит допускать, что все словари необязательны, сводимы один к другому, или что возможно объединить все словари в один большой сверхсловарь. Если мы избежим этого допущения, тогда у нас не будет охоты задаваться вопросами типа: «Каково место сознания в молекулярном мире?», «Зависит ли цвет в большей

мере от сознания, чем тяжесть?», «Каково место ценности в мире фактов?», «Каково место интенциональности в мире причинности?», «Какое отношение между повседневным представлением о прочном столе и представлением о непрочном столе в микрофизике?» или «Как соотносится язык с мыслью?». Нам не нужно пытаться отвечать на подобные вопросы, ибо это приводит либо к очевидным неудачам редукционизма, либо к недолговечному успеху экспансионизма. Мы должны ограничиться вопросами наподобие «Препятствует ли употребление нами этих слов употреблению нами других слов?» Это вопрос об эффективности наших средств, а не о противоречивости наших мнений.

«Чисто философские» вопросы, вроде вопроса Эддингтона о двух столах, являются попытками возбудить искусственную теоретическую перебранку между словарями, уже доказавшими свою способность к мирному сосуществованию. Вопросы, перечисленные мною выше, прозрачные примеры того, как философы, обозвали свои предметы нехорошими именами, увидев трудности там, где их никто не видит. Но это не значит, что словари никогда не препятствуют друг другу. Напротив, революционные достижения в искусстве, науке или моральной и политической мысли происходят обычно тогда, когда кто-то, осознав, что два или более словаря мешают друг другу, принимается за изобретение нового словаря, чтобы заменить прежние. Например, традиционный аристотелевский словарь препятствовал математизированному словарю, который был развит в XVI веке учеными, занимавшимися механикой. Затем, молодые немецкие студенты теологии в конце XVIII века – такие как Гегель и Гёльдерлин – обнаружили, что словарь, в котором они восхваляли Иисуса препятствовал словарю, в котором они поклонялись грекам. Точно также, как употребление тропов в стиле Россетти мешало молодому Йейтсу использовать тропы Блейка.

Постепенное создание методом проб и ошибок нового, третьего словаря – такого рода словаря, который был развит Галилеем, Гегелем или поздним Йейтсом – вовсе не открытие того, как можно совместить друг с другом старые словари. Поэтому, такого словаря нельзя достичь в процессе вывода, исходя, например, из посылок, сформулированных в старых словарях. Подобного рода произведения – не результат последовательного прилаживания друг к другу кусочков составной загадки. Они не раскрывают нам реальности скрытой явлениями, или неискаженного взгляда на цельную картину, вместо близорукого взгляда на ее фрагменты. К ним подходит аналогия с новыми орудиями, заменившими старые. Достижение уровня таких словарей больше похоже на отказ

от рычага и подпорки в пользу блока, или на отказ от гипса и темперы, поскольку теперь научились тому, как должным образом грунтовать холст.

Эта витгенштейнианская аналогия между словарями и орудиями имеет один очевидный недостаток. Мастер обычно знает, какую работу он должен сделать прежде, чем смастерить или изобрести орудия, которые ему нужны для этого. Напротив, человек, подобный Галилею, Йейтсу, или Гегелю («поэт», в том широком смысле слова, который я использую – в смысле «тот, кто обновляет вещи»), обычно неспособен, прежде чем развить язык, точно прояснить для себя, что же он хочет сделать с его помощью. Новый словарь впервые создает возможность сформулировать ему свою собственную цель. Словарь становится орудием, делающим нечто такое, что не могло появиться до тех пор, пока не развился определенный набор описаний, производству которых он способствует. Но я пока оставляю в стороне эту хромающую аналогию. Я просто хочу заметить, что противоположность между моделями «орудия» и составной картинкой-загадки альтернативных словарей отражает – если выразиться в несколько неточной терминологии Ницше – противоположность между волей к истине и волей к самопреодолению. Обе выражают противоположные друг другу попытки представить или выразить нечто, что уже было здесь, и попыткой создать нечто, о чем никогда раньше и не мечтали.

Дэвидсон разбирает следствия из представления Витгенштейна о словарях как орудиях, возбуждая тем самым определенные сомнения в предположениях, на которые опирались традиционные до-витгенштейнианские объяснения о языке. До Витгенштейна само собой разумеющимся считалось, что в вопросах вроде «Является ли язык, который мы используем в настоящее время «правильным» (*right*) языком – адекватен ли он своей задаче как посредник выражения и репрезентации?» или «Прозрачен или непрозрачен наш язык как медиум?» есть смысл. Подобные вопросы допускают существование таких отношений как «соответствие миру» или «верность подлинной природе самости», в которых язык может соотноситься с не-языком. Этому допущению сопутствует другое: «наш язык» – язык, на котором мы сейчас говорим, словарь, находящийся в распоряжении у живущих в XX веке – является каким-то образом единством, третьей вещью стоящей в определенном отношении с двумя другими целостностями – самостью и реальностью. Оба допущения достаточно естественны, если мы однажды допустили мысль о существовании таких нелингвистических предметов, которые назы-

ваются «значениями», которые должен выражать язык, а также если мы допустили, что есть такие нелингвистические предметы, которые называются «фактами», которые должны быть представлены языком. Обе мысли лелеют представление о языке как посреднике.

Полемика Дэвидсона против традиционного философского употребления терминов «факт» и «значение», и против того, что он называет «моделью схема/содержание» (*scheme-content model*) мышления и исследования, является частью еще более широкой полемики с идеей о том, что у языка есть непреложная задача, которую он должен выполнять, и что есть такое сущее по имени «язык» (*language*), или «данный язык» (*the language*), или «наш язык» (*our language*), который способен или не способен эффективно выполнять эту задачу. Сомнение Дэвидсона в наличии такого рода сущего соответствует сомнениям Гилберта Райла и Дэниэла Деннетта, в наличии чего-то, что можно было бы назвать «мышлением» или «сознанием».⁴ Обе группы сомнений оспаривают полезность представления о посреднике между самостью и реальностью, который реалистам видится прозрачным, а скептикам непрозрачным.

В недавней статье с хорошим заголовком «*A Nice Derangement of Epitaphs*»⁵ [Милое расстройство эпитафий] Дэвидсон пытается подорвать традиционное понятие о языках как сущих (*entities*), развивая понятие, которое он называет «*passing theory*» (переходная теория) о шумах и надписях, производимых человеческими собратьями. Такая теория мыслится частью более обширной «переходной теории» о целостном поведении данной личности – наборе предположений о том, что она будет делать при определенных обстоятельствах. Эта теория является «переходной», потому что она должна постоянно исправляться, принимая во внимание бормотания, запинки, слова, сказанные некстати, метафоры, тики, навязчивые идеи, психотические симптомы, отъявленную глупость, приступы гениальности и тому подобное. Проще говоря, представим, что я формулирую такую теорию о поведении представителя одной экзотической культуры, в которую я неожиданно десантирован. Эта странная личность, которая вероятно находит меня также странным, будет одновременно со мной занята созданием своей теории о моем поведении. Если нам когда-нибудь удастся легко и успешно общаться, то это

⁴ О развитии этих сомнений см. Rorty, R. «*Contemporary Philosophy of Mind*», *Synthese* 53 (1982): 332-348. О сомнениях Деннетта смотрите там же его «*Comments on Rorty*», pp. 348-354.

⁵ Это эссе можно найти в LePore, ed., *Truth and Interpretation*.

то это случится потому, что ее мнения о том, каким будет мое следующее действие, включая и шумы, которые я затем произведу, и мои собственные ожидания того, что же я должен делать или говорить при определенных обстоятельствах, приходят к большему или меньшему совпадению, в том числе потому, что верно и обратное. Она и я обходимся друг с другом, как мы могли бы обходиться с плодами манго или удавами (*boa constrictors*) – мы пытаемся не быть застигнутыми врасплох. По Дэвидсону, сказать, что мы начинаем говорить на одном языке, значит сказать, что «мы стремимся сблизить друг с другом переходные теории». Дэвидсон считает, что все, что «нужно двум людям, если им надо понять друг друга через речь, это способность конвергировать переходные теории от одного высказывания к другому».

Представление Дэвидсона о языковой коммуникации порывает с образом языка как третьего элемента между самостью и реальностью и с идеей, что различные языки являются барьером между людьми и культурами. Сказать, что мой прежний язык не годился для того, чтобы иметь дело с некоторым сегментом мира (например, со звездным небом над головой или с сильными страстями в душе), значит сказать, что теперь, обучившись новому языку, я способен проще справиться с этим сегментом. Сказать, что два сообщества с трудом ладят друг с другом, потому что используемые ими слова так трудно переводить с одного языка на другой, значит сказать, что языковое поведение, как и поведение вообще, членов одного сообщества, с трудом может быть предсказано членами другого сообщества.

Как говорит Дэвидсон:

«Мы должны отдавать себе отчет, что мы не только простились с привычным представлением о языке, но и уничтожили границу между знанием языка и нашей способностью вообще ориентироваться в мире. Ибо, для достижения действенных переходных теорий нет никаких правил, которые работали бы. ... Возможности регулировать этот процесс или обучаться ему у нас не больше, чем возможности регулировать и обучаться процессу создания новых теорий, которые справлялись бы с новыми данными – ведь процесс заключается именно в этом.

Нет такой вещи как язык, если под ним понимать нечто похожее на то, что философы, по крайней мере, под ним подразумевают. Поэтому нет такого предмета для обучения и овладения. Нам следует проститься с мыслью о ясной, определенной всеобщей структуре, которой овладевают носители языка и затем применяют их к конкретным случаям ... Нам не следует

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. СЛУЧАЙНОСТЬ

больше пытаться пролить свет на процесс нашей коммуникации, посредством обращения к конвенциям».⁶

Такой подход к языку аналогичен точке зрения Райла и Деннетта о том, что когда мы используем менталицистскую терминологию, мы просто прибегаем к эффективному словарю – к словарю, характерной чертой которого по Деннету является «интенциональная установка» (*intentional stance*) – чтобы предсказать, что же вероятно сделает или скажет организм при тех или иных обстоятельствах. Дэвидсон по отношению к языку такой же нередукционистский бихевиорист, каким был Райл по отношению к духу. Ни тот, ни другой не имеют никакого желания давать эквиваленты на бихевиорейском языке (*Behaviorese*), чтобы говорить о мнениях или о референции. Но оба говорят: не думайте о терминах «сознание» или «язык» как о медиумах между реальностью и самостью, но как о флажке, который сигнализирует о желательности использования определенного языка при попытке войти в контакт с определенным рода организмами. Говорить о том, что данный организм – или, если уж на то пошло, данная машина – обладает мышлением, все равно, что говорить, что в каких-то определенных целях стоит думать о нем, как об обладающем убеждениями и желаниями. Если говорится, что он использует язык, тогда, сравнение производимых им меток (*marks*) и шумов с теми, что производим мы, окажется хорошей тактикой для предсказания и контроля его будущего поведения.

Такая витгенштейнианская позиция, развитая Райлом и Деннеттом применительно к носителям сознания (*minds*), а Дэвидсоном к языкам, натурализует сознание и язык, превращая все вопросы, касающиеся их отношения к остальной части вселенной в *каузальные* вопросы, не являющиеся уже вопросами об адекватности репрезентации и выражения. И раз уж мы истолковали вопросы как просто каузальные, у нас есть все основания спросить себя, как мы перешли от относительной неспособности обезьяны мыслить к вполне развитому человеческому интеллекту, от неандертальского языка – к языку постмодерна. В первом случае, ответ вовлекает нас в область неврологии и оттуда в область эволюционной биологии. Но во втором случае, он вводит нас в интеллектуальную историю, понятую как история метафоры. С точки зрения замысла этой книги важен именно второй случай. Поэтому в остальной части главы я сделаю набросок моего по-

⁶ «A Nice Derangement of Epitaphs», in Lepore, ed., *Truth and interpretation*, p. 446.

нимания интеллектуального и нравственного прогресса, которое сходится с представлением Дэвидсона о языке.

Взгляд на историю языка и, таким образом, на историю искусства, науки и нравственного чувства как на историю метафоры, означает разрыв с представлением о человеческом сознании или с представлением о языках, которые все более и более приходят в соответствие с целями, предначертанными им Богом и Природой, например, со способностью выражать все больше значений или репрезентировать все больше фактов. Представление, что язык обладает целью, исчезает вместе с представлением о языке как о посреднике. Культура, отказавшаяся от обеих идей, стала бы триумфом тенденций современной мысли, возникших двести лет назад, тенденций, содержащихся в немецком идеализме, в романтической поэзии и в утопической политике.

Не-телеологический взгляд на интеллектуальную историю, в том числе и историю науки, делает с теорией культуры то же самое, что для эволюционной теории сделало менделевское, механистическое, объяснение естественного отбора. Мендель позволил нам посмотреть на сознание скорее как на нечто такое, что просто случилось, как на цель всего процесса. Дэвидсон позволил нам так посмотреть на историю языка и поэтому культуры, как Дарвин учил нас смотреть на историю кораллового рифа. Старые метафоры постоянно мертвеют в буквальности, а затем служат платформой и фоном для новых метафор. Такая аналогия позволяет нам мыслить «наш язык», то есть науку и культуру Европы XX века, как нечто сформировавшееся, как результат множества чистых случайностей. Наш язык и наша культура являются в той же степени случайностью, в какой является возникновение, например, орхидей или антропоидов в результате тысяч небольших мутаций (и вымирания миллионов других созданий).

Чтобы принять эту аналогию, нам вслед за Мэри Гессе нужно рассматривать научные революции как «метафорические переописания» природы, а не как постижения внутренней сущности природы (*nature of nature*).⁷ Далее, нам следует сопротивляться искушению думать, что переописания действительности, предложенные современной физикой и биологией, каким-то образом ближе к «самим вещам», менее «зависимы от сознания», чем переописания истории современной критикой культуры. Нам нужно признать, что констелляции каузальных сил, вызвавшие

⁷ «The Explanatory Function of Metaphor», in Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* (Bloomington: Indiana University Press, 1980).

разговор о ДНК или о Вселенском взрыве, и каузальные силы, вызвавшие разговор о «секуляризации» или о «позднем капитализме», являются однородными.⁸ Будучи случайными факторами эти различные констелляции сделали именно эти, а не другие вещи предметом нашего разговора, именно эти, а не другие проекты возможными и важными.

Я могу усилить контраст между идеей, что история имеет *telos*, такой например, как открытие истины, или эмансипация человечества, и представлением Ницше и Дэвидсона, которое я кратко описал, указав на его совместимость с бесцветно механическим описанием отношений между людьми и остальным миром. Ибо, в конце концов, подлинная новизна может появиться в мире слепых, случайных, механических сил. Представьте себе, что новизна это нечто такое, что случается, например, когда космическое излучение ударяет атомы молекулы ДНК и предопределяет тем самым ход развития вещей в направлении орхидей или антропоидов. Орхидеи, когда наступил их час, были не менее новы и удивительны из-за того, что чистая случайность была необходимым условием их существования. Подобным образом, насколько мы знаем, или должны были бы позаботиться узнать, метафорическое использование Аристотелем *ουσια*, метафорическое использование св. Павлом *αγαπᾶν*, и метафорическое употребление Ньютоном *gravitas*, были результатом воздействия космических лучей, проникающих в тонкие структуры некоторых важнейших нейронов их почтенных мозгов. Или, более вероятно, они были результатом некоторых необычных эпизодов детства, некоторых навязчивых странностей, угнездившихся в их мозгах из-за идиосинкразических травм. Неважно, как это удалось. Результаты были изумительны. Подобных вещей никогда не существовало.

Такой взгляд на интеллектуальную историю согласуется с ницшеанским определением «истины» как «подвижной армии метафор». Он также соответствует предложенному мною ранее описанию таких людей как Галилей, Гегель и Йейтс, людей, в чьих головах вызревали новые словари, оснащая их инструментами для совершения того, что невозможно было и помыслить прежде, чем эти инструменты стали доступны. Но, чтобы принять такой

⁸ В 6 главе своей *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), при обсуждении позиции Дэвидсона и моей позиции, Бернард Вильямс противится этому смешению. Мой частичный ответ см. в Rorty, R. «Is Natural Science a Natural Kind?» in Ernan McMullin, ed., *Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988).

взгляд, нам необходимо видеть отличие между буквальным и метафорическим так, как видит его Дэвидсон: не как отличие между двумя видами значения, и не как отличие между двумя видами интерпретаций, но как отличие между известным и неизвестным использованием шумов и меток. Буквальные употребления шумов и меток может быть схвачено нашими старыми теориями о том, что говорили бы люди при различных обстоятельствах. Их метафорическое употребление заставляет нас заняться выработкой новой теории.

Дэвидсон подчеркивает это, утверждая, что не следует думать, будто метафорические выражения обладают иным значением в отличие от их буквального значения. Иметь значение – значит иметь место в языковой игре, которого метафоры, по определению, не имеют. Дэвидсон отрицает, что «тезис, связанный с метафорой является некоторым когнитивным содержанием, которое его автор желает сообщить и которое должен ухватить интерпретатор, если он хочет получить послание».⁹ По его мнению, подбрасывание метафоры в разговор подобно внезапному прерыванию беседы, достаточно долгому, чтобы сделать гримасу, или достать фотографию из своего кармана и показать ее, или показать пальцем на какую-то деталь обстановки, или дать пощечину своему собеседнику, или поцеловать его. Подбрасывание метафоры в текст походит на использование курсива, иллюстраций, дополнительной пунктуации, или форматов.

Все это способы воздействия на вашего слушателя или читателя, но не способы сообщения послания. Ни к одному из них не подойдет вопрос: «Что именно вы пытаетесь сказать?» Если бы вам хотелось сказать что-то, если бы вам хотелось произнести предложение со смыслом, то вы вероятно так бы и сделали. Однако вам показалось, что есть другие, лучшие средства для достижения этой цели. Сам факт использования известных слов непривычным образом, вместо пощечин, поцелуев, фотографий, жестов или гримас, еще не свидетельствует о том, что сказанное обладает смыслом. Попытка сообщить этот смысл была бы попыткой найти какое-то привычное (то есть буквальное) употребление слов, какое-то предложение, которое уже имело место в языковой игре, и попыткой утверждать, что в равной степени это предложение могло бы иметь *это место*. Но невозможность парафразы метафоры означает именно то, что ни одно из таких привычных предложений не годится для этой цели.

⁹ Davidson, «What Metaphors Mean», в его *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford University Press, 1984), p. 262.

Произнести предложение без фиксированного места в языковой игре означает, как верно заметили позитивисты, произнести нечто не истинное и не ложное – нечто, что, в терминах Яна Хэкинга, не является «кандидатом на истинностную ценность» (truth-value candidate). Ведь такое предложение нельзя ни подтвердить, ни отвергнуть, ни доказать, ни опровергнуть. Можно лишь смаковать его или выплюнуть. Но это вовсе не означает, что со временем оно не может *стать* «кандидатом на истинностную ценность». Если предложение *смакуется*, а не выплевывается, то оно может повторяться, подхватываться, быть предметом толков. Затем, оно постепенно будет претендовать на обычное употребление, на привычное место в языковой игре. Поэтому оно перестанет быть метафорой или, если хотите, оно станет тем, чем является большинство предложений нашего языка – мертвой метафорой. Оно станет еще одним, в буквальном смысле истинным или ложным предложением языка. Другими словами, наших теорий о языковом поведении наших собратьев (*fellows*) будет достаточно, чтобы позволить нам справиться с формулировкой этого предложения тем же нерелевантным образом, каким мы справляемся с большинством других таких формулировок.

Утверждение Дэвидсона, что метафоры не обладают значениями может представляться типичной философской казуистикой, но это не так¹⁰. Оно вписывается в рамки стремления перестать думать о языке как о посреднике (*medium*). А оно, в свою очередь, является компонентом более общего стремления избавиться от традиционного философского взгляда на то, что значит быть человеком. Лучшим способом понять значимость утверждения Дэвидсона будет, вероятно, противопоставление его подхода к метафорам подходу платоников и позитивистов, с одной стороны, и подходу романтиков, с другой стороны. Платоник и позитивист разделяют редукционистский взгляд на метафору: они считают, что метафора является излишней парафразой, бесполезной для единственно серьезного предназначения языка – для репрезентации реальности. Романтик, наоборот, имеет экспансионистский взгляд: он мыслит метафору странной, мистической, чудесной. Романтики относят метафору к таинственной способности по имени «воображение», которая, как они предпо-

¹⁰ Более подробно о защите Дэвидсона от обвинений в отклонении от сути вопроса посредством казуистики, а также от разнообразных других смотрите Rorty, R. «Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor», *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary vol.61 (1987): 283-296.

лагают, находиться в самом центре самости, в глубине души. Если для платоников и позитивистов неуместной представляется метафора, то для романтиков неуместным представляется буквальное. Ибо первые считают задачей языка репрезентацию скрытой реальности, находящейся вне нас, последние же считают его задачей выражение скрытой реальности, находящейся внутри нас.

Таким образом, позитивистская история культуры видит в языке процесс постепенного самоформирования по контурам физического мира. Романтическая история культуры рассматривает язык как процесс постепенного движения Духа к самосознанию. Наконец, ницшеанская история культуры и философия языка Дэвидсона рассматривают язык также, как мы рассматриваем сегодня эволюцию, как постоянное уничтожение старых форм новыми формами жизни – не ради исполнения высшего предназначения, но слепо. Если по мнению позитивиста Галилей совершил открытие – в конце концов, возвысился до слов, которые были необходимы, чтобы соответствовать миру должным образом, до тех слов, которых не доставало Аристотелю – то по мнению дэвидсо нианца ему подвернулся инструмент, который случайно оказался лучше приспособленным к определенным целям, чем любой до сих пор известный. Однажды обнаружив, что можно сделать с помощью галилеевского словаря, никто уже особенно не интересовался тем, как сделать то, что обычно делалось (и что все еще следует делать по мнению томистов) с помощью словаря Аристотеля.

Подобным образом, если с точки зрения романтика Йейтс достиг чего-то, что было до сих пор недоступно, выразил нечто, что с давних пор искало своего выражения, то, по мнению дэвидсо нианца, ему подвернулись инструменты, позволившие писать поэмы, которые не были лишь вариациями поэм его предшественников. Раз уж мы обладаем последними поэмами Йейтса, то нам уже не так интересно читать поэмы Россетти. То, что ценно для революционера, сильных (*strong*) ученых и поэтов, также ценно и для сильных философов – для таких людей как Гегель и Дэвидсон – для философов, которым более интересно разлагать (*dissolving*) унаследованные ими проблемы, чем разрешать их. Согласно такому воззрению, замена философского метода демонстрации на метод диалектики или отказ от теории истины как соответствия, не открывает природы пред-данного (*preexistent*) сущего по имени «философия» или «истина». Это изменение способа нашей речи и, поэтому, изменение того, что мы хотим делать и того, как мы себя мыслим.

Но согласно воззрению Ницше, который отказался от различения реальности и явления, изменение в том, как мы говорим, означает изменение самих себя в соответствии с нашими собственными целями. Заявить вместе с Ницше, что Бог умер, значит заявить, что мы не служим никаким высшим целям. Когда Ницше на место открытия ставит самосозидание, он заменяет тем самым образ человечества, продвигающегося все ближе и ближе к свету, образом голодных поколений, попирающих друг друга. Культура, в которой ницшеанские метафоры были бы буквализированы, будет культурой, которая допускает, что философские проблемы, как и поэтические, преходящи, что нет таких проблем, которые объединяли бы поколения в единый род под именем «человечество». Понимание человеческой истории как истории следующих друг за другом метафор, позволило бы нам посмотреть на поэта – в общем смысле творца новых слов, формовщика новых языков – как на авангард человеческого вида.

Я попробую развить эту последнюю тему во второй и третьей главах с точки зрения понятия «сильного поэта» (*strong poet*) Гарольда Блума. Но в заключение первой главы, я вернусь к своему центральному утверждению о том, что мир не предоставляет нам никакого критерия выбора между альтернативными метафорами, что мы можем только сравнивать языки или метафоры друг с другом, а не с чем-то, что находится вне языка и называется «фактом».

Это утверждение можно доказать единственным способом: следует делать то, что делали такие философы как Гудмэн, Патнэм и Дэвидсон, а именно, показывать бесплодность попыток придать смысл фразам вроде «способ бытия мира» или «соответствие фактам». Труды таких философов науки как Кун и Гессе могут помочь усилиям подобного рода. Эти философы объясняют, почему нельзя объяснить тот факт, что галилеевский словарь позволяет нам делать предсказания лучше, чем аристотелевский, сославшись на то, что книга природы пишется на языке математики.

Подобного рода аргументы философов языка и философов науки следует рассматривать в контексте работы историков мысли, тех историков, которые, как Ганс Блуменберг, попробовали проследить сходства и различия между эпохой Веры и эпохой Разума.¹¹ Эти историки показали, о чем я уже раньше упоминал, что сама идея, что мир и самость обладают внутренней природой,

¹¹ См. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert Wallace (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982).

которую, возможно, проглядели физик и поэт, является следом представления, что мир есть божественное творение, произведение кого-то, кто имел некий замысел, кто Сам говорил на некоем языке, на котором Он описал Свой собственный проект. Если мы имеем представление подобного рода, представление о вселенной как о личности или как о творении личности, только в этом случае представление о мире, обладающем «внутренней природой», будет иметь для нас смысл. Ибо наличная стоимость (*cash value*) этой фразы состоит в именно том, что некоторые словари просто лучше других репрезентируют мир, а не являются более совершенными инструментами для воздействия на мир в тех или иных целях.

Покончить с представлением о языках как репрезентациях, и быть вполне витгенштейнианцем в нашем подходе к языку, означало бы раз-божествить мир. Только в том случае, если мы сделаем это, мы сможем принять предложенное мною ранее доказательство: поскольку истина – это свойство предложений, поскольку существование предложений зависит от словарей, и поскольку словари делаются человеческими существами, постольку это верно и для истин. Ибо, пока мы считаем, что «миром» называется нечто, что мы должны почитать и с чем должны считаться, нечто персоноподобное (*personlike*), так как оно обладает привилегированным самоописанием, до тех пор мы должны будем настаивать на том, чтобы всякое философское рассмотрение истины сохранило бы «интуицию» об истине «там, вовне». Эта интуиция есть лишь смутное ощущение того, что с нашей стороны было бы оскорбительным высокомерием (*hybris*) порвать с традиционным языком «почитания факта» и «объективности», что было бы легкомысленным и богохульным не видеть в ученом (или философе, или поэте, или в *кам-то*) носителя жреческих функций, того, кто приводит нас в соприкосновение со сферой, превосходящей пределы человеческого.

В соответствии с предложенным мною взглядом, претензия на то, что «адекватная» философская доктрина должна освободить место для наших интуиций, представляет собой реакционный лозунг, который считает вопрос решенным через предвосхищение основания.¹² Ибо для моей позиции существенно то, что у

¹² О приложении этой формулы к конкретному случаю смотрите мой разбор апелляций к интуиции, которые содержатся в концепции «субъективности» Томаса Нагеля и в доктрине Джона Сёрля об «имманентной (*intrinsic*) интенциональности»: «Contemporary Philosophy of Mind». Критику обоих авторов, которая совпадает с моей крити-

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. СЛУЧАЙНОСТЬ

нас нет никакого долингвистического сознания, к которому должен приспособливаться язык, что нет никакого глубинного смысла в том, каким образом существуют вещи, смысла, который философы должны артикулировать в языке. То что описывается как такое сознание является простой расположенностью использовать язык наших предшественников, поклоняться останкам их метафор. Если только не страдать от того, что Деррида называет «хайдеггеровской ностальгией», тогда будет невозможно принимать наши «интуиции» за большее, чем тривиальность, за большее, чем обычное употребление определенного репертуара терминов, или за большее, чем старые инструменты, которым пока нет замены.

Несколько упрощая, я могу резюмировать историю, рассказываемую историками вроде Blumenberga: однажды мы почувствовали потребность поклоняться чему-то, что находится за пределами видимого мира. Начиная с XVII века мы пробовали заменить любовь к Богу любовью к истине, обращаясь с миром, описываемым естественными науками, почти как с божеством. Начиная с конца XVIII столетия, мы пробовали заменить любовь к научной истине любовью к себе, поклонением нашей собственной глубокой духовной и поэтической природе, с которой обращались как с еще одним квази божеством.

Ход мысли Blumenberga, Ницше, Фрейда и Дэвидсона нацелен на то, чтобы мы больше уже *ничему* не поклонялись и *ни с чем* уже не обращались как с квази божеством, чтобы мы обращались со *все*м – с нашим языком, нашей совестью, нашим сообществом – как с продуктом времени и случая. Достижение этой цели, говоря словами Фрейда, значило бы «считать случай достойным того, чтобы он определял нашу судьбу». В следующей главе я утверждаю, что Фрейд, Ницше и Блум сделали для нашей совести то же самое, что сделали Витгенштейн и Дэвидсон для нашего языка, а именно, показали его чистую случайность.

2

Случайность самости

Как только я приступил к этой главе, я случайно натолкнулся на поэму Филиппа Ларкина, которая помогла мне придать связную

кой, см.: Daniel Dennett, in *The Intentional Stance* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

форму тому, что я хотел сказать. Здесь приводится последняя ее часть:

And once you have walked the length of your mind, what
You command is as clear as a lading-list
Anything else must not, for you, be thought
To exist.

And what's the profit? Only that, in time
We half-identify the blind impress
All our behavings bear, may trace it home.

But to confess,
On that green evening when our death begins,
Just what it was, is hardly satisfying,
Since it applied only to one man once,
And that man dying.

(И вот однажды ты обмерил все уголки души своей, и что ж, то что есть у тебя, ясно, как инвентарный лист, существование чего-то другого для тебя уже невысказано. Что ж в этом проку? Только то, что в этот миг мы наполовину опознаем тот слепой отпечаток, что виден на всем, что мы делаем; мы можем проследить, откуда он взялся. Но, признаться, тем зеленым вечером, когда наступает наша смерть, то, чем он был, едва ли удовлетворяет, ибо он коснулся только однажды одного человека, и этот человек умирает.)

В этой поэме говорится о страхе смерти, угасания, в котором Ларкин признавался в своих интервью. Но «страх угасания» — бесполезная фраза. Нет такой вещи как страх перед несуществованием как таковым, есть только страх некоторой конкретной утраты. «Смерть» и «ничто» в равной мере и звонкие, и пустые термины. Сказать, что их боишься, также неуклюже, как попытка Эпикура объяснить, почему не нужно их бояться. Эпикур говорил: «Когда я есть — нет смерти, когда есть смерть — нет меня»; заменяя тем самым одну пустоту на другую. Ибо слово «Я» такое же полное, как и слово «смерть». Чтобы прояснить подобного рода слова, следует выяснить подробности о том «Я», о котором идет речь, точно установить, что есть то, чего не будет, что делает его страх конкретным.

Поэма Ларкина предлагает способ прояснения того, что пугало самого Ларкина. Он боится, что будет уничтожен его идиосинкразический инвентарный лист, его индивидуальное понимание того, что было возможно и важно. То, что отличало его Я от других Я. Страх потери этой отличности, как мне кажется, присущ каждому поэту — каждому творцу, тому, кто надеется создать нечто новое. Всякий, кто пытается на протяжении своей жизни

сформулировать новый ответ на вопрос о том, что возможно и важно, боится уничтожения этого ответа.

Но это не просто боязнь того, что собственная работа будет затеряна или проигнорирована. Ведь, даже если эта работа останется и будет замечена, этот страх смешивается с другим страхом, что никто не найдет в ней ничего оригинального. Слова (или формы, теоремы, модели физической природы), выстроенные согласно чьей-то воле, могут показаться просто ассортиментом товаров, расположенных в рутинном порядке. Тогда в языке не останется никакого отпечатка, а жизнь, скорее всего, будет растрочена на пуск в обращение уже ходячей монеты. Таким образом, никакого собственного Я в действительности вовсе не будет. Творения и самость будут лишь лучшими или худшими проявлениями уже известных образцов. Это то, что Гарольд Блум называет «страхом сильного поэта перед чужим влиянием», его «ужасом обнаружения себя лишь в качестве копии или реплики».¹³

Такое прочтение поэмы Ларкина означало бы умение проследить откуда взялся «слепой отпечаток», который «виден на всем, что мы делаем» (Вероятно, это означало бы распознавание в себе того, что оригинально – отличие собственного инвентарного листа от листов других людей. Если бы удалось перенести это распознавание на бумагу (на полотно или на пленку), если бы удалось найти особые слова или формы для своей собственной особенности, тогда было бы *показано*, что удалось быть не копией и не репликой, что удалось быть таким сильным, каким только может быть поэт, то есть быть настолько сильным, насколько это возможно для человека. Ибо тогда было бы точно известно, что есть то, что умрет, а тем самым то, чем удалось стать.

Но, кажется, что конец этой поэмы Ларкина не допускает такого блумовского прочтения. Там говорится, что отслеживание, откуда же взялась собственная особенность, «едва ли удовлетворяет». Видимо, это означает, что становление индивидуальностью едва ли удовлетворяет – в том сильном смысле, когда парадигмой ин-

¹³ Harold Bloom, *The Anxiety of Influence* (Oxford University Press, 1973), p. 80. Смотрите также положение Блума (p.10) о том, что «каждый поэт начинает (хотя и «бессознательно») сильнее, чем все остальные мужчины и женщины, бунтовать против страха смерти». Я допускаю, что Блуму хотелось бы расширить понятие «поэт», не сводить его лишь к тем, кто пишет стихи, и употреблять его в том же широком, общем смысле в каком употребляю его я – так, чтобы оно относилось бы к Прусту и Набокову, Ньютону и Дарвину, Гегелю и Хайдеггеру. В них также следует видеть бунтовщиков против «смерти» – то есть против творческого краха – более сильных, чем большинство из нас.

дивидуальности является гений. Ларкин делает вид, что не очень дорожит своим призванием, поскольку преуспеть в нем, означало бы просто нанести на бумагу нечто, что «коснулось только одного человека, а этот человек умирает».

Я говорю «делает вид», поскольку сомневаюсь, что какой-либо поэт мог бы серьезно считать незначительным свой собственный успех в отслеживании слепых отпечатков, запечатленных на всем, что он делает, на всех его предыдущих поэмах. Начиная с романтиков, с тех пор, когда вместе с Гегелем мы стали думать о самосознании как о самосозидании, ни один поэт серьезно не считал идиосинкразию препятствием своему творчеству. Однако в этой поэме Ларкин притворяется, будто бы слепые отпечатки, те особенные случайности, которые делают из каждого из нас «Я», а не копии и реплики кого-то другого, не имеют в действительности значения. Он предполагает, что пока человек не найдет чего-то общего всем людям во все времена, а не только свойственного одному человеку и однажды, он не может умереть удовлетворенным. Он делает вид, что быть сильным поэтом недостаточно, что он не достигнет удовлетворения не став философом, который не показывает разрывы, а скорее обнаруживает непрерывности.¹⁴

¹⁴ «Критики в глубине души любят непрерывности, но тот, кто живет только с непрерывностью, не может быть поэтом» (Bloom, *Anxiety of Influence*, p. 78). В этом отношении, критик — это своего рода философ или, точнее, тот, кого Хайдеггер и Деррида называют «метафизиком». Метафизика, говорит Деррида, это поиск «центрированной структуры, ... представление о фундированной игре, об игре, конституированной на основании фундаментальной неподвижности и покойной безопасности, которая сама расположена вне досягаемости игры» (Derrida, *La structure, le signe et le jeu*, in *L'Écriture et la différance*, Paris, Ed. du Seuil, 1967, p. 410). Метафизики ищут непрерывности, всеохватывающих условий возможности, обеспечивающих пространством, внутри которого происходят разрывы. Тайная мечта критики — иметь под рукой нишу, в которую можно было бы поместить любого будущего поэта; явной надеждой всех философов науки до Куна было обладание такой перспективой на «природу науки», которую не сможет потрясти ни одна из будущих научных революций.

Самое важное отличие между Блумом и Полом де Мэном (не упоминая о том, что Блум называет «Deconstruction Road Company»), состоит в том, что де Мэн считает, что философия наделила его ощущением необходимого условия всякой возможной поэзии — прошлого, настоящего и будущего. Я считаю, что Блум прав, когда отрицает утверждение де Мэна, что «каждый аутентичный поэтический или критический акт повторяет случайный, абсурдный акт смерти; другим именем этому является проблематика языка» (Bloom, *Agon* [Oxford University Press, 1982], p. 29). Блум не хочет связываться с такими фи-

Я думаю, что поэма Ларкина интересна и сильна именно этим напоминанием о раздоре между поэзией и философией, о напряжении между стремлением к самосозиданию через признание случайности и стремлением к универсальности через преодоление (*transcendence*) случайности. Такое же напряжение охватывает философию, начиная с Гегеля¹⁵, и особенно, начиная с Ницше. Важными философами нашего столетия были те, кто попробовал, следуя поэтам романтикам, порвать с Платоном и понять свободу как признание случайности. Это те философы, которые пытаются отделить гегелевскую настойчивость по отношению к историчности, от его пантеистического идеализма. Они скорее принимают ницшеанское отождествление человеческого героизма с сильным поэтом, творцом, чем с ученым, который традиционно рассматривается как открыватель. В общем, они попытались уклониться от всего, что имеет привкус философии как созерцания, как стремления рассматривать жизнь установившейся и целостной, чтобы утвердить чистую случайность индивидуального существования.

Таким образом, они обнаружили, что находятся в той же щекотливой, но интересной ситуации, что и Ларкин. Ларкин пишет поэму о неудовлетворенности тем, на что способны поэты, в сопос-

лософскими оборотами как «проблематика языка», или с такими абстракциями как «случайный, абсурдный акт смерти». Он правильно считает, что они лишь препятствуют критике, определяемой как «искусство познания скрытых тропок, ведущих от одной поэмы к другой» (*Anxiety of Influence*, p. 96). Старания Фрейда обнаружить скрытые тропки, ведущие от ребенка к взрослому, или от родителя к ребенку, мало чем обязаны искусству поиска непрерывностей, даже тех непрерывностей, что постулировались его собственной метапсихологией.

¹⁵ Блум говорит: «Если верна аргументация этой книги, тогда тайным предметом почти всей поэзии в течении последних трех столетий был страх подвергнуться влиянию, боязнь каждого поэта, что ему не осталось больше никакой достойной работы». (*Anxiety of Influence*, p. 148). Я думаю, что Блум согласился бы, что этот страх присущ также оригинальным художникам, оригинальным физикам и оригинальным философам. В пятой главе я делаю предположение, что гегелевская «Фенаменология» была книгой, положившей начало периоду запоздалости и страха в философии, который поставил задачу перед Ницше, Хайдеггером и Деррида, задачу быть чем-то большим, чем просто еще одним взмахом на тех же старых диалектических качелях. Гегелевское понимание философского образца сводилось к тому, что Ницше назвал «вредом истории для жизни» (оригинального философа), ибо этот образец означал для Киркегора и Ницше то, что *теперь*, когда достигнуто гегелевское самосознание, философское творчество более невозможно.

тавлении с тем, что надеялись сделать философы до Ницше. Постницшеанские философы, такие как Витгенштейн и Хайдеггер, занимаются философией для того, чтобы выявить универсальный и необходимый характер индивидуального и случайного. Оба философа запутались в перебранке между философией и поэзией, начало которой положил Платон, и оба завершили попыткой найти благородный предлог, оправдывающий капитуляцию философии перед поэзией.

Я могу развить это сравнение вернувшись к поэме Ларкина. Рассмотрим предположение Ларкина, что возможно достичь большего удовлетворения посредством обнаружения «слепого отпечатка», который коснулся *не* только «одного человека однажды», но всех человеческих существ. Предположим, что обнаружение этого отпечатка явится открытием универсальных условий человеческого существования, великих непрерывностей – неизменного, внеисторического контекста человеческой жизни. Это то, что жрецы объявляли уже ими сделанным. Ту же самую претензию выдвигали потом греческие философы, еще позже – ученые эмпирики, а затем и немецкие идеалисты. Они намеревались прояснить для нас предельное местоположение (*locus*) власти, природу реальности, условия возможности опыта. Таким образом они хотели рассказать, кто мы такие в действительности, чем нам предписывают быть силы, чуждые нам. Они хотели бы предъявить ту печать (*stamp*), что лежит на *всех* нас. Отпечаток (*impress*) не должен был бы быть слепым, поскольку он не должен был бы быть игрой случая, чистой случайностью. Он должен был бы быть необходимым, сущностным, целенаправленным и конститутивным определением смысла человеческого бытия. Он наделил бы нас целью, единственно возможной целью, а именно, полным признанием этой самой необходимости, самосознанием нашей сущности.

По сравнению с этим всеобщим отпечатком, как повествует философия до Ницше, отдельные случайности единичных жизней не важны. Ошибка поэтов заключается в том, что они впустую растрачивают слова на идиосинкразии, на случайности, чтобы рассказать нам не о сущностной реальности, а о случайном явлении. Если бы мы признали, что значение имеет только пространственно-временная расположенность, просто случайное обстоятельство, тогда бы мы свели себя к уровню умирающего (*dying*) животного. И, наоборот, если бы мы поняли контекст, в котором мы с необходимостью живем, тогда бы наш дух уподобился самому универсуму, наш инвентарный лист стал бы копией инвентарного листа самого универсума. Мы считали бы

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. СЛУЧАЙНОСТЬ

возможным, существующим, или важным только то, что *действительно* возможно или важно. Сняв копию с этого листа, можно было бы с удовлетворением умереть, так как тогда единственная задача, возложенная на человечество, – *знать истину*, быть в соприкосновении с тем, что «там, вовне» – была бы выполнена. Было бы нечего больше делать, и, поэтому бояться каких-то возможных утрат. Умирание не имело бы значения, так как было бы достигнуто тождество с истиной, а истина, согласно такому традиционному взгляду, бессмертна. Умирала бы лишь идиосинкразическая животность. Поэты, незаинтересованные в истине, просто отвлекают нас от этой парадигматически человеческой миссии и, поэтому, разлагают нас.

Именно Ницше первым в явной форме предложил нам отбросить саму идею «познания истины». Его определение истины как «подвижной армии метафор» было равносильно отказу от самого представления «репрезентации реальности» языком и, поэтому, от представления о возможности обнаружения единственного контекста всех человеческих жизней. Его перспективизм равнозначен утверждению, что универсум не имеет никакого инвентарного листа, который следовало бы познавать, никакой определенной протяженности. Он надеялся, что однажды поняв, что платоновский «истинный мир» был лишь басней, мы в момент смерти станем искать утешения не в преодолении животности, но в том, что мы особого рода умирающее животное, которое, описывая себя со своей точки зрения, создало само, себя. Точнее говоря, оно создало только ту часть себя, которая была важна для того, чтобы создать свой собственный дух. Творить свой собственный дух, значит творить свой собственный язык, а не устанавливать своему духу предел тем языком, что был оставлен нам другими людьми.¹⁶

Но, порвав с традиционным понятием истины, Ницше не отказался от намерения обнаружить причины нашего бытия тем, что мы есть. Он не расстался с мыслью о том, что индивид может отследить откуда взялся тот слепой отпечаток, что виден на всем, что он делает. Он только отказался от мысли, что это отслеживание носило характер открытия. По его мнению, в процессе достижения такого рода самопознания, мы не приходим к знанию истины, которая во все времена была там, вовне (или здесь, в нас). Скорее, он видел в самопознании самосозидание. Процесс самопознания, противопоставление собственной случайности,

¹⁶ Моя интерпретация Ницше многим обязана оригинальной и проникновенной книге Александра Нехамаса *Nitzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

отслеживание собственных причин – тождественны процессу изобретения нового языка, то есть придумыванию некоторых новых метафор. Ведь любое *буквальное* описание индивидуальности, другими словами, всякое использование унаследованной языковой игры с этой целью, обязательно потерпит неудачу. Подобным образом нельзя отследить истоков такой идиосинкразии, можно лишь увидеть нечто, что совершенно не похоже на идиосинкразию, что будет образчиком, воспроизводящим тип, копией или репликой чего-то, что уже было идентифицировано. Потерпеть неудачу как поэт – и тем самым, согласно Ницше, как человек – значит принять чужое описание самого себя, исполнять предварительно подготовленную программу, писать, самое большее, изящные вариации ранее написанных поэм. Таким образом, единственный способ отследить причины своего индивидуального бытия, как оно есть – это рассказать о них историю на новом языке.

Это может звучать парадоксально, поскольку мы считаем, что *причины* скорее открываются, чем изобретаются. Мы считаем историю о *причинах* (*causal story*) парадигмой *буквального* использования языка. Метафора, лингвистическая новизна выглядят неуместными, когда совершается переход от простого наслаждения этой новизной к объяснению: почему возникла именно такая, а не другая новизна. Но вспомним утверждение, выдвинутое в первой главе, что даже в естественных науках мы время от времени достигаем подлинно новых каузальных историй, такого рода историй, что производятся куновской «революционной наукой». Даже в науке метафорические переописания свидетельствуют о гениальности и революционных прорывах. Если мы придерживаемся такой точки зрения Куна, понимая вместе с Дэвидсоном различие буквального и метафорического как различие между старым и новым языком, а не между словами, которые подходят миру и которые ему не подходят, тогда парадокс исчезает. Если, вместе с Дэвидсоном, мы оставим мысль о соответствии языка миру, тогда мы поймем суть утверждения Блума и Ницше о том, что сильный творец, то есть личность, использующая слова так, как их никто до этого не использовал, лучше всех способна оценить себя как случайность. Ведь она способна видеть, более отчетливо, чем ищущий непрерывности историк, критик или философ, что ее *язык* также случаен, как и ее родители, и ее историческая эпоха. Она может по достоинству оценить силу утверждения «истина является подвижной армией метафор», поскольку она совершила прорыв из одной метафорической перспективы в другую только благодаря своим собственным усилиям.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. СЛУЧАЙНОСТЬ

Только поэты, подозревал Ницше, могут по-настоящему оценить случайность. Все остальные обречены оставаться философами и настаивать на том, что в действительности существует только один истинный инвентарный лист, одно истинное описание человеческой ситуации, единственный универсальный контекст наших жизней. Мы обречены провести свою сознательную жизнь в попытках избежать случайности, а не в признании и присваивании случайности, как это делает сильный поэт. Для Ницше, поэтому, граница между сильным поэтом и остальной человеческой расой имеет такую нравственную значимость, которая приписывалась Платоном и христианством отличию между человеком и животным. Ибо, хотя сильные поэты, как и все другие животные, являются продуктами, обусловленными природными силами – они, однако, способны рассказать историю своего собственного производства словами, никогда до сих пор не употреблявшимися. Таким образом, пограничная линия между слабостью и силой – это линия между использованием известного и универсального языка и производством языка, который, хотя он изначально незнаком и идиосинкразичен, позволяет каким-то образом ощутить слепой отпечаток, проступающий на всем, что мы делаем. Если будет сопутствовать удача – та удача, что проводит отличие между гением и эксцентриком – тогда этот язык неминуемо произведет впечатление на следующее поколение. И все, что будет делать это поколение, будет отмечено этим отпечатком.

Иными словами, западная философская традиция считает человеческую жизнь триумфом лишь постольку, поскольку она прорывается из мира времени, явления и идиосинкразического мнения в другой мир – в мир постоянной истины. Ницше, напротив, считает, что та решающая граница, которую следует пересечь, пролегает не между временем и вневременной истиной, а между старым и новым. Он считает человеческую жизнь триумфальной лишь постольку, поскольку она избегает унаследованных описаний случайностей своего существования и находит новые описания. В этом заключается разница между волей к истине и волей к самопреодолению. В этом – разница в понимании освобождения как соприкосновения с чем-то большим и чем-то более устойчивым, чем ты сам, и освобождением, как описывает его Ницше: «Преобразовать все “это было” в “так я хотел”».

Драма индивидуальной человеческой жизни, или истории человечества в целом состоит не в том, что пред-существующая (*preexistent*) цель с триумфом достигается или трагически не достигается. Предпосылки для таких драм не формируются ни неиз-

менной внешней действительностью, ни неиссякаемым источником внутреннего вдохновения. Скорее, рассмотрение собственной жизни или жизни сообщества в качестве драматического нарратива будет означать рассмотрение ее как процесса ницшеанского самопреодоления. Парадигмой такого нарратива становится жизнь гения, который может сказать о важнейшей части своего прошлого: «Так я хотел», потому что ему удалось найти способ описания этого прошлого, который был неизвестен самому прошлому, и тем самым найти такое бытие самости, возможность которого была неизвестна его предшественникам.

В глазах Ницше, не удивление, но ужас придает импульс мысли, вопрошанию и основательной самоперестройке. Это все тот же блумовский «ужас обнаружения себя лишь как копии или реплики». Удивление, с которого для Аристотеля начинается философия, было удивлением от события обнаружения себя в мире большем, более сильном и благородном, чем ты сам. Изначальный страх блумовских поэтов – это страх перед тем, что они могут завершить свои дни в мире, который они никогда не создавали, а лишь унаследовали. Такой поэт надеется суметь сделать с прошлым то же самое, что оно пыталось сделать с ним: он надеется заставить само прошлое, в том числе и те самые каузальные процессы, что слепо отпечатались на всем, что он делает, носить теперь *его* отпечаток. Успех в этом предприятии – сказать прошлому «Так я хотел» – станет успехом в предприятии, которое Блум называет «порождение самого себя». Значимость Фрейда состоит в том, что он помог нам признать и пустить в оборот ницшеано-блумовское понимание того, что значит быть зрелым человеческим существом. Блум говорил: «Фрейда нельзя избежать, поскольку среди наших современников он был самым мифопоэтическим умом, в большей степени, чем даже Пруст, и настолько же нашим теологом и философом морали, насколько нашим психологом и нашим непревзойденным выдумщиком историй (*fiction maker*)».¹⁷ Мы только тогда сможем начать понимать роль Фрейда в нашей культуре, когда посмотрим на него как на моралиста, который помог раз-божествить самость, отслежи-

¹⁷ Harold Bloom, *Agon*, pp. 43-44. См. также Harold Bloom, *Kabbalah and Criticism* (New York: Seabury Press, 1975), p. 112: «Есть одна удивительная черта ..., которая часто проявляется в дискурсе девятнадцатого и двадцатого века о человеческой природе и об идеях: дискурс замечательным образом становится прозрачным, если мы заменяем "личность" на "поэму", или "идею" на "поэму". ... Ницше и Фрейд представляются мне главными примерами такой удивительной перестановки».

вая происхождение нравственного сознания в случайностях нашего воспитания.¹⁸

Взглянуть на Фрейда таким образом, значит увидеть его на фоне Канта. Кантианское представление о совести обожествляет самость. Раз мы отказались, как отказался Кант, от идеи, что научное познание неопровержимых фактов является точкой нашего соприкосновения с силой, которая не есть мы сами, тогда естественно сделать то же, что сделал он: сосредоточиться на внутреннем, найти эту точку контакта в нашем моральном сознании – в нашем стремлении к нравственности, а не в стремлении к истине. Нравственность «в глубине нас» занимает у Канта место эмпирической истины «там, вовне». Кант хотел позволить звездному небу над нами быть простым *символом* морального закона внутри нас – необязательная метафора, извлеченная из сферы феноменального ради неограниченного, возвышенного, необусловленного характера нравственной самости, той части нас самих, которая не была ни феноменальной, ни продуктом времени и случая, ни следствием естественных, пространственно-временных причин.

Этот кантианский поворот привел к тому, что была подготовлена почва для романтического присвоения сущности божественного, однако сам Кант был напуган стремлением романтиков сделать центром самости идиосинкразическое поэтическое воображение, а не то что он называл «общим нравственным сознанием». Однако, со времен Канта, романтизм как утверждение индивидуальной спонтанности и частного совершенства воевал с морализмом как с требованием универсально всеобщей социальной ответственности. Фрейд помог положить конец этой войне. Он де-универсализировал моральное чувство, сделав его таким же идиосинкразическим, как сочинения поэта. Тем самым, он позволил нам посмотреть на нравственное сознание как на исторически обусловленное, как на продукт времени и случая и, в то же время, как на продукт политического и эстетического сознания.

Фрейд завершает свое эссе о да Винчи пассажем, отрывок из которого я уже цитировал в первой главе. Он говорит:

«Если случай считают недостойным, чтобы определять нашу судьбу, тогда наступает просто рецидив того набожного мировоззрения, которое сам Леонардо готов был преодолеть, когда

¹⁸ Я развил это утверждение в «*Freud and Moral Reflection*», in *Pragmatism's Freud*, ed. Joseph Smith and William Kerrigan (Baltimore: John Hopkins University Press, 1986).

писал, что солнце не движется. ... все мы слишком готовы забыть, что все в нашей жизни есть случай, начиная с нашего зачатия при встрече сперматозоида и яйцеклетки. ... Мы оказываем все еще слишком мало уважения Природе, которая (по неясному выражению Леонардо, напоминающему слова Гамлета) «наполнена бесчисленными причинами ('ragioni'), которые никогда не входят в опыт».

Каждый из нас, человеческих существ, соответствует одному из бесчисленных экспериментов, в рамках которого эти 'ragioni' природы прокладывают себе путь в опыт».¹⁹

Популярный фрейдизм современной культуры помогает нам понять наше нравственное сознание (*conscience*) как такого рода эксперимент, отождествить угрызение совести с оживлением чувства вины, относительно подавленных инфантильных сексуальных импульсов: с подавлениями, произведенными бесчисленными случайностями, которые никогда не входят в опыт. Трудно сегодня представить, насколько это было сенсационно, когда Фрейд впервые стал описывать нравственное сознание как идеал *ego*, возникновение которого им обосновывалось так: «Человек не хочет отказаться нарциссистского совершенства своего детства».²⁰ Если бы Фрейд сделал только далеко идущее, абстрактное, квази-философское заявление вроде того, что голос совести это интериоризированный голос родителей и общества, он вряд ли поразил бы этим. Это утверждение было сделано Фрасимахом в «Государстве» Платона, а затем развито редуccionистами вроде Гоббса. Новое у Фрейда – представленные нам *подробности* о том, из каких элементов слагается совесть, его объяснения того, почему определенные конкретные ситуации и личности вызывают невыносимое ощущение вины, глубокий страх или жгучую ярость. Рассмотрим, например, следующее описание латентного периода:

«Разрушению эдипова комплекса сопутствует регрессивное вырождение либидо, сверх-Я становится особенно суровым и жестким, а Я, подчиняясь сверх-Я, производит сильные реакции-образы в форме совестливости, сострадания и порядочности. ... Однако, здесь также невроз навязчивых состояний только утрирует способ нормального устранения эдипова комплекса».²¹

¹⁹ Sigmund Freud, *Studienausgabe*, Frankfurt am Main: S. Fischer 1969, Bd. X, S. 158. Я обязан своим знакомством с этим отрывком Вильяму Керригану.

²⁰ Ebd., Bd. III, S.61.

²¹ Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, London 1940-1952, Frankfurt: S. Fischer 1960-1968, Bd. XIV, S.144.

Этот и другие отрывки, где обсуждается то, что Фрейд называет «нарциссистским происхождением сочувствия»,²² позволяют нам рассматривать чувство сострадания не как отождествление с сущностью общечеловеческого, которой мы обладаем, как и все остальные, представители нашего вида, но как чувство, канализированное совершенно специфическими способами по направлению к очень специфическим типам людей и подверженное особым превратностям. Он помогает нам таким образом понять, почему мы можем претерпевать невыносимые страдания ради того, чтобы помочь другу, не обращая в то же время совершенно никакого внимания на еще большие страдания другого человека, которого, как нам кажется, мы любим точно также сильно. Он помогает нам объяснить, почему можно быть одновременно нежной матерью и беспощадным охранником в концентрационном лагере, или справедливым, сдержанным судьей и бессердечным отцом, отвергающим своих детей. Связывая совесть с порядочностью, и связывая их, в свою очередь, не только с неврозом навязчивых состояний, но (как он делает в другом месте), с религиозным импульсом и с побуждением к конструированию философских систем, он разрушает все традиционные различия между высоким и низким, существенным и случайным, центральным и периферийным. Он оставляет нас с самостью, сплетенной из случайностей, а не с самостью в виде хотя бы потенциально упорядоченной системы способностей.

Фрейд показывает нам, почему мы в каких-то случаях порицаем жестокость, а в других случаях наслаждаемся ею. Он показывает нам, почему наша способность любить ограничена некоторыми совершенно определенными формами, размерами и цветами людей, вещей или мыслей. Он показывает нам, почему наше чувство вины возбуждается некоторыми очень специфическими, а для теории очень незначительными, событиями, а не теми, которые, согласно всякой известной теории морали, грозили бы гораздо большим. Кроме того, он наделяет нас орудиями конструирования нашего собственного приватного словаря морального дискурса (*deliberation*). Ибо такие термины как «инфантильный», «садистский», «одержимый», или «параноидальный», в отличие от названий пороков и добродетелей, которые мы унаследовали от греков и христиан, находят очень специфический и своеобразный отклик у каждого, кто их использует: они привлекают наше внимание к сходствам и различиям между нами и определенными людьми (нашими родителями, например), между нынешней ситуацией и определенными ситуациями нашего прошлого.

²² Ebd., Bd. XII, S. 121.

Они позволяют нам сложить нарратив о собственном развитии и о своей идиосинкразической нравственной борьбе, нарратив, который гораздо тоньше структурирован, гораздо лучше прилажен к нашему индивидуальному случаю, чем предлагаемый философской традицией моральный словарь.

Обобщая, можно сказать, что Фрейд сделал моральный дискурс (*deliberation*) настолько же подробным, детализированным и многообразным, насколько детализированным и многообразным всегда был благоразумный расчет. Этим он помогает разрушить различие между моральной виной и практической неблагоразумностью, а тем самым различие между благоразумием и моралью. Этика Платона и Канта, напротив, сосредоточена вокруг этого различия, и именно в этом же ключе современная аналитическая философия интерпретирует «моральную философию». Кант расщепляет нас на две части: первая, «разумная», одна и та же в каждом из нас, вторая (эмпирическое ощущение и желание), подвержена слепым, случайным, идиосинкразическим впечатлениям. Фрейд, напротив, рассматривает рациональность как механизм, подгоняющий одни случайности к другим. Но его механизация разума не просто очередной абстрактный философский редукционизм и не просто «вывернутый наизнанку платонизм». Вместо того, чтобы рассматривать рациональность так же абстрактно, упрощенно и редукционистски как это делают Гоббс и Юм (сохраняя исходный платоновский дуализм только затем, чтобы потом его вывернуть), Фрейд прилагает усилия к тому, чтобы раскрыть необычайную изощренность, утонченность и остроумие (*wit*) наших бессознательных стратегий. В связи с этим, он позволяет нам понимать науку и поэзию, гениальность и психоз, а главное, нравственность и благоразумие, как альтернативные способы адаптации, а не как продукты различных способностей.

Таким образом, Фрейд помогает нам серьезно отнестись к возможности отсутствия центральной способности, центральной самости по имени «разум», а тем самым серьезно отнестись к ницшеанскому прагматизму и перспективизму. Психология морали Фрейда обеспечивает нас словарем самоописания, который радикально отличается от словаря Платона, и так же радикально отличается от той стороны Ницше, которую Хайдеггер верно осудил как еще один пример вывернутого наизнанку платонизма — его романтической попытки возвысить плоть над духом, сердце над головой, мифическую способность, окрещенную «волей», над такой же мифической способностью, названной «разумом».

Платоновская и кантовская идея рациональности сосредоточена вокруг представления о том, что нам нужно подчинить отдельные действия общим принципам, если мы хотим быть нравственными.²³ Фрейд указывает, что нам следует вернуться к партикулярному – рассматривать определенные наличные ситуации и возможности выбора, как схожие или отличные от определенных действий и событий в прошлом. Он считает, что если только мы ухватимся за некоторые решающие идиосинкразические случайности нашего прошлого, тогда нам удастся сделать из самих себя нечто стоящее, создать в настоящем такие самости, которые бы мы могли уважать. Он учил нас интерпретировать то, что мы делаем или думаем, что мы делаем, например, с точки зрения наших прошлых реакций на определенные авторитетные фигуры или с точки зрения констелляций поведения, навязанных нам в детстве. Он указал, что мы утверждаем себя, сплетая идиосинкразические нарративы – истории болезни, так сказать – о наших успехах в самосозидании, о нашей способности порвать с идиосинкразическим прошлым. Он говорит, мы сами обрекаем себя на неудачу своей неспособностью порвать с этим прошлым гораздо в большей степени, чем своей неспособностью жить в соответствии с универсальными стандартами.

Иначе говоря, Фрейд отказывается от попытки Платона объединить публичное и приватное, части государства и части души, поиск социальной справедливости и поиск индивидуального совершенства. Фрейд одинаково ценил притязания романтизма и морализма, но отказывался допустить приоритет одного над другим и не стремился их синтезировать. Он четко различал между частной этикой самосозидания и публичной этикой взаимного приспособления. Он убеждает нас, что между ними нет никакого моста, обеспечиваемого убеждениями и желаниями, которые свойственны всем нам как людям и которые, тем самым, объединяли бы нас с ближними просто *как* людей.

По мнению Фрейда, наши сознательные приватные цели также идиосинкразичны, как и наши бессознательные навязчивые идеи и страхи, из которых эти цели возникают. Вопреки усилиям таких писателей как Фромм и Маркузе, моральная психология Фрейда не может быть использована для определения социальных целей, целей человечества, противопоставленных целям индивидов. Фрейда невозможно втиснуть в платоновскую форму,

²³ О сомнениях относительно этого допущения в современной аналитической философии см. работы Дж. Б. Шнеевинда и Аннетт Байер. См. так же Jeffrey Stout, *Ethics After Babel* (Boston: Beacon Press, 1988).

рассматривая его как философа морали, который обеспечивает нас универсальным критерием добра, справедливости или истинного счастья. *Единственная* его польза состоит в способности развернуть нас от универсального к конкретному, от попытки найти необходимые истины, неискоренимые убеждения к идиосинкразическим случайностям нашего индивидуального прошлого, к слепому отпечатку, что виден на всем, что мы делаем. Он дал нам психологию морали, совместимую с попыткой Ницше и Блума понять сильного поэта как человеческий архетип.

Но хотя психология морали Фрейда совместима с этой попыткой, она ее все же не предполагает. Тем, кто разделяет подобное парадигматическое понимание поэта, Фрейд будет казаться освободителем и вдохновителем. Однако, предположим вместо этого, что в качестве парадигматической рассматривается, как у Канта, личность бескорыстная, невзыскательная, лишенная воображения, скромная, честная, исполненная сознанием долга. Именно таким людям Кант воздавал хвалу, людям, которые в отличие от платоновского философа, не обладают остротой мышления или интеллектуальным любопытством, и которые, в отличие от христианского святого, не горят желанием принести себя в жертву ради любви к распятому Христу.

Ради таких людей Кант отличал практический разум от чистого, рациональную религию от энтузиазма. Именно ради них он избрал идею единственного императива, который мог бы определять сферу морали. Ибо, полагал он, заслуга (*the glory*) таких людей заключена в их признании необусловленного долга – долга, который может быть исполнен без обращения за помощью к благоразумному расчету, имагинативному проектированию или метафорическому переописанию. Таким образом, Кант развил не только новую и имагинативную психологию нравственности, но и всеохватывающее метафорическое переописание всех аспектов жизни и культуры и именно во имя того, чтобы сделать интеллектуальный мир безопасным для таких людей. По его словам, он отвергал знание чтобы освободить место вере, вере людей в то, что осуществляя свой долг, они делают все что от них требуется, что эти люди – парадигматические человеческие существа.

Часто кажется, что нужно выбрать между Кантом и Ницше, решить – по крайней мере, в *этом* смысле – что значит быть человеком. Но Фрейд позволяет нам взглянуть на человеческие существа так, чтобы избежать такого выбора. Прочитав Фрейда, мы не будем более смотреть ни на блумовского сильного поэта, ни на

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. СЛУЧАЙНОСТЬ

верного долгу кантовского исполнителя универсального должествования, как на парадигматические фигуры. Ведь Фрейд сторонился самого представления о парадигматической человеческой сущности. Он понимает человечество не как естественный вид, наделенный своей внутренней природой, имманентным ансамблем сил, которые могут развиваться или остаться неразвитыми. Порывая и с остаточным платонизмом Канта, и с вывернутым наизнанку платонизмом Ницше, он позволяет нам взглянуть как на сверхчеловека Ницше, так и на общее моральное сознание (*common moral consciousness*), как на примеры двух форм адаптаций наряду с многими другими формами, две стратегии наряду с другими стратегиями борьбы со случайностями собственного воспитания и примирения со слепым отпечатком. Есть основания и у той, и у другой. Каждая имеет и преимущества, и недостатки. Скромные люди часто бывают скучны. Великие духом (*great wits*) – определено не всегда далеки от безумия. Фрейд испытывает благоговение перед поэтом, но описывает его как инфантильного. Ему наскучил нравственный человек, но он описывает его как зрелого. Он не в восторге от обоих и не просит делать выбора между ними. Он не думает, что мы обладаем способностью, которая позволяла бы делать такие решения.

Он не считает нужным конструировать теорию о человеческой природе, которая защищала бы интересы того или другого. Он полагает, что оба типа личностей делают все, что могут с тем материалом, который находится в их распоряжении, и что ни один из них не является «более истинным человеком», чем другой. Отречься от идеи об «подлинно человеческом» – значит отказаться от попытки обожествить самость как замену обожествленному миру, отказаться от той кантовской попытки, которую я кратко описал в конце первой главы. Благодаря этому, мы избавляемся от последней цитадели необходимости, последней попытки рассматривать нас всех через призму одних и тех же императивов, одних и тех же безусловных требований. Ницше и Фрейда объединяет именно это стремление понять слепой отпечаток как достойный того, чтобы задавать программу нашим жизням и нашим поэмам.

Но есть такое различие между Фрейдом и Ницше, которое не схватывается моим описанием фрейдовского понимания нравственного человека как скромного, но скучного. Фрейд показывает, что если мы взглянем внутрь *bien-pensant* конформиста, если мы посадим его на кушетку [психоаналитика], то мы обнаружим, что скучным он был только на первый взгляд. Никто не был совершенно скучным для Фрейда, поскольку не существует

скучного бессознательного. Фрейда делает более полезным и более убедительным по сравнению с Ницше то, что он не принижает подавляющее большинство людей до статуса умирающих животных. Ибо представление Фрейда о бессознательной фантазии учит нас видеть в каждой человеческой жизни поэму, или, точнее, каждая человеческая жизнь не настолько измучена болью, чтобы быть не способной выучить еще один язык, не настолько занята тяжелым трудом, чтобы не иметь досуга для производства самоописания.²⁴ Он рассматривает каждую такую жизнь как попытку облачиться в свои собственные метафоры. Или, как говорит Филипп Рифф: «Фрейд демократизировал гения, наделив каждого творческим бессознательным».²⁵ То же самое имел в виду Лайонел Трилинг, когда говорил, что Фрейд «показал нам, что поэзия внутренне присуща самой конституции души (*mind*); он видел в душе, в ее доминирующей тенденции, именно способность к поэтическому творчеству».²⁶ Лео Берсани обобщает то, что сказано Риффом и Трилингом: «Психоаналитическая теория наделила понятие фантазии таким богатством функций, что мы более не способны допустить различие между искусством и жизнью как само собой разумеющееся».²⁷

Может показаться, что мы возвращаемся к философии и к представлению о внутренней природе человека, если вместе с Трилингом мы говорим о душе (*mind*) как о способности к поэтическому творчеству. В особенности, может показаться, что мы возвращаемся к романтической теории о человеческой природе, в которой «Воображение» играет ту роль, которая приписывалась греками «Разуму». Но это не так. «Воображение» было для роман-

²⁴ О необходимости такого различения см. замечательную книгу: Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (Oxford University Press, 1985). В этой книге немую боль, как разновидность боли, которую пытающийся надеется вызвать в своей жертве, лишив ее языка и, тем самым, отрезав ее от человеческих институтов, Скэрри противопоставляет способности участвовать в таких институтах, способности, которая дана человеку, если он располагает языком и досугом. Скэрри указывает, что пытающийся действительно наслаждается не столько тем, что заставляет свою жертву пронзительно кричать в агонии, сколько ее унижением. Вопль – это лишь еще одно унижение. Я вернусь к этому последнему пункту в седьмой и восьмой главах в связи с пониманием жестокости Набоковым и Оруэллом.

²⁵ Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralizer* (New York: Harper & Row, 1961), p. 36.

²⁶ Lionel Trilling, *Beyond Culture* (New York: Harcourt Brace, 1965), p. 79.

²⁷ Leo Bersani, *Baudelaire and Freud* (Berkeley: University of California Press, 1977), p. 138.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. СЛУЧАЙНОСТЬ

тиков связующим звеном с тем, что не есть мы сами, свидетельством того, что мы как бы из другого мира. Это была способность выражения. Фрейд однако имеет в виду то, что эта способность, которой обладают все носители языка, все те из нас, кто обладает материалом и временем для фантазии, является способностью к созданию метафор.

Согласно Дэвидсону, точку зрения которого я представил в первой главе, создаваемая метафора не *выражает* ничего, что существовало раньше, хотя, конечно, что-то ранее существовавшее было ее *причиной*. Для Фрейда эта причина будет не воспоминанием о другом мире, а скорее определенным производящим навязчивые состояния катексисом какой-то отдельной личности, объекта или слова из более раннего периода жизни. Посмотрев на каждое человеческое существо как на сознательно или бессознательно действующее, исходя из своей идиосинкразической фантазии, мы сможем понять собственно человеческую, в отличие от животной, часть жизни каждого человека как использование в символических целях всякой отдельной личности, объекта, ситуации, события и слова, с которыми мы позже сталкиваемся в жизни. Этот процесс является ничем иным как их переописанием, то есть мы говорим тем самым обо всем, с чем столкнулись: «Так я хотел».

С этой точки зрения, интеллеktуал (человек, использующий ради этой цели слова, визуальные образы или музыкальные формы), это просто особенный случай, некто, делающий с метками и шумами то, что другие люди делают со своими супругами и детьми, с коллегами по работе, с рабочими инструментами, с деловыми счетами, с имуществом, накопленным в их домах, с музыкой, которую они слушают, со спортом, которым они занимаются или за которым следят, или с деревьями, мимо которых они проходят по пути на работу. Все, начиная со звука слова, цвета листа и кончая ощущением кусочка кожи, может, как показал нам Фрейд, способствовать драматизации и кристаллизации чувства самоидентичности человеческого существа. Ибо всякая вещь такого рода в индивидуальной жизни может играть роль, которая по мнению философов могла бы, или по крайней мере, должна была бы быть сыграна лишь вещами универсальными и всеобщими. Она может олицетворять слепой отпечаток, что виден на всем, что мы делаем. Любая констелляция подобных вещей, кажущаяся произвольной, может задавать тональность жизни. Всякая такая констелляция может сформировать безусловную заповедь (*commandment*), служению которой может быть посвящена жизнь; эта

заповедь не будет менее безусловной от того, что она может быть понятна, самое большее, только одному человеку.

Иначе говоря, социальный процесс буквализации метафоры удваивается в жизни фантазии индивида. Мы предпочитаем называть нечто «фантазией», а не «поэзией» или «философией», если оно вращается вокруг метафор, которые не подхватываются другими людьми, то есть вокруг способов речи и действия, применения которым мы не можем найти. Но Фрейд нам демонстрирует, как нечто, представляющееся обществу беспочвенным, нелепым или отвратительным, может стать решающим элементом в способе самопонимания индивида, в том, каким образом он отслеживает в себе тот слепой отпечаток, что виден на всем, что он делает. И наоборот, если некоторая частная навязчивая идея производит метафору, для которой мы *можем* найти применение, тогда мы предпочитаем говорить о гениальности, а не об эксцентричности или извращенности. Различие между гениальностью и фантазией заключается не в различии между теми отпечатками, что связаны с чем-то универсальным, с некоторой первичной реальностью там, вовне, в мире или же реальностью, скрытой глубоко в самости, и теми отпечатками, что таковыми не являются. Скорее всего, это различие между идиосинক্রазиями, случайным образом подхваченными другими людьми – случайным образом в виду случайных стечений обстоятельств в определенной исторической ситуации, в виду какой-то случайной потребности данного сообщества в данное время.

Короче говоря, поэтический, художественный, научный или политический прогресс оказывается результатом случайного совпадения частной навязчивой идеи с общественной потребностью. Сильная поэзия, мораль здравого смысла, революционная мораль, нормальная наука, революционная наука и определенного рода фантазия, понятная лишь для одного индивида – все это, с точки зрения Фрейда, различные способы обращения со случайными отпечатками, или, точнее, способы обращения с различными случайными отпечатками, которые либо могут быть присущи исключительно индивиду, либо разделяться всеми членами некоторого исторически обусловленного сообщества. Ни одна из этих стратегий не является привилегированной в смысле своей способности лучше выразить человеческую природу. Ни одна из этих стратегий не является в большей или меньшей мере человеческой по сравнению с остальными, как карандаш не является в большей мере рабочим инструментом, чем нож мясника, или как выведенная орхидея — в не меньшей степени цветок, чем дикая роза.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. СЛУЧАЙНОСТЬ

Принять точку зрения Фрейда – значит преодолеть то, что Уильям Джеймс назвал «специфической человеческой слепотой». Примером этой слепоты для Джеймса послужила его собственная, во время его путешествия через Аппалачские горы, реакция на просеку, где лес был вырублен ради грязного сада, бревенчатой хижины и нескольких свинарников. Джеймс говорит: «Лес был истреблен; и то, что “усовершенствовало” его, до смерти было отвратительно: своего рода гнойник, без единого следа искусственного изящества, которое возместило бы утраченную красоту Природы». Но, продолжает Джеймс, когда фермер выходит из хижины и говорит ему, что «мы не сможем стать здесь счастливыми, если не обработаем одну из таких низин», ему становится ясно, что

«я не ухватил всей внутренней значимости ситуации. Поскольку просеки мне не говорили ни о чем, кроме оголенности, я полагал, что они не могли рассказать никакой другой истории тем, чьи сильные руки и послушные топоры вырубали их. Но когда *они* смотрели на отвратительные пни, они думали именно о личной победе. ... Короче, просека, представлявшаяся мне лишь безобразной картиной на сетчатке (*retina*), была для них символом с ароматом нравственных воспоминаний, панегириком долгу, борьбе и успеху.

Я был так же слеп по отношению к особенной идеальности их условий, как были бы и они относительно моей идеальности, если бы они подглядели мой странный оранжерейный академический образ жизни в Кембридже».²⁸

По-моему, Фрейд детально разобрал эту тему Джеймса и помог нам преодолеть случаи слепоты, особенно трудно поддающиеся лечению: он позволил нам видеть «особую идеальность» событий, примерами которых являются, скажем, сексуальная извращенность, крайняя жестокость, нелепая навязчивая идея, маниакальное бредовое представление. Он позволил нам увидеть в каждом из этих случаев личную поэму извращенца, садиста или сумасшедшего, каждая из которых также богато структурирована и «отдает ароматом нравственных воспоминаний», как и наша собственная жизнь. Он позволил нам разглядеть в том, что описывается философией морали как крайность, бесчеловечность и неестественность, продолжение нашей собственной активности. Однако, и это является решающим моментом, он не делает этого

²⁸ «On a Certain Blindness in Human Beings», in James, *Talkes to Teachers on Psychology*, eds. Frederick Burkhardt and Frensdon Bowers (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), p. 134.

традиционным философским, редукционистским способом. Он не говорит нам, что искусство *в действительности* является сублимацией, что философское системотворчество это *просто* паранойя, а религия *лишь* хаотическое воспоминание о свирепом отце. Он не говорит, что человеческая жизнь это *только* постоянное перераспределение (*rechanneling*) энергии либидо. Ему совершенно не интересно различие между действительностью и явлением, когда он говорит, что нечто является «только» или «в действительности» чем-то совершенно иным. Единственно, чего он хочет, это дать нам еще одно, наряду с другими, переописание вещей, еще один словарь, еще один набор метафор, который, как он считает, имеет шанс быть использованным и, благодаря этому, буквализироваться.

Если и возможно приписать Фрейду философские взгляды, то можно сказать, что он такой же прагматик, как Джеймс, и такой же перспективист, как Ницше, или можно было бы также сказать – такой же модернист, как Пруст.²⁹ Ибо, к концу XIX века каким-то образом стало возможным гораздо легче, чем когда-либо прежде, относиться к деятельности по переописанию. Стало возможным жонглировать несколькими описаниями одного и того же события, не задаваясь вопросом, какое же из них верное – рассматривать переописание скорее как инструмент, а не как претензию на обладание обнаруженной сущностью. Тем самым, стало возможно взглянуть на новый словарь не как на то, что предполагает замену всех остальных словарей, что претендует на репрезентацию действительности, но просто как на еще один словарь, еще один человеческий проект, еще одну метафорику, которую выбрал какой-то человек. Мало вероятно, что метафоры Фрейда могли бы быть восприняты, использованы и буквализированы в какой-то более ранний период. Напротив, вряд ли без метафор Фрейда мы смогли бы усвоить, так легко, как это случилось, метафоры Ницше, Джеймса, Витгенштейна или Хайдеггера, или смогли бы прочитать Пруста с таким удовольствием. Все фигуры этого времени играют друг другу на руку. Они питают друг друга. Их метафоры веселятся, находясь в обществе

²⁹ См. Bloom, *Agon*, p. 23: «под “литературной культурой” я подразумеваю современное западное общество; поскольку оно не имеет никакой аутентичной религии и никакой аутентичной философии, и никогда больше не будет снова обладать ими, и поскольку психоанализ, как прагматическая религия и философия этого общества, является собственно фрагментом его литературной культуры, постольку однажды мы будем говорить альтернативным образом о фрейдизме *или* прустизме». Я обсуждаю роль Пруста как нравственный пример в пятой главе.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. СЛУЧАЙНОСТЬ

друг с другом. Есть соблазн описать этот своеобразный феномен как марш Мирового Духа к более ясному самосознанию, либо как постепенное приближение человеческого духа к пределам вселенной. Но всякое подобное описание будет предательством того духа игры и иронии, который связывает описанные мною персонажи.

Эта игра – продукт их общей способности ценить силу переописания, силу языка делать новые и разнообразные вещи возможными и важными; способность ценить эту силу становится возможной только тогда, когда целью становится не Единственно Верное Описание, а расширение репертуара альтернативных описаний. Такой целевой сдвиг, в свою очередь, становится возможным лишь в той мере, в какой мир и самость были раз-божествлены. Заявить, что мир и самость раз-божествлены, значит заявить, что никто больше не верит, что они могут говорить с нами, как будто имеют свой собственный язык, как состязающийся поэт. Они не являются также квази личностями и не хотят выражать или репрезентировать себя определенным образом.

Однако, как мир, так и самость имеют над нами силу, например, силу убивать нас. Мир может слепо и молчаливо нас раздавить; немое отчаяние, интенсивная душевная боль, могут послужить причиной нашего самоуничтожения. Однако, такого рода силу мы не способны присвоить, усваивая, а затем трансформируя ее язык, чтобы стать тождественными этой силе и подчинить ее нашим собственным более сильным самостям. Эта стратегия подходит лишь для того, чтобы справляться с другими личностями, например, с родителями, богами или с поэтами предшественниками. Ибо наше отношение к миру, грубой силе и обнаженной боли отличается от нашего отношения к другим людям. Перед лицом нечеловеческого, лингвистического мы не способны более преодолеть случайность и боль путем усвоения и трансформации, мы способны лишь *распознать* случайность и боль. Окончательная победа поэзии в древней тяжбе с философией – окончательная победа метафор самосозидания над метафорами открытия – заключалась бы в нашем примирении с мыслью, что такого рода власть над миром является единственной, на которую мы можем надеяться. Ибо это было бы окончательным отречением от представления, что истина, а не только власть и боль, находятся «там, вовне».

Есть искушение предположить, что в культуре, в которой поэзия публично и до конца одержала победу над философией, в культуре, в которой признание случайности, а не необходимости, стало бы общепринятым определением свободы, тогда поэма

Ларкина потеряла бы свой смысл. Не было бы никакого пафоса в конечности. Вероятно, что такая культура и не может существовать. Такой пафос скорее всего неизбежен. Невозможно представить себе культуру, где господствует буйная ницшеанская игра, как невозможно и представить власть философов-царей, или отмирание государства. Также трудно представить себе человеческую жизнь, которая почувствовала свою полноту, или человека, который умирает счастливым, ибо он достиг всего, чего когда-либо желал.

Это верно даже относительно блумовского сильного поэта. Даже если мы откажемся от философского идеала, предписывающего нам рассматривать себя как неизменных и целостных на фоне постоянного «буквального» неизменного факта, и заменим этот идеал другим, в соответствии с которым мы видим себя со своей точки зрения, освобождаем себя, заявив прошлому «Так я хотел», все равно останется верным, что это желание всегда будет проектом, а не результатом, проектом, для осуществления которого жизнь слишком коротка.

Страх смерти сильного поэта, как и его страх неполноты, является производной того факта, что ни один проект переописания мира и прошлого, ни один проект самосозидания путем наложения собственной идиосинкразической метафорики, не может не быть маргинальным и паразитарным. Метафоры – это необычное употребление старых слов, но такое употребление возможно лишь на фоне других старых слов, употребляемых привычными старыми способами. Язык, который был бы «сплошной метафорой», был бы языком без применения, то есть не языком, а просто журчанием. Ибо если мы согласимся с тем, что языки не представляют собой средств репрезентации и выражения, они все же останутся средствами общения, инструментами социального взаимодействия, способами нашей связи с другими людьми.

Эта необходимая корректировка попытки Ницше обожествить поэта, эта зависимость даже самого сильного поэта от других, резюмируется Блумом следующим образом:

«Печальная истина состоит в том, что поэмы *не обладают* присутствием, единством, формой или значением. ...Что же тогда творит и чем обладает поэма? Увы, поэма ничего не *творит* и ничем не *обладает*. Ее присутствие – это обещание, частичка содержания надежд, очевидность невидимых вещей. Ее един-

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. СЛУЧАЙНОСТЬ

ство – в доброй воле читателя ... ее значение состоит в том, что есть, или, скорее, *была* еще одна поэма.»³⁰

В этом отрывке Блум раз-божествляет поэму и, вместе с ней, поэта, точно так же, как Ницше раз-божествил истину, а Фрейд раз-божествил совесть. Он делает для романтизма то, что Фрейд делал для морализма. Стратегия – одна и та же во всех этих случаях: вязь случайных отношений, сеть, простирающаяся назад в прошлое и вперед в будущее, заменяет оформленную, единую, присутствующую, само-содержащую субстанцию, нечто, что можно рассматривать как неизменное и целое. Блум напоминает нам, что даже сильнейший поэт паразитирует на своих предшественниках, что даже он может породить лишь малую часть самого себя, в силу чего, он остается зависимым от доброй воли незнакомцев там, в будущем.

Это напоминает о следующем наблюдении Витгенштейна. согласно которому не существует личных (*private*) языков: он доказывает, что нельзя придать значения слову или поэме, противопоставляя их нелингвистическому значению, чему-то отличному от пучка уже употребленных слов или грозди уже написанных поэм.³¹ Перефразируя Витгенштейна, можно сказать,

³⁰ Bloom, *Kabbalah and Criticism*, p. 122.

³¹ «Как мы никогда не сможем обладать (сексуальным или иным образом) отдельной личностью без того, чтобы не овладеть в целом ее семейным романом, точно так же мы никогда не сможем читать поэта, не прочитав в целом его семейного романа как поэта. Вопрос заключается в том, как наилучшим образом избежать редукции. Риторическая, аристотелевская, феноменологическая и структуралистская критика осуществляют редукцию или к образам, или к идеям, или к данным вещам, или к фонам. Моральная или иная кричащая философская или психологическая критика редуцирует все к конкурирующим концептуализациям. Мы редуцируем – если и делаем это – к другой поэме. *Значением поэмы может быть только другая поэма*» (Bloom, *The Anxiety of Influence*, p. 94; курсив добавлен). См. также p. 70, и сравните с p. 43: «Давайте откажемся от неудачного предприятия “понять” какую-то отдельную поэму как сущее в себе. Вместо этого давайте попробуем научиться читать всякую поэму как преднамеренно ложную интерпретацию со стороны самого поэта, как поэта, предшествующих поэм или поэзии в целом».

Есть аналогия между блумовским антиредукционизмом и решительностью Витгенштейна, Дэвидсона и Деррида позволить значению состояться в отношении к другим текстам, а не в отношении к чему-то вне текста. Идея личного (*private*) языка произрастает, как миф Селларса о Данном, из надежды, что слова могут получить значение вне зависимости от других слов. Эта надежда, в свою очередь, вырастает из более общей надежды, стать самодостаточным *être-en-soi*, ко-

что каждая поэма предполагает множество инсценировок в культуре на том же самом основании, на каком всякая сверкающая метафора требует множества тяжеловесных литературных речей в качестве своего фона. Если перейти от написанной поэмы к жизни-как-поэме, то можно сказать, что не может быть вполне ницшеанских жизней, тех жизней, которые были бы чистым действием, а не реакцией, которые не паразитировали бы в значительной степени на не-переописанном прошлом и не зависели бы от милосердия еще не родившихся поколений. Нет ни одной более сильной претензии даже у более сильных поэтов, чем претензия Китса, который заявил, что он «будет среди английских поэтов», истолковывая «среди них» блумовским способом как «в центре их», поэтов будущего, проживающих за его счет, также, как он проживал за счет своих предшественников. Подобным образом, нет ни одной более сильной претензии, даже среди тех, которые может выдвинуть даже сверхчеловек, чем претензия на то, что его своеобразие относительно прошлого, даже если оно неизбежно мало и маргинально, будет перенесено в будущее, что его метафорические переописания небольших фрагментов прошлого будут находиться среди будущих запасов буквальных истин.

Резюмируя, мне хотелось бы предположить, что наилучшим образом мы поймем пафос конечности у Ларкина, если интерпретируем его не как неудачную попытку достичь того, что надеялась достичь философия – чего-то не идиосинкразического, вневременного и универсального – но как осознание того, что в определенном пункте следует доверять доброй воле тех, кто хочет прожить другие жизни и написать другие поэмы. Набоков построил свою лучшую книгу «Бледное пламя» (*Pale Fire*) вокруг фразы: «Человеческая жизнь как комментарий к трудно понимаемой неоконченной поэме». Эта фраза резюмирует утверждение Фрейда о том, что каждая человеческая жизнь вырабатывает сложную идиосинкразическую фантазию, а также служит напоминанием, что все, выработанное таким образом, никогда не достигает своей полноты, прежде чем его не прервет смерть. Она не может быть наполнена, поскольку наполнять нечего, есть

торую диагностировал Сартр. Описание Сартром антисемита (*Reflexion sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954, coll. Folio-Essais, p. 64) как «человека, который хочет быть безжалостным камнем, неистовым потоком, разрушительной молнией, – короче, всем, только не человеком» – является критикой Заратустры, того, что Блум называет «редукционизмом», а Хайдеггер и Деррида – «метафизикой».

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. СЛУЧАЙНОСТЬ

лишь сеть отношений, которую следует переплести, сеть, которую время увеличивает с каждым днем.

Но если мы избежим вывернутого наизнанку платонизма Ницше – его предположения, что жизнь самосозидания может быть такой же полной и автономной, какой могла бы быть созерцательная жизнь по мнению Платона – тогда нам будет достаточно мысли о том, что каждая человеческая жизнь, всегда неполная, хотя иногда и героическая, есть переплетение заново этой сети. В сознательной потребности сильного поэта *продемонстрировать*, что он – не копия и не реплика, мы распознаем просто особую форму бессознательной потребности, которой обладает каждый из нас: потребности примириться со слепым отпечатком, дарованным ему случаем, сделать себя для самого себя, переписав этот отпечаток в выражениях, которые пусть и маргинальны, но его собственные.

3

Случайность либерального сообщества

Всякий, кто говорит, как и я в первой главе, что истина расположена не «там, вовне», вызывает подозрения в релятивизме и иррационализме. Всякий, кто ставит, как и я во второй главе, под сомнение различие между моралью и благоразумием, будет подзреваться в имморализме. Чтобы парировать эти подозрения мне нужно доказать, что различия между абсолютизмом и релятивизмом, между рациональностью и иррациональностью, между моралью и целесообразностью, являются изношенными и грубыми инструментами – пережитками словаря, который нам нужно попробовать заменить. Но «доказательство» – неподходящее слово. Ибо, в соответствии с моим пониманием интеллектуального прогресса как буквализации отобранных метафор, опровержение возражений против чьих-либо переописаний некоторых вещей будет в большей степени делом переописания других вещей, попыткой обойти с фланга эти возражения путем расширения поля дорогих кому-то метафор. Таким образом, моя стратегия будет заключаться в стремлении скорее дискредитировать словарь, в котором содержатся формулировки этих возражений, изменяя в связи с этим предмет, чем позволить своему оппоненту выбрать оружие и территорию, с тем, чтобы встретить его критику подготовленным.

В этой главе я хочу обосновать тезис, что институтам и культуре либерального общества лучше бы служил такой словарь мораль-

ной и политической рефлексии, который бы избегал перечисленные выше различия, а не словарь, который бы их сохранял. Я попытаюсь показать, что словарь рационализма Просвещения, хотя он и сыграл решающую роль в возникновении либеральной демократии, стал препятствием для сохранности и развития демократических обществ. Я намерен утверждать, что этой цели соответствует больше словарь, описанный мною в первых двух главах, вращающийся скорее вокруг понятий метафоры и самозидания, чем вокруг понятий истины, рациональности и нравственного долга.

Однако, речь идет не о том, что представленные ранее в общих чертах позиция Дэвидсона-Витгенштейна о языке и позиция Ницше-Фрейда о совести и самости, обеспечивают нас «философскими основаниями демократии». Ибо представление о «философском основании» работает тогда, когда работает словарь рационализма Просвещения. Эти позиции не обосновывают демократии, но позволяют заново описать ее практики и цели. В дальнейшем, я попробую переформулировать надежды либерального общества нерационалистским и неуниверсалистским способом, то есть способом, который лучше, чем более старые описания этих надежд, служит их реализации. Но предложение переописания наших сегодняшних институтов и практик не означает предложения им защиты от противников; это больше похоже на замену в доме мебели, чем на оснащение его подпорками или возведение вокруг него баррикад.

Отличие поиска оснований от попытки переописания олицетворяет собой отличие культуры либерализма от более старых форм культурной жизни. Ибо, в своей идеальной форме, культура либерализма представляла бы собой культуру совершенно просвещенную и секулярную. В ней не было бы и следа божественного – ни в форме обожествленного мира, ни в форме обожествленной самости. В такой культуре не осталось бы места представлению, что есть такие нечеловеческие силы, перед которыми люди должны держать ответ. Она отказалась бы или решительно переистолковала не только идею святости, но и идею «преданности истине» и «осуществления глубочайших потребностей духа». Процесс разбожествления, который я описал в предыдущих двух главах, в идеале достигает своей кульминации, когда мы больше не можем усмотреть никакой пользы в представлении, что конечные, смертные, случайно существующие человеческие существа могут вывести смысл жизни из всего чего угодно, только не из конечных, смертных, случайно существующих человеческих существ. В такой культуре просто странными

показались бы предостережения против «релятивизма», вопросы о том, стали ли более «рациональными» социальные институты в наши дни, и сомнения в том, являются ли цели либерального общества «объективными нравственными ценностями».

Чтобы придать предварительную убедительность моему утверждению, что моя позиция хорошо сочетается с либеральным государственным устройством, мне бы хотелось указать на некоторые параллели между своей позицией и защитой Исайей Берлином «негативной свободы» от телеологических концепций человеческого совершенства. В своем эссе «*Two concepts of Liberty*» Берлин говорит, как говорил и я в первой главе, что нам необходимо отказаться от подхода к словарям, практикам и ценностям как к составной картинке-загадке (jigsaw puzzle). По словам Берлина, мы должны покончить с «убежденностью в том, что все позитивные ценности, в которые верил человек, должны, в конце концов, быть совместимыми и, возможно, даже вытекать друг из друга».¹ Мой акцент на утверждении Фрейда, что нам следует понимать себя как очередной эксперимент Природы, а не как венец замысла Природы, перекликается с употреблением Берлином фразы Дж. С. Милля «эксперименты в жизни» (перекликаясь также с использованием Джефферсоном и Дьюи термина «эксперимент» для описания американской демократии). Во второй главе я яростно выступал против платонистско-кантианского стремления к тому, что Берлин назвал «расщеплением [нашей] личности на две: трансцендентного, господствующего контролера и эмпирического пучка желаний и страстей».²

Берлин завершает свое эссе, цитируя Джозефа Шумпетера, который сказал: «Осознавать относительность своих убеждений и все же непоколебимо стоять за них – вот что отличает цивилизованного человека от варвара». Берлин комментирует: «Возможно, требовать больше, чем это, и глубокая и неизлечимая метафизическая потребность; но позволить ей определять практику – симптом в равной мере и глубокой, и более опасной нравственной и политической незрелости».³ Утверждение Шумпетера, что это признак цивилизованного человека, можно было бы перевести на разрабатываемый мною жаргон как утверждение, что либеральные общества нашего века порождали на свет все больше людей, способных распознавать случайность словаря, с помощью которого они выражают свои самые высокие надежды –

¹ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford University Press, 1969), p. 167.

² Ibid., p. 134.

³ Ibid., p. 172.

случайность своего собственного нравственного сознания – и вместе с тем, оставаться верными своей совести. Такие фигуры, как Уильям Джеймс, Фрейд, Пруст и Витгенштейн представляют собой примеры того, что я называю «свобода, как признание случайности». В этой главе я собираюсь показать, что такое признание является главной добродетелью либерального общества, и что культура такого общества нацелена на избавление нас от нашей «глубокой метафизической потребности».

Чтобы показать, как выглядит с моей точки зрения обвинение в релятивизме, я начну с комментария Майклом Сэнделом, современным пронизательным критиком либеральной традиции эссе Берлина. Сэндел говорит, что Берлин «доходит до опасной черты, отделяющей его от дилеммы релятивизма». Он спрашивает:

«Если убеждения лишь относительны, зачем же тогда непоколебимо стоять за них? Подчинен ли идеал свободы, в трагически оформленной нравственной вселенной, как представляет ее себе Берлин, в меньшей степени принципиальной несоизмеримости ценностей, чем соревнующиеся идеалы? Если так, то в чем же состоит ее привилегированный статус? И если свобода не имеет нравственно привилегированного статуса, если это только лишь одна ценность среди множества других, тогда, что можно сказать о либерализме?»⁴

Ставя эти вопросы, Сэндел полагается на словарь рационализма Просвещения. Кроме того, пользуясь тем обстоятельством, что Шумпетер и Берлин прибегают к тому же самому словарю, он пытается доказать, что их позиция непоследовательна. Более детальное рассмотрение некоторых поставленных Сэнделом вопросов может прояснить, какого рода взглядов должны придерживаться люди, которые считают полезными термины «релятивизм» и «моральная привилегированность». Это, в первую очередь, может нам помочь показать, почему предпочтительнее избегать употребления фразы «лишь относительны», характеризую

⁴ «Introduction» to Michael Sandel, ed., *Liberalism and its Critics* (New York: New York University Press, 1984), p. 8. Эти комментарии выражают скорее отношение Сэндела к типичному возражению в адрес Берлина, чем его собственную позицию. Однажды, я уже подробно обсуждал собственно взгляды Сэндела и пытался опровергнуть выдвинутые им возражения против Роулза, которые он сформулировал в своей книге *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, 1982). См. по этому поводу мою статью «The Priority of Democracy to Philosophy», in: *The Virginia Statute for Religious Freedom*, ed. Merrill D. Peterson and Robert C. Vaughan (Cambridge University Press, 1988).

душевный строй тех персонажей, которые восхваляются Шумпетером, Берлином и мною.

То, что убеждения лишь «относительны», может звучать так, будто подразумевается, что их можно оправдывать только перед людьми, которые придерживаются каких-то определенных иных мнений, а не перед всяким и каждым. Но если бы это подразумевалось, тогда термин не имел бы своей контрастной силы, ибо тогда не было бы интересных высказываний, которые были бы *абсолютно* обоснованны. Абсолютная обоснованность была бы ограничена повседневными банальностями, элементарными математическими истинами и тому подобным – убеждениями, о которых никому не хочется спорить, поскольку они не являются ни противоречащими, ни центральными по отношению к смыслу само- и миро-понимания. Все центральные для само-образа личности убеждения, *являются* таковыми, поскольку их наличие или отсутствие служит критерием разделения людей на плохих и хороших. Убеждение, которое может быть оправдано перед *всяким* мало интересно. «Не потребуется непоколебимого мужества», чтобы придерживаться такого убеждения.

Таким образом, мы должны истолковывать выражение «лишь относительно обоснованные убеждения», противопоставляя его тем высказываниям, которые можно оправдывать перед всеми теми людьми, которые неиспорченны (*uncorrupted*), то есть перед каждым, у кого разум, понятый как способность к поиску истины или как нравственное сознание, достаточно силен, чтобы преодолевать недобрые страсти, вульгарные суеверия и низменные предрассудки. Понятие «абсолютная обоснованность» имеет смысл лишь тогда, когда предполагается, что самость достаточно отчетливо распадается на ту часть, которая разделяется с божественным, и на другую часть, которая разделяется с животными. Но если мы допустим противоположность между разумом и страстью или разумом и волей, тогда мы, либералы, разрешим спорный вопрос против самих себя. Тем из нас, кто согласен с мнением Фрейда и Берлина о недопустимости разделения личности на разум и страсть, следует также прекратить или, по крайней мере, ограничить использование традиционного различения между «рациональным убеждением» и «убеждением, покоящимся на основаниях (*reasons*), а не причинах (*causes*)».

Лучший способ ограничения такого использования – ограничить оппозицию между рациональными и иррациональными формами убеждений внутренней областью языковой игры, а не пытаться употреблять ее по отношению к интересным и важным сдвигам в лингвистическом поведении. Такое ограничивающее

раничивающее представление о рациональности есть все, что мы можем себе позволить, если допустим центральное утверждение первой главы: в конечном итоге, ключевое значение имеют изменения в словаре, а не в убеждении, изменения кандидатов на истину-ценность (*truth-value candidate*), а не назначение истин-ценностей. В пределах языковой игры, в рамках ряда соглашений о том, что возможно и важно, мы можем с пользой отличить основания убеждения (*reasons for belief*) и причины убеждения (*causes of belief*), которые не являются основаниями. Мы начинаем с того, что проводим четкие различия между сократическим диалогом и гипнотическим внушением (*suggestion*). Затем, мы пытаемся удержать это различие, обратившись к более запутанным случаям: промыванию мозгов, к надувательству средствами массовой информации (*media hype*) и к тому, что марксисты называют «ложным сознанием». Разумеется, нет четкого способа определения границы между убеждением (*persuasion*) и насилем и, поэтому, нет четкого способа определения границы между причиной изменения убеждения (*belief*), которая была также и основанием, и причиной, которая была «только» причиной. Но это различие не более неясное, чем большинство других.

Однако, как только мы подняли вопрос о том, каким образом мы переходим от одного словаря к другому, от одной господствующей метафорике к другой, различие между основаниями и причиной перестает быть полезным. Для того, кто говорит на старом языке и не хочет изменений, кто рассматривает разговор именно на этом языке как отличительный признак рациональности и нравственности, обращение к новым метафорам – к языковой игре радикалов, молодежи и авангарда – будет представляться совершенно иррациональным. Популярность новых способов речи будет считаться «модой», или «потребностью в бунте», или «декадансом». Вопрос, почему люди говорят таким образом, будет рассматриваться как недостойный обсуждения – как вопрос для размышлений психологов, а если нужно, то и полиции. И наоборот, пытающиеся использовать новый язык, буквализировать новые метафоры, будут считать тех, кто прилип к старому языку, иррациональными существами – жертвами страсти, предрасудка, суеверия, пережитками прошлого и тому подобным. Можно рассчитывать на то, что философы с обеих сторон поддержат эти противостоящие один другому призывы к различению между основанием и причиной, развивая психологию морали, или эпистемологию, или философию языка, которые выставят противоположную сторону в дурном свете.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. СЛУЧАЙНОСТЬ

Если допустить утверждение, что не существует позиции вне определенного исторически обусловленного и временного словаря, которым мы сегодня пользуемся, позиции, которая позволяла бы нам выносить суждения об этом словаре, тогда следует отказаться от идеи, что могут быть как основания для использования языков, так и основания в пределах языков для того, чтобы верить утверждениям. Это равносильно отказу от представления, что интеллектуальный или политический прогресс рационален, во всяком смысле «рационального», которое нейтрально по отношению к словарям. Но поскольку заявление, что все великие нравственные и интеллектуальные достижения европейской истории – христианство, галилеевская наука, Просвещение, романтизм и так далее – к счастью впали во временную иррациональность, постольку кажется бессмысленным, выводить из этого мораль, что различие между рациональным и иррациональным менее полезно, чем это когда-либо казалось. Однажды признав, что прогресс, как для сообщества, так и для индивида, заключается как в употреблении новых слов, так и в доказательстве, опирающемся на предпосылки, сформулированные старыми словами, мы признали, что критический словарь, вращающийся вокруг понятий вроде «рациональный», «критерий», «аргумент», «обоснование» и «абсолют» плохо подходит для описания отношения между старым и новым.

В заключение своей статьи о понимании Фрейдом иррациональности, Дэвидсон замечает, что если мы однажды отказались от понятия «абсолютный критерий рациональности», и используем термин «рациональный» для обозначения чего-то вроде «внутренней согласованности», тогда, если мы не ограничим область приложения этого термина, мы будем вынуждены называть «иррациональными» многие вещи, которые нам хотелось бы превозносить. В особенности нам следовало бы тогда описать как «иррациональное» то, что Дэвидсон называет «формой самокритики и реформы, которая нам чрезвычайно дорога и которая считается даже самой сущностью рациональности и источником свободы». Дэвидсон пишет об этом:

«Я имею в виду особого рода второстепенное желание или ценность, и действия, которые могут быть им вызваны. Это случается когда личность образует позитивное или негативное суждение о каком-то из своих собственных желаний, и действует так, чтобы изменить это желание. С точки зрения измененного желания, оснований (*reasons*) для изменения нет – основание (*reason*) приходит из независимого источника и основывается на дальнейших, и частично противоположных, соображениях.

Субъект имеет основания (*reasons*) для изменения своих собственных привычек и характера, но эти основания (*reasons*) приходят из сферы ценностей обязательно внешней по отношению содержаниям взглядов и ценностей подлежащих изменениям. Причина (*cause*) изменения, если она появляется, поэтому может не быть основанием (*reason*) для того, чему она причина. Теория, которая не могла бы объяснить иррациональность, не сможет объяснить наши благотворные усилия и редкие успехи в самокритике и самосовершенствовании».⁵

Дэвидсон был бы, конечно, не прав, если бы самокритика и самосовершенствование всегда имели место в рамках нетривиальных первостепеннейших желаний *истинной* самости, желаний, имеющих центральное значение для нашей человечности. Ведь тогда, эти желания наивысшего уровня опосредовали бы и рационализировали соперничество между желаниями первого и второго уровня. Однако Дэвидсон допускает, и я считаю это правильным, что именно кандидаты на такие желания наивысшего уровня настолько абстрактны и пусты, что не имеют никакой опосредующей силы: «Я хочу быть добрым», или «Я хочу быть рациональным», или «Я хочу знать истину» – вот примеры таких желаний. Поскольку то, что будет *считаться* «добрым», «рациональным» или «истинным» определится в состязании между желаниями первого и второго уровня, постольку тоскливые торжественные заверения о доброй воле наивысшего порядка неспособны на вмешательство в это соперничество.

Если Дэвидсон прав, тогда обычно выдвигаемые возражения против Берлина и Шумпетера не верны. Мы не сможем допустить существования предельно широкой структуры, в рамках которой можно было бы, например, спросить: «Если свобода не имеет нравственно привилегированного статуса, если она лишь одна из ценностей наряду с другими, то что же можно сказать о либерализме?» Мы не можем предположить, что либералы должны быть способны возвыситься над историческими случайностями и взглянуть на ту индивидуальную свободу, предлагаемую современным либеральным государством своим гражданам как на еще одну ценность наряду с другими. Мы также не можем допустить, что было бы разумным поставить такую свободу в один ряд с другими кандидатами (например, с тем смыслом национальной цели, который нацисты на короткое время предложили немцам, или с тем смыслом подчинения воле Господа, который вдохнов-

⁵ Donald Dawidson, «Paradoxes of Irrationality», in *Philosophical Essays on Freud*, ed. Richard Wollheim and James Hopkins (Cambridge University Press, 1982), p.305.

лял религиозные войны) и затем использовать «разум», чтобы подвергнуть тщательному обследованию этих различных кандидатов и обнаружить, которые из них, если таковые имеются, являются «морально привилегированными». Только допущение наличия такой позиции, до которой мы можем возвыситься, придает смысл вопросу: «Если убеждения действительны лишь относительно, то почему следует непоколебимо стоять за них?»

Наоборот, ни выражение Шумпетера «относительная действительность», ни понятие «затруднение релятивизма» не будут выглядеть верными, если согласиться с утверждением Дэвидсона, что новые метафоры являются причинами (*causes*), а не основаниями (*reasons*), изменения убеждений, и с утверждением Гессе, что именно новые метафоры делают возможным интеллектуальный прогресс. Если эти утверждения верны, тогда не существует того, что называется «дилеммой релятивизма», как не существует богохульства для того, кто считает, что Бога нет. Ведь тогда, не будет никакой вышестоящей инстанции, перед которой мы были бы ответственны, и заповеди, которую мы могли бы нарушить. Конкурирующие ценности не будут подвергаться тщательному исследованию ради выяснения, какая же из них морально привилегированна. Ибо не будет никакой возможности возвыситься над принятыми языком, культурой, институтами и практиками, чтобы рассматривать их наравне с другими. Дэвидсон выражает это следующим образом: «говорение на языке ... это не характерная особенность, которую человек может утратить, сохраняя при этом всю силу мысли. Таким образом, нет никакого шанса, что кто-нибудь сможет занять преимущественное положение, чтобы сравнивать концептуальные схемы, отбрасывая на время свои собственные».⁶ Или, если высказаться по-хайдеггеровски: «язык говорит человеком», языки изменяются в ходе истории и, поэтому, люди не могут избежать их историчности. Самое большее, что они могут – это манипулировать напряженностями своей собственной эпохи, чтобы дать начало следующей эпохе.

Но, разумеется, если верны предпосылки вопросов Сэндела, тогда неправы Дэвидсон и Хайдеггер. Философия языка Дэвидсона и Витгенштейна – понимание языка как исторической случайности, а не как посредника, который постепенно принимает истинную форму истинного мира или истинной самости – будет считать этот вопрос решенным. Если мы допускаем поставленные Сэнделом вопросы, тогда нам потребуется философия языка, теория познания и психология морали, которые будут охранять

⁶ Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, p.185.

интересы разума, сохранять различие между моралью и благоразумием, и, тем самым, гарантировать правомерность вопросов, выдвинутых Санделом. Тогда нам понадобится другое воззрение на язык, в соответствии с которым он понимался бы как средство поиска истины, которая находится там, вовне, в мире (или, по крайней мере, глубоко внутри самости, там, где мы находим постоянные, внеисторические желания высшего порядка, разрешающие конфликты на уровне более низком). Нам захочется обновить модели исследования, основанные на различениях субъект-объект и схема-содержание – модели, которые Дэвидсон и Хайдеггер описывают как устаревшие.

Есть ли возможность устранения барьеров между традиционным воззрением, которое всегда измеряется вопросом «Откуда ты это знаешь?», и воззрением, что иногда мы можем спрашивать только «Почему ты так говоришь?» Философия, как дисциплина, выставляет себя на посмешище, когда пытается преодолеть эту проблему и говорит, что найдет нейтральное основание, на котором вынесет решение по этому спорному вопросу. Дело не в том, что философам как будто бы удалось найти некоторую нейтральную позицию. Для философов было бы лучше, если они согласились бы с отсутствием *всякой* возможности разрушить такого рода барьеры, с отсутствием приемлемого места для отступления. Однако существует столь же много способов для преодоления этого препятствия, сколь много тем для разговора. Можно подойти к проблеме с точки зрения различных парадигм человечности – созерцательный человек в противоположность поэту, или набожная личность в противоположность личности, считающей случай ценностью, определяющей ее судьбу. Или можно подойти к ней с точки зрения этики доброты и спросить, исчезнет ли жестокость и несправедливость, если мы перестанем беспокоиться об «абсолютной обоснованности» или же, наоборот, именно благодаря подобной обеспокоенности сохраняется сила наших характеров необходимая для того, чтобы непоколебимо защищать слабых от сильных. Или, можно подойти к ней – по-моему это неплодотворный путь – через антропологию и задать вопросом: существуют ли культурные универсалии; или через психологию, и спросить: есть ли психологические универсалии. По причине существования такой неограниченной плюральности точек зрения, такого множества возможных подходов к проблеме с различных позиций и попыток обойти своего оппонента с фланга – никакие барьеры практически никогда не существуют.

Мы тогда только встали бы перед действительным и практическим барьером, а не перед искусственным и теоретическим, если бы определенные темы и языковые игры подверглись табу – то есть, если в обществе было бы общее согласие о том, что определенные вопросы *всегда* уместны, что определенные вопросы имели бы приоритет по отношению к некоторым другим вопросам, если был бы определенный порядок дискуссии, и если бы обходные маневры запрещались. Это было бы именно такого рода общество, которое либералы пытаются избежать – общество в котором правит «логика», а «риторика» объявляется вне закона. Для идеи либерального общества центральное значение имеет то, что все дозволено, если речь идет о словах, а не поступках, о силе убеждения, а не о принуждении. Эта открытость должна поощряться не потому что, как учит Библия, Истина велика и победит, и не потому что, как предполагает Мильтон, Истина всегда выигрывает в свободном и открытом столкновении. *Либеральное общество согласно называть «истинным» все что оказывается результатом таких столкновений.* Именно поэтому попытки обеспечить либеральное общество «философскими основаниями» служат ему плохую службу. Ибо попытка снабдить такими основаниями предполагает естественный порядок тем и аргументов, который предшествует столкновениям между старыми и новыми словарями и не принимает во внимание их результаты.

Этот последний пункт позволяет мне снова вернуться к уже сделанному более широкому утверждению, что либеральная культура нуждается в усовершенствованном самоописании, а не в наборе обоснований. Мысль о том, что она нуждается в обоснованиях явилась результатом сциентизма Просвещения, который, в свою очередь, был пережитком религиозной потребности в человеческих проектах, заверенных не-человеческим авторитетом. Для либеральной политической мысли в XVIII веке была естественной попытка связать себя с наиболее обещающим культурным проектом своего времени – с естествознанием. Но, к несчастью, Просвещение сплетало свою политическую риторику главным образом вокруг образа ученого, понимаемого как своего рода священнослужителя, который добился контакта с нечеловеческой истиной, будучи «логичным», «методичным» и «объективным».⁷ В свое время это было полезной тактикой, менее пригодна

⁷ Подробнее по этому поводу см. Rorty R. «Science and Solidarity», in: *The Rhetoric of the Human Sciences*, ed. John S. Nelson (Madison: University of Wisconsin Press, 1987), pp. 38-52, а также Rorty R. «Pragmatism without Method», in *Sidney Hook: Philosopher of Democracy and Humanism*, ed. Paul Kurtz (Buffalo: Prometheus Books, 1983), pp. 259-273.

она в наши дни. Ибо, во-первых, естественные науки более не являются самой интересной, или обещающей, или волнующей областью культуры. Во-вторых, историки науки ясно продемонстрировали как мало имеет общего этот образ ученого с действительным научным достижением, насколько бессмысленна попытка выделить нечто, называемое «научным методом». Хотя начиная с XVIII века, науки дали тысячи отростков, сделав тем самым возможным осуществление политических целей, которые без них были бы неосуществимы, тем не менее, они отошли на задний план культурной жизни. Это отступление произошло благодаря возрастающим трудностям в овладении различными языками, используемыми разными науками. Об этом не стоит сожалеть, скорее, с этим нужно справиться. И сделать это мы сможем переключив свое внимание на находящиеся на авансцене области культуры, возбуждающие воображение молодежи, а именно, на искусство и на политическую утопию.

В начале первой главы я сказал, что Французская Революция и романтическое движение положили начало эпохе, в ходе которой мы мало-помалу учились ценить историческую роль лингвистических инноваций. Эта оценка резюмировалась в смутной, обманчивой, но плодотворной и вдохновляющей идее, что истина делается, а не находится. Я также сказал, что литература и политика являются теми сферами, которые привлекают пристальное внимание интеллектуалов, когда они обеспокоены не средствами, а целями. Теперь я могу сделать естественный вывод: это и есть те сферы, где нам следует искать хартии либерального общества. Нам нужно переписание либерализма скорее как надежды на возможность «поэтизации» культуры как целого, чем как надежды Просвещения на ее «рационализацию» или «сциентизацию». То есть, нам требуется замена надежды на то, что каждый сможет сменить «страсть» или фантазию на «разум», на другую надежду, что возможности в осуществлении идиосинкразических фантазий будут равными.

С моей точки зрения, героем культуры идеального либерального государственного устройства будет, вероятней всего, «сильный поэт» Блума, а не воин, священник, мудрец или ищущий истины «логичный», «объективный» ученый. Такая культура отбросит словарь Просвещения, который сохраняет предпосылки вопросов Сандела к Берлину. Ее не будут более посещать призраки по имени «релятивизм» и «иррационализм». Такая культура не будет более считать, что форма культурной жизни сильна лишь настолько, насколько сильны ее философские обоснования. Вместо этого, она отвергнет саму мысль о таких обоснованиях и бу-

дет рассматривать оправдание либерального общества только как вопрос исторического сравнения с другими попытками социальной организации, принадлежащими к прошлому или изображенными утопистами.

Считать такое оправдание достаточным означало бы сделать вывод из утверждения Виттенштейна о том, что все словари – даже словари, содержащие слова, которые мы воспринимаем очень серьезно и которые очень существенны для наших самоописаний – являются человеческими творениями, инструментами созидания других таких человеческих артефактов как поэмы, утопические общества, научные теории и будущие поколения. В сущности, риторика либерализма строилась бы вокруг этой мысли. Это подразумевало бы отказ от идеи, что либерализм можно оправдать, а нацистских или марксистских противников опровергнуть, припереть их к стене аргументами, вынудив их признать, что либеральная свобода обладает «моральной привилегией», которой не обладают их ценности. С точки зрения, которая меня привлекает, любая попытка припереть оппонента к стене таким способом терпит крах, если эта стена рассматривается как еще один словарь в ряду других, как еще один способ описания вещей. Тогда, стена оказывается разрисованной кулисой, еще одним творением человека, еще одним фрагментом декорации культурной сцены. Опоэтизированная культура не будет требовать, чтобы мы находили реальную стену позади разрисованной, то есть реальные критерии (*touchstones*) истины, а не критерии, которые являются лишь артефактами культуры. Она будет культурой, которая, должным образом оценивая *все* эти критерии как артефакты, будет стремиться к созиданию как можно более разнообразных и разноцветных артефактов.

Подводя итог, можно сказать, что мораль, которую я вывожу из обсуждения тезиса о «релятивистской» позиции Берлина, заключается в том, что на этот упрек отвечать не нужно, а лучше от него уклониться. Нам следует научиться отметать в сторону вопросы на подобие «Откуда известно, что свобода является главной целью социальной организации?», также как мы отмечаем вопросы вроде «Откуда ты *знаешь*, что Джонс заслуживает твоей дружбы?», или «Откуда ты *знаешь*, что Йейтс является важным поэтом, Гегель – важным философом, а Галилей – важным ученым?» Нам не следует больше рассматривать приверженность социальным институтам в качестве предмета оправдания, ссылаясь на известные, общепринятые предпосылки, а также не следует рассматривать эту приверженность как менее случайную, чем выбор друзей

чем выбор друзей или героев.⁶ Такой выбор не делается с ссылкой на критерий. Ему не может предшествовать беспредпосылочная критическая рефлексия, не подвластная никакому особенному языку и находящаяся вне исторического контекста.

Если я говорю «нам следует» делать это, или «мы не можем» делать это, то, конечно, я не говорю с нейтральной позиции. Я принимаю в этой дискуссии сторону Берлина, пытаюсь служить ему как подсобный рабочий, прореживая некоторый философский подлесок. Я не более нейтрален – и философия не может быть более нейтральной – в политических вопросах такого большого значения, чем Локк в отношении к гиломорфизму и корпускулярной теории, у которого заимствована эта метафора «подсобного». Но, опять же, если я говорю, что нейтральность не является желательной, то я не говорю об этом с нейтральной философской позиции. Я не создаю оснований для либерализма, утверждая, что новая философия языка Дэвидсона и философия науки Куна, продемонстрировали, что философы прошлого ошибались, претендуя на нейтральность. Я говорю лишь, что Кун, Дэвидсон, Витгенштейн и Дьюи дали нам новые описания известных феноменов, которые, взятые в совокупности, служат опорой берлиновскому способу описания альтернативных политических институтов и теорий. Эти философы помогают произвести переписание политического либерализма, но политический либерализм также помогает произвести переписание их деятельности, позволяющее нам увидеть, что не существует естественного порядка философского исследования. Ничто нас не обязывает начинать с языка, затем перейти к мнениям и знанию, потом перейти к тому, что такое личность, и, наконец, к обществу. Нет такой вещи как «первая философия» – ни метафизики, ни философии языка, ни философии науки. Однако, еще один и последний раз: это утверждение относительно самой фи-

⁶ Я не собираюсь воскрешать различия между когнитивным и некогнитивным, и еще меньше – относить приверженность социальным институтам ко второй категории. Как и Дэвидсон, я считаю, что различие между истинным и ложным (позитивистская характеристика «когнитивного статуса») приложимо к таким утверждениям как «Йейтс был великим поэтом» и «Демократия – лучше тирании», и в равной мере к утверждениям как «Земля движется вокруг Солнца». Моя позиция относительно вопросов в форме «Откуда ты знаешь, что...?», которые я перечислил, заключается в том, что практически нет способа заглушить сомнения в подобных случаях. Те, кто делает ставку на такие вопросы, продолжает требовать такой эпистемологической позиции по отношению к любым нравственного значения вопросам, на которой похоже никто никогда не стоял.

лософии является еще одним терминологическим предложением, сделанным по той же самой причине – обеспечения современной либеральной культуры ее собственным словарем, очищения ее от остатков словаря, который соответствовал потребностям прошлого.

Возможно, я могу, в интересах политического либерализма придать отречению от философской нейтральности более привлекательный (*palatable*) вид, еще раз сославшись на витгенштейновское сравнение словарей с инструментами. В первой главе я говорил, что это сравнение проблематично, поскольку человек, который конструирует новый инструмент, обычно может заранее объяснить, чему он будет служить и почему он ему нужен; и, наоборот, полезность создания новой формы культурной жизни, нового словаря объясняется только ретроспективным образом. Мы не можем рассматривать христианство, ньютонианство, романтическое движение или политический либерализм, в качестве инструментов до тех пор, пока мы находимся в процессе постижения того, как их использовать. Ибо нет еще возможности для ясной формулировки той цели, для которой они являются средством. Но как только мы поняли, как использовать словари этих движений, мы можем уже рассказать историю прогресса, показывая, как буквализация определенных метафор послужила цели формирования возможностей для всего позитивного, что случилось в недавнее время. Далее, мы можем теперь взглянуть на все эти достижения как на отдельные случаи какого-то более общего блага, той всеохватывающей цели, которой служило это движение. Этот процесс был гегелевским определением философии: «Философия есть эпоха, схваченная в мысли». Смысл этого определения я истолковываю как «нахождение описания всех характерных вещей своего времени, которыми дорожишь превыше всего, с которыми себя непоколебимо идентифицируешь, описания, которое будет служить описанием цели, по отношению к которой, исторические проекты, приведшие к определенной эпохе, были средством».

Из придания такого значения философии вытекает, что, как сказал Гегель, «философия рисует серое на сером только тогда, когда форма жизни себя исчерпала». Христианство не знало, что его целью было смягчение жестокости, Ньютон не знал, что его целью была современная технология, романтические поэты не знали, что их целью был вклад в развитие этического сознания, соответствующего к культуре политического либерализма. Но мы сейчас знаем это, ибо мы, пришедшие позже, можем рассказать своего рода историю прогресса, чего не смогли бы сделать

те, кто фактически осуществлял этот прогресс. Мы можем смотреть на этих людей как на создателей инструментов, а не как на открывателей, поскольку мы обладаем ясным смыслом того продукта, который был произведен этими инструментами. Продукт – это *мы*, наше нравственное сознание, наша культура, наша форма жизни. Те, кто сделал нас возможными, не могли и подозревать, что именно они делают возможным и, поэтому они не могли описать целей, которым служила их работа. А *мы* можем.

Теперь мне хочется приложить эту мысль к особенному случаю отношений между политическим либерализмом и рационализмом Просвещения. Эти отношения были темой *«Диалектики Просвещения»* Хоркхаймера и Адорно. Они указали, и я считаю корректно, что силы, высвобожденные Просвещением, подрывали убеждения самого Просвещения. В ходе триумфального шествия идей Просвещения в течение двух последних веков, так называемая «разлагающая рациональность» Просвещения, подрывала идеи «рациональности» и «человеческой природы», которые были сами собой разумеющимися для XVIII века. Оба автора сделали из этого вывод, что теперь либерализм – это интеллектуальный банкрот, лишенный своих философских оснований, и что либеральное общество – это нравственный банкрот, лишенный социального цемента.

Предположение было ошибочным. Хоркхаймер и Адорно допустили, что понятия, с которых началось и которыми описывалось историческое развитие, остались понятиями, которые верно описывают само это развитие, и из этого они заключили, что разложение этой терминологии лишает результаты этого развития права или возможности – или и того и другого – на дальнейшее существование. Но такого почти никогда не случается. Наоборот, понятия, используемые основателями новой формы культурной жизни, будут в основном состоять из словаря той культуры, от которой они надеются освободиться. Только когда новая форма становится старой и сама начинает подвергаться нападкам со стороны авангарда, только тогда терминология этой культуры начнет обретать форму. Терминология, в которой зрелая культура сравнивает другие культуры оскорбительно несправедливым образом с собой, в которой она формулирует свою апологетику, едва ли будет состоять из понятий, которые привели к ее рождению.

Хоркхаймер и Адорно превосходно демонстрируют то, как философские основания общества, которые они рассматривают в качестве лингвистических инструментов господства правителей, подрываются скептицизмом Просвещения. Они говорят:

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. СЛУЧАЙНОСТЬ

«В конце концов, Просвещение пожрало не только символы [общественного единства], но и своих наследников, всеобщие понятия, и не оставило от метафизики ничего, кроме абстрактного страха перед коллективом. Положение понятий перед лицом Просвещения было сходно с положением рантье перед лицом промышленных трестов: никто не может чувствовать себя в безопасности».⁹

Среди различий, которые не были способны противостоять этому разложению, были следующие: «абсолютная обоснованность и относительная обоснованность» и «мораль и благоразумие». Как формулируют Хоркхаймер и Адорно: дух Просвещения требует, чтобы «всякий специфический теоретический взгляд предавался деструктивной критике за то, что он есть только мнение – до тех пор, пока сами понятия духа, истины и, конечно, самого Просвещения не стали анимистической магией».¹⁰ В переводе на мой жаргон это означает, что каждый специфический теоретический взгляд начинает рассматриваться как еще один словарь, еще одно описание, еще один способ речи.

Хоркхаймер и Адорно считали вероятным, что цивилизация не сможет пережить этого процесса, у них не было никакого надежного средства против этого, кроме одного, которое Рикер удачно назвал «герменевтикой подозрения» – постоянного осознания, что любое новое теоретическое предложение было, вероятно, только еще одним предлогом поддержания *status quo*. Они говорили: «если рассмотрение деструктивного аспекта прогресса предоставляется его врагам, тогда слепо прагматизированное мышление теряет свое трансцендентное качество и свою связь с истиной».¹¹ Но им нечего было предложить друзьям прогресса. У них не было своего утопического взгляда на культуру, который был бы способен инкорпорировать и использовать понимание разлагающего характера рациональности, самодеструктивного характера Просвещения. Они не стремились показать, как «прагматизированное мышление» могло бы покончить со своей слепотой и стать зорким.

Однако многие другие авторы – желавшие сохранить либерализм Просвещения покончив, вместе с тем с его рационализмом – сделали именно это. Джон Дьюи, Майкл Оукшотт и Джон Роулз содействовали подрыву идеи об «абсолютной действительности» ряда трансистоических концепций, которые служили бы «фи-

⁹ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: S. Fischer 1969, S. 29.

¹⁰ Ibid., p. 11.

¹¹ Ibid., p. xiii.

лософским основанием» либерализма, но все они считали, что такой подрыв является способом усиления либеральных институтов. Они доказывали, что либеральные институты только выиграли бы, если бы освободились от необходимости защищаться посредством таких оснований, если бы не отвечали на вопрос «В чем состоит привилегированный статус свободы?» Все трое с удовольствием признали бы, что круговое обоснование наших практик является оправданием, которое делает нашу культуру привлекательной через обращение к еще одной культуре, или через несправедливое сравнение нашей культуры с другой культурой на основе наших стандартов. Я предлагаю посмотреть на этих авторов как на триумф Просвещения, которое снимает само себя и самоосуществляется. Их прагматизм является антитезой рационализму Просвещения, хотя он сам был возможным (хорошим диалектическим образом) лишь через этот рационализм. Он может служить словарем зрелого (освобожденного от науки и философии), либерализма Просвещения.

Я хотел бы процитировать по одному отрывку каждого из этих авторов, чтобы напомнить их позиции. Дьюи вторит гегелевскому определению философии, когда говорит:

«Если признать, что философия, притворяясь, что занимается предельной реальностью, в действительности была занята ценностями, воплощенными в социальных традициях, что она выросла из столкновения общественных целей и из конфликта между унаследованными институтами и современными тенденциями, которые с ними не совместимы, то тогда станет ясно, что задачей философии будущего будет прояснение человеческих представлений относительно современных им социальных и нравственных конфликтов».¹²

В своих «*Dewey Lectures*» Роулз переключается как с Берлином, так и с Дьюи, когда говорит:

«Концепцию справедливости оправдывает не то, что она истинна по отношению к прошлому порядку и дана нам, но ее соответствие нашему глубокому пониманию самих себя и наших устремлений, а также наше признание, что, будучи обусловленными нашей историей и традициями, воплощенными в нашей публичной жизни, она представляет собой самую разумную для нас доктрину».¹³

¹² John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1948), p.26.

¹³ John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy* 77, (1980): 519.

Наконец, Оукшотт пишет предложение, которое в равной мере мог бы написать и Дьюи:

«Нравственность – это не система общих принципов и не свод правил, а родной язык. Общие принципы и даже правила могут быть извлечены из него, но (как и другие языки), он не является творением грамматиков; он сделан теми, кто говорит. То, чему следует научиться в процессе нравственного образования – не теорема, типа “хорошее поведение заключается в честных поступках и милосердии”, и не правило типа “говорить всегда правду”, но то, как говорить на языке разумно... Это не пособие по формулированию суждений о поведении, или по разрешению так называемых нравственных проблем, но практическое упражнение в понятиях, в которых следует мыслить, выбирать, действовать, выражаться».¹⁴

Эта цитата из Оукшотта служит мне трамплином для объяснения, почему я считаю, что не очень уж нужно различие между моралью и благоразумием, и сам термин «мораль». Мое доказательство основано на известном анти-кантианском утверждении, которое Оукшотт принимает здесь как само собой разумеющееся, что «нравственные принципы» (категорический императив, принципы утилитаризма) имеют смысл лишь постольку, поскольку они воплощают молчаливую соотнесенность с целым рядом институтов, практик, словарей морального и политического обсуждения (*deliberation*). Они являются напоминанием о таких практиках и их аббревиатурой, а не обоснованием. Пожалуй, они играют роль педагогических пособий в овладении этими практиками. В этом пункте сходятся позиции Гегеля и таких современных критиков морального конвенциализма и философии права как Аннет Байер, Стэнли Фиш, Джеффри Стаут, Чарльз Тэйлор и Бернард Уильямс.¹⁵ Если этот пункт допускается, тогда естественно возникает вопрос: «После того как была сформулирована классическая кантианская оппозиция между моралью и благоразумием с точки зрения противопоставления апелляции к принципу и апелляции к целесообразности, имеет ли смысл сохра-

¹⁴ Michael Oakeshott, *Of Human Conduct* (Oxford: Oxford University Press, 1975), pp. 78- 79.

¹⁵ Конечно, эта тема нам знакома, начиная с Маркса и марксистов. Однако, к сожалению, она искажена у этих авторов неясным различием «идеологии» и мыслительной формы (собственно марксистской), которая избегает быть идеологией. О бесполезности термина «идеология» см. Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

нять термин “мораль”, если мы утратили термин “моральный принцип”?»

Оукшотт, следуя Гегелю, предлагает ответ: Мы можем сохранить термин «мораль», прекратив считать ее голосом божественной половины внутри нас, а вместо этого считать ее нашим собственным голосом как членов сообщества, которые говорят на одном языке. Мы можем сохранить различие мораль/благоразумие, если мы мыслим его не как различие между апелляцией к необусловленному и апелляцией к обусловленному, но как на различие между апелляцией к интересам нашего сообщества и апелляцией к своим собственным, возможно противоположным, приватным интересам. Важность этого сдвига состоит в том, что уже невозможно спросить «Являемся ли мы нравственным обществом?» Становится невозможным помыслить, что есть нечто, что относится к моему сообществу так же, как мое сообщество относится ко мне, некоторое еще большее сообщество, обладающее внутренней природой, называемое «человечеством». Этот сдвиг соответствует тому, что Оукшотт назвал *societas*, в противоположность *universitas*, т.е. обществу рассматриваемому как группа эксцентричных людей, сотрудничающих ради взаимной защиты, а не как собрание родственных душ, объединенных общей целью.

Ответ Оукшотта совпадает с тезисом Уилфрида Селларса, что мораль принадлежит к области, которую он называет «мы-интенции», что центральное значение «безнравственного действия» заключается в «чем-то таком, что *Мы* не делаем».¹⁶ В такой перспективе, безнравственное действие выступает как такого рода действие, которое совершается, если и совершается, то только животными, или людьми, принадлежащими другим семьям, племенам, другим культурам или историческим эпохам. Если оно совершено одним из нас, или совершается одним из нас не один раз, тогда такой личности отказывают быть одним из нас. Она становится парией, кем-то, кто не говорит на нашем языке, даже если когда-то и казалось, что она говорила на нашем языке. Согласно Селларсу, как и Гегелю, моральная философия принимает форму ответа на вопрос «Кто “мы” такие, как мы стали тем, что мы есть, и чем мы могли бы стать?», а не ответа на вопрос «Какие правила должны определять мои действия?» Иными словами, моральная философия вместо поиска общих принципов приняла форму исторической наррации и утопической спекуляции.

¹⁶ См. Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1968), chaps. 6 and 7. Я вернусь к этому пункту в девятой главе.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. СЛУЧАЙНОСТЬ

Такое понимание Оукшоттом и Селларсом нравственности как набора практик, как *наших* практик, усиливает разницу между концепциями нравственности как голоса божественной половины нашей души и как голоса случайного человеческого артефакта, сообщества, которое выросло, подчиняясь превратностям времени и случая – как еще один «эксперимент» Природы. Становится понятно, почему различие мораль/благоразумие разрушается, если мы пытаемся выразить его в вопросе о том, являются ли цементирующие наше общество узы по природе своей «моральными» или «благоразумными». Это различие имеет смысл только по отношению к индивидам. Оно имело бы смысл для обществ лишь при условии, что «человечество» обладало бы природой, превосходящей многообразные формы жизни, которые история до сих пор выбрасывала наружу. Но если требования морали это требования языка, и если языки это лишь исторические случайности, а не попытки схватить истинную форму мира или самости, тогда «непоколебимо стоять за нравственные убеждения» будет означать самоидентификацию с такой случайностью.

Позвольте мне теперь попробовать связать этот пункт с моим более ранним утверждением, что героями либерального общества являются сильный поэт и утопический революционер. Такой синтез покажется парадоксальным и обреченным, если думать о поэте и революционере как об «отчужденных». Но парадокс начинает разрешаться, если отказаться от допущения, скрыто содержащегося в современном употреблении термина «отчуждение». Это представление об отчужденных, как о людях, которые протестуют от имени человечества против произвола и бесчеловечности общественных ограничений. Такое представление можно заменить другим: поэт и революционер протестуют во имя самого общества против тех сторон общества, которые не соответствуют их собственному самообразу.

Кажется, что такая замена аннулирует разницу между революционером и реформатором. Однако, можно определить *идеально* либеральное общество как такое общество, в котором разница между революционером и реформатором *уже* отменена. Идеалы либерального общества могут осуществляться через убеждение, а не принуждение, через реформы, а не революцию, через свободное и открытое столкновение наличных языковых и других практик с предложением новых практик. Но это означает, что идеальное либеральное общество не имеет иной цели, кроме свободы, другой задачи, кроме готовности видеть, как происходят такие столкновения, и неуклонно придерживаться их исхода.

Оно нацелено на то, чтобы сделать жизнь проще для поэтов и революционеров, внимательно следя, чтобы они со своей стороны усложняли жизнь других людей только словами, а не делами. Герои этого общества – сильный поэт и революционер, потому что оно принимает себя таким, как оно есть, с той моралью, какую оно имеет, с тем языком, на котором оно говорит, а не потому, что оно тем самым приближается к воле Господа или к природе человека, но потому, что определенные поэты и революционеры прошлого говорили так, как говорили они.

Считать чей-то язык, совесть, нравственность и высшие надежды случайными продуктами, буквализацией того, что однажды было произведено как метафора; значит допускать, что чья-то самоидентичность имеет право гражданства в идеальном либеральном обществе. Поэтому идеальный гражданин такого идеального государства будет считать основателей и хранителей своего общества поэтами, а не людьми, открывшими или угадавшими истину мира или человечества. Сам он может быть или не быть поэтом, может подобрать или не подобрать свои собственные метафоры для своих идиосинкразических фантазий, может осознавать или не осознавать эти свои фантазии, но он будет достаточно здравомыслящим фрейдистом, чтобы видеть в основателях и преобразователях общества, признанных законодателях своего языка и, поэтому, нравственности, людей, которым удалось найти слова, соответствующие их фантазиям, а также метафоры, которым случилось ответить на смутно ощущаемые потребности остального общества. Он будет достаточно здравомыслящим блумианцем, чтобы считать само собой разумеющимся то, что именно революционный художник и революционный ученый, а не академический художник и нормальный ученый, наиболее ярко олицетворяют те добродетели, которые, как он надеется, воплотит его общество.

Короче говоря, гражданами моей либеральной утопии будут люди, которые понимали бы случайность языка своего морального дискурса (*deliberation*), и таким образом, случайный характер своей совести и своего сообщества. Они будут либеральными ирониками – людьми, соответствующими критерию цивилизованности Шумпетера, людьми, которые сочетают в себе обязательство с пониманием случайности своих собственных обязательств. В заключение этой главы, я попытаюсь сосредоточиться на этом образе либерального ироника, противопоставив свои взгляды взглядам двух философов, с которыми у меня широкое поле согласия, однако по этому пункту у нас противоположные воззрения. Грубо говоря, разногласие заключается в следующем:

Мишель Фуко – ироник, не желающий быть либералом, тогда как Юрген Хабермас – либерал, не желающий быть ироником.

Фуко и Хабермас, как и Берлин, критикуют традиционные платонистско-кантианские попытки выделить центральный компонент самости. Для обоих чрезвычайно важен Ницше. Фуко считает, что благодаря Ницше он научился избегать сверхисторической перспективы, избегать стремления обнаружить вневременные источники – т. е. довольствоваться генеалогическим нарративом о случайностях.¹⁷ Ницше также научил его вдвое внимательнее вглядываться в либерализм – видеть, что же стоит за новыми свободами, которые принесла политическая демократия, видеть новые формы ограничений, которые накладываются демократическими обществами.

Если Фуко вдохновлен Ницше, то Хабермас, хотя и соглашается с критикой Ницше «субъект-центристского разума» традиционного рационализма, все же считает что он заводит нас в тупик. Хабермас считает, что Ницше ясно показал банкротство «философии субъективности», как называет ее Хабермас, в деле «эмансипации» человечества (проще говоря, стремления выводить моральный долг из наших жизненно важных структур (*vitals*), найти истоки нашей ответственности перед другими в глубине нас самих, за пределами исторических превратностей и случайностей социализации). Хабермас говорит: «Вместе с Ницше критика Нового времени [т.е. стремление справиться с утратой своего рода социальной сплоченности, которой обладали общества до Нового времени]¹⁸ в первый раз отказалась от сохранения своего эмансипаторского содержания».¹⁹ Хабермас понимает этот отказ от попыток эмансипации как наследие, оставленное Ницше Хайдеггеру, Адорно, Деррида и Фуко – катастрофическое наследие, которое сделало философскую рефлексию в лучшем случае иррелевантной, а в худшем случае – враждебной либеральной надежде. Хабермас считает, что эти мыслители – сне-

¹⁷ См. Michel Foucault, «Nietzsche, Genealogy History» в его *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977), pp. 146, 152-153.

¹⁸ См. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 S. 166: «С конца XVIII века дискурс Нового времени под новыми именами всегда имел одну и ту же тему: ослабление связующих общество сил, приватизация и разрыв – короче, деформации односторонне рационализированных повседневных практик, которые приводят к возникновению потребности чего-то, эквивалентного объединяющей силе религии».

¹⁹ Ibid., S. 117.

даемые своей собственной иронией – конституируют своего рода *reductio ad absurdum* философии субъективности.

Собственно ответ Хабермаса Ницше заключается в попытке подрубить на корню атаки Ницше на наши религиозные и метафизические традиции, заменив термин «философия субъективности» на термин «философия интерсубъективности» – в замене старой «субъектцентристской концепции “разума”», которая объединяет Канта и Ницше, на концепцию, которую Хабермас называет «коммуникативным разумом». Здесь Хабермас делает тот же ход, что и Селларс: оба пытаются истолковать разум скорее как интериоризацию социальных норм, чем как встроенный в человеческую самость компонент. Хабермас хочет «обосновать» демократические институты также, как надеялся сделать это Кант – но он хочет исполнить эту работу лучше, прибегая к понятию «свободная от господства коммуникация» («*berrschaftsfreien Kommunikation*»), которое призвано заменить понятие «уважение человеческого достоинства» («*Achtung für menschliche Würde*»), и под покровительством которого общество станет более космополитичным и демократичным.

Фуко откликнулся на попытки подобного рода – на попытки Хабермаса, Дьюи и Берлина создать философию близкую потребностям демократического общества – указанием на недостатки такого общества, на приемы, с помощью которых оно *не* предоставляет никакого пространства самосозиданию и частным проектам. Он, как Хабермас и Селларс, соглашается с мнением Дж. Г. Мид, согласно которому самость создается обществом. Но в отличие от них, он не может согласиться с тем, что самости, сформированные современными либеральными обществами, лучше самостей, которые создавались более ранними обществами. Значительная часть работы Фуко – самая на мой взгляд ценная – состоит в демонстрации того, как образцы адаптации к культуре, характерные для либеральных обществ, наложили на своих членов такого рода принуждения, которые и не снились более старым обществам предмодерна. Однако, он не хочет видеть в этих принуждениях компенсацию понижения уровня боли, так же, как Ницше не хотел видеть такой компенсации в злопамятности «морали рабов».

Мое несогласие с Фуко выражается в том, что в действительности это понижение уровня боли является компенсацией таких ограничений. Как Хабермас я думаю, что мнение Фуко относительно того, каким образом власть сформировала современную субъективность, «затемняет те стороны, при которых эротизация и интериоризация субъективной природы также означали выигрыш в

свободе и в возможностях выражения».²⁰ Еще более важным я считаю то, что современные либеральные общества уже содержат институты для своего улучшения, которые могли бы смягчить те опасности, которые видит Фуко. В самом деле, я подозреваю, что западная социальная и политическая мысль пережила уже последнюю *концептуальную* революцию, которая ей была необходима.²¹ Подходящим заключительным словом мне кажется предложение Дж. С. Милля, чтобы государства сконцентрировались на оптимизации баланса между невмешательством в частную жизнь людей и предотвращением страданий. А открывать то, кого обрели на страдания, можно предоставить работникам свободной прессы, свободных университетов и просвещенному общественному мнению, просвещенному, например, книгами вроде «*Histoire de la folie a l'ègе classique*» и «*Surveiller et punir*», а также такими книгами как «*Germinal*», «*Black Boy*», «*The Road to Wigan Pier*» и «1984».

Однако Фуко разделяет с Марксом и Ницше убежденность в том, что мы слишком далеко зашли, чтобы реформа была перспективной, что нам необходимо потрясение, что наше воображение и воля настолько ограничены социализацией, что мы даже не способны предложить альтернативы существующему ныне обществу.²² Он не желал считать себя говорящим от имени какого бы то ни было «мы», и еще меньше использовать, как использую его я, выражение «мы, либералы». Как он сказал:

«Я не апеллирую ни к какому “мы” – ни к какому из тех «мы», чей консенсус, чьи ценности, чьи традиции конституируют струк-

²⁰ Ibid., S. 342. Критика Хабермаса перекликается с возражениями М. Вальцера и Ч. Тэйлора. См их статьи в *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy (Oxford: Blackwell, 1986). Я выдвинул подобные возражения в «Moral Identity and Private Autonomy», in *Foucault*, ed., Francois Ewald (Paris: Editions du Seuil).

²¹ Этим я конечно не хочу сказать, что мир пережил последнюю *политическую* революцию, которая ему была необходима. Трудно представить уменьшение жестокости в таких странах как Южная Африка, Парагвай и Албания без насильственной революции. Но в таких странах обнаженное мужество (как у лидеров COSATU [Congress of South African Trade Unions – Конгресс Южно-Африканских Профсоюзов] или у тех, кто подписал Хартию 77) является обоснованной добродетелью; там меньше спроса на пронизательную рефлексию, которая вносит свой вклад в социальную теорию. В таких странах неуместны «разоблачения», которыми так хорошо владеет Фуко. Ибо там власть развязанно обнажена, и ни у кого нет никаких иллюзий.

²² Однажды Фуко сказал в интервью: «Я считаю, что вообразить другую систему, значит продолжить наше участие в современной системе». (*Language, Counter-Memory, Practice*, p.230).

туру мысли и определяют условия, при которых ему можно было бы придать действительную силу. Но проблема скорее заключается в том, чтобы решить, является ли действительно уместным поместить себя в рамки какого-то «мы», дабы утвердить признаваемые принципы и принимаемые ценности; или, наоборот, надо скорее сделать возможным будущее формообразование «мы», тщательно разрабатывая вопрос».²³

Здесь и в самом деле есть проблема. Но я расхожусь с Фуко по поводу действительной необходимости формирования нового «мы». Мое принципиальное с ним несогласие заключается именно в следующем: достаточно или нет сказать «мы, либералы».²⁴

Фуко не разделил бы моего предположения, что его книги могли бы быть усвоены либеральной, реформистской политической культурой. Я думаю, что частично его несогласие объяснялось бы тем, что несмотря на его единодушие с Мид, Селларсом и Хабермасом в том, что самость, человеческий субъект, является лишь продуктом культурной адаптации, он все же продолжает думать с точки зрения чего-то, что находится глубоко внутри человеческого существа, того, что деформировано культурной адаптацией. Одним из доказательств в пользу этого утверждения может служить то, что Фуко явно настроен против допущения, что (как я хочу показать в четвертой главе), не существует такой вещи как «язык угнетенных». Иногда он нам внушает, что говорит «для» душевно больных, или, что его работа показывает «угнетенное знание, ... блоки исторических знаний, которые присутствовали, но

²³ *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), p. 385. Цитата взята из разговора с Рабинов.

²⁴ Я согласен с Фуко, что конституирование нового «мы» может быть результатом постановки правильного вопроса. Сообщество интеллектуалов было конституировано в XVII веке вопросом Галилея: «Существует ли какое-либо движение, которое было бы более «естественным», чем любое другое?» Другое сообщество было конституировано благодаря вопросу Маркса: «Является ли государство чем-то большим, чем исполнительным органом буржуазии?» Но образование новых сообществ – не цель в себе, как не является таковой и политическая революция. Расширение пределов нашего современного «мы» является, вместе с тем, одним из двух проектов, которые принимаются либералом-ироником как цели-в-себе; второй проект – само-изобретение. (Но под «целью в себе» он подразумевает, конечно, лишь «проект, которого я не мог бы представить, если бы я отстаивал свои позиции на основе не-кругового доказательства».)

были замаскированы в корпусе функционалистской и систематизирующей теории».²⁵

Многие отрывки у Фуко, включая уже процитированные выше «мы», представляют собой примеры того, что Бернард Як назвал «тоской по тотальной революции» и «требованием, чтобы наша автономия воплотилась в институтах».²⁶ Я думаю, что именно такого рода тоска должна быть сохранена для частной жизни граждан либеральной демократии. Автономия, которой ищут самосозидающие ироники вроде Ницше, Деррида или Фуко, не есть нечто, что *можно* было бы когда-либо воплотить в социальных институтах. Автономия не есть нечто такое, что все человеческие существа имеют в глубине себя, и что общество может высвободить, прекратив их репрессировать. Она есть нечто, чего надеются достичь некоторые отдельные люди, и чего в действительности достигли лишь немногие. Желание быть автономным не имеет отношения к желанию либералов избежать жестокости и боли – к желанию, которое разделял Фуко, хотя ему и не хотелось выражать это подобным образом.

Большинство ироников ограничивает эту тоску частной сферой, как (я хочу показать это в пятой главе) сделал это Пруст, и как следовало бы сделать Ницше и Хайдеггеру. Фуко же этой сферы было недостаточно. Хабермас игнорирует ее, поскольку она иррелевантна его целям. Компромисс, защищаемый в этой работе, заключается в следующем: *Приватизировать* стремление к аутентичности и чистоте Ницше-Сартра-Фуко, чтобы не впасть в такую политическую установку, которая приводит к мысли о су-

²⁵ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77*, ed. Colin Gordon (Brighton: Harvester Press, 1980), p. 82. Хабермас комментирует этот отрывок (*Der Philosophische Diskurs der Moderne*, а. а. О., S. 328). Я согласен с ним, когда он говорит, что этот отрывок представляет собой попытку Фуко избежать самореференциальных затруднений, «отделяя свою генеалогию от всех остальных наук о человеке таким способом, который согласовывался бы с фундаментальными допущениями его собственной теории». Как и Хабермас, я считаю, что эта попытка потерпела неудачу.

²⁶ Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986), p. 385. Як прекрасно показывает, что идея чего-то глубоко человеческого, деформированного обществом, идет от Руссо и продолжает свою жизнь в кантовской попытке рассмотреть некую часть самости как внеприродную. Натурализация Селларсом различения между долженствованием (*obligation*) и великодушием (*benevolence*), как и понимание Мид самости, помогает нам выкорчевать искушение – типичное для современного радикализма – понимать «общество» как *внутренне* дегуманизированное.

ществовании некой социальной цели, которая более важна, чем избегание жестокости.

Итак, достаточно о моих разногласиях со стремлением Фуко быть ироником, не будучи либералом. Мои разногласия со стремлением Хабермаса быть либералом, не будучи ироником, станут очевидными, когда мы представим себе насколько глубока его неприязнь к моему утверждению, что либеральная утопия должна была бы быть *поэтической* культурой. Хабермас считает мои эстетизирующие рассуждения о метафоре, о концептуальной новизне и о самоизобретении как достойную сожаления увлеченность тем, что он называет «миро-открывающей функцией языка» (*welterschließenden Funktion der Sprache*), которая противопоставляется «проблемо-разрешающей» (*problemlösenden*) функции языка в рамках «внутримирской практики» (*innerweltlichen Praxis*). Он не доверяет воодушевленности миро-открывающей силы языка, которую он обнаруживает в нео-ницшеанцах вроде Хайдеггера и Фуко. Попытку Касториадиса апеллировать к этой функции (в «*Воображаемых институтах общества*») в равной мере он считает подозрительной.²⁷

Хабермас готов принять тезис Куна о том, что «специальные языки науки и технологии, права и морали, экономики, политической науки и т. д. ... живут за счет восстанавливающей силы метафорических речевых оборотов».²⁸ Но он считает, что я захожу слишком далеко – опасно далеко – когда я утверждаю, что «наука и мораль, экономика и политика *точно таким же образом*, как искусство и философия подвластны процессу языкотворческих протуберанцев».²⁹ Он хочет, чтобы обоснованность миро-откры-

²⁷ См., например, как комментирует Хабермас идею Касториадиса об «обществе прозрачном-для-себя-самого, которое не скрывает своего имажинативного истока за сверхсоциальными проектами и ясно сознает себя как самоорганизующееся общество» (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, а. а. О., S. 370). Хабермас критикует Касториадиса и меня за нашу увлеченность *Lebensphilosophie* [философией жизни]; этот упрек, грубо говоря, означает что мы хотим поэтизировать вместо того, чтобы рационально аргументировать. О моем мнении (разумеется более благосклонном), о Касториадисе см. Richard Rorty, «Unger, Kastoriadis and the Romance of National Future», *Northwestern University Law Review*.

²⁸ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, а. а. О., S. 245.

²⁹ Ebd., S. 241. Цитата содержит оценку сути моей статьи под названием «Deconstruction and Circumvention», *Critical Inquiry* 11 (1984):1-23, оценку, которая заключается в том, что я позволил себе затемнить «резвые прозрения прагматизма ницшеанским пафосом *Lebensphilosophie*, которая осуществила лингвистический поворот».

вания всегда проверялась внутримирской практикой. Он хочет, чтобы были такие *аргументативные* практики, проводимые внутри «культур-экспертов», которые не могли бы быть подорваны волнующими романтическими открытиями новых миров. Он больше опасается своего рода «романтического» опрокидывания установившихся институтов, которое совершали Гитлер и Мао, а не удушающих последствий того, что Дьюи назвал «коркой конвенции» (*crust of convention*) (например, возможный удушающий эффект традиционного разделения на «сферы культуры»). Он больше боится тех, кто, как Фуко, хочет видеть свою автономию отраженной в институтах, чем того, что пугало Фуко — способность «культур-экспертов» воздействовать на «биосилу».³⁰

Тем не менее, Хабермас одинаково отвечает на обе разновидности страхов. Он считает, что их можно будет избежать, если решения об изменениях публичных институтов и политик производятся в процессе «свободной от господства коммуникации». По-моему, это новая хорошая формулировка традиционного либерального положения, что есть только один способ избежать непрерывной жестокости внутри социальных институтов: максимальное улучшение качества преподавания, максимализация свободы печати, возможности образования, возможности осуществлять влияние на политику и тому подобное. Таким образом, отличие попытки Хабермаса от моей рекомендации опозитизировать культуру не отражается ни в каком политическом разногласии. Мы не расходимся во мнениях относительно ценности традиционно демократических институтов, или относительно усовершенствований, в которых они нуждаются, или относительно того, что подразумевается под «свободой от господства». У нас *лишь* разные представления о том, какой самообраз должно иметь демократическое общество, какую риторику оно должно использовать, чтобы выразить свои надежды. В отличие от моих политических разногласий с Фуко, мои разногласия с Хабермасом, как говорится, «чисто философские».

Для Хабермаса существенно то, что демократическое общество должно воплощать в своем собственном образе универсализм и некоторую форму рационализма Просвещения. Он полагает, что его «коммуникативный разум» способен вновь актуализировать рационализм. Мне же не хочется снова актуализировать ни рационализм, ни универсализм, но хочется их растворить и заме-

³⁰ И все же, Хабермас ни в коем случае не недооценивает этой второй опасности; он диагностирует как «колонизацию жизненного мира» (*Kolonisation der Lebenswelt*). (См. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, Bd. 2.

нить чем-то другим. Поэтому я рассматриваю замену «субъект-центрического разума» на «коммуникативный разум», которую совершает Хабермас, просто как ошибочный способ формулировки того, на чем настаивал я: Либеральное общество это такое общество, которое согласно называть «истинным» (или «верным», или «справедливым») все, что следует из неискаженной коммуникации, всякое мнение, которое выигрывает в свободном и открытом столкновении. Такое замещение ведет к отмене образа предустановленной гармонии между человеческим субъектом и объектом познания и, тем самым, к отмене традиционной эпистимолого-метафизической проблематики.

Хабермас готов отказаться от большей части этой проблематики. Но даже сделав это, он продолжает настаивать на том, чтобы рассматривать неискаженную коммуникацию как процесс конвергенции и рассматривает эту конвергенцию как гарантию «рациональности» коммуникации. Разница между мною и Хабермасом в остальном сводится к следующему: его универсализм приводит к замене внеисторического основания таким процессом конвергенции, тогда как мое настойчивое утверждение случайного характера языка приводит к тому, что я не доверяю самой идее «универсальной обоснованности», которую должен был бы гарантировать этот процесс конвергенции. Хабермасу хотелось бы сохранить традиционную историю (объединяющую его с Гегелем и Пирсом) об асимптотическом подходе к *focii imaginarii*. Мне же хочется поменять ее на историю возрастающей готовности ужиться с плюрализмом и прекратить задаваться вопросом об универсальной обоснованности. Мне бы хотелось свободно прийти к согласию, согласию в том, как достигать общих целей (например, предсказания и контроля поведения атомов и людей, выравнивания жизненных шансов, понижения уровня жестокости), но мне хочется видеть эти общие цели на фоне возрастающего понимания крайнего разнообразия частных целей, в высшей мере поэтического характера индивидуальных жизней и исключительно поэтических оснований «мы-сознания», лежащего в основе наших институтов.

Отказываясь от универсализма, мне хочется воздать должное ироникам, которым не доверяет Хабермас: Ницше, Хайдеггеру и Деррида. Хабермас рассматривает этих людей с точки зрения публичных потребностей. Я согласен с ним, что как публичные философы они в лучшем случае бесполезны, а в худшем – опасны, но мне хочется настоять на том, что они и им подобные играют важнейшую роль в приспособлении ироником своего *приватного* понимания идентичности к своим либеральным надеждам. Однако, речь идет не о синтезе, а о приспособлении. Моя

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. СЛУЧАЙНОСТЬ

«опозитивированная» культура характеризуется тем, что она отказалась от попытки объединения наших частных форм приспособления к своей собственной конечности и чувства долга перед другими человеческими существами.

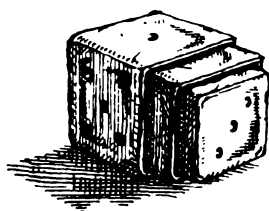
Однако для Хабермаса это расщепление самости, разделение конечного словаря на две независимые части, само по себе является предосудительным. Это расщепление рассматривается им как уступка иррационализму, как попытка пожаловать права «иному разуму». Я однако считаю, что подразумеваемой оппозиции между разумом и его иным (например, между страстями, ницшеанской волей к власти, хайдеггеровским Бытием), можно избежать, если мы откажемся от представления, что «разумом» называется целебная, примиряющая, объединяющая сила – источник человеческой солидарности. Если нет такого источника, если идея человеческой солидарности есть лишь счастливое, но случайное творение Нового времени, тогда нам больше не понадобится заменять понятие «субъект-центрического разума» на понятие «коммуникативного разума». Нам не нужно менять религию на философское представление о целительной и объединяющей силе, которая будет делать ту же работу, которую однажды произвел Бог.

Мне бы хотелось заменить религиозные представления о сверхисторическом основании и философские представления о стремлении исторического процесса к единой цели на исторический нарратив о возникновении либеральных институтов и обычаев – институтов и обычаев, которые были задуманы для понижения уровня жестокости, чтобы стало возможным управление через консенсус управляемых, и чтобы позволить коммуникацию настолько свободную от господства, насколько это было бы возможно. Такой нарратив прояснил бы условия, при которых представление об истине как о соответствии реальности могла бы постепенно заменяться представлением об истине как о чем-то, что превращается в убеждение в ходе свободного и открытого столкновения. Этот сдвиг от эпистемологии к политике, от объяснения отношения между «разумом» и реальностью к объяснению того, как наша политическая свобода изменила наше понимание потребностей исследования, представляет собой сдвиг, который хотел совершить Дьюи, и от которого отвернулся Хабермас. Хабермасу все еще хочется настаивать на том, что «трансцендентный момент *универсальной* обоснованности опрокидывает всякую локальность в отдельности... эта обоснованность претендует на то, что отличается от социальной значимости фактически разыгрываемых практик и служит, тем не менее, основанием фактического консенсуса». (а. а. О., S. 375). Именно «случайность языка» – как я ее назвал – делает эту претензию на

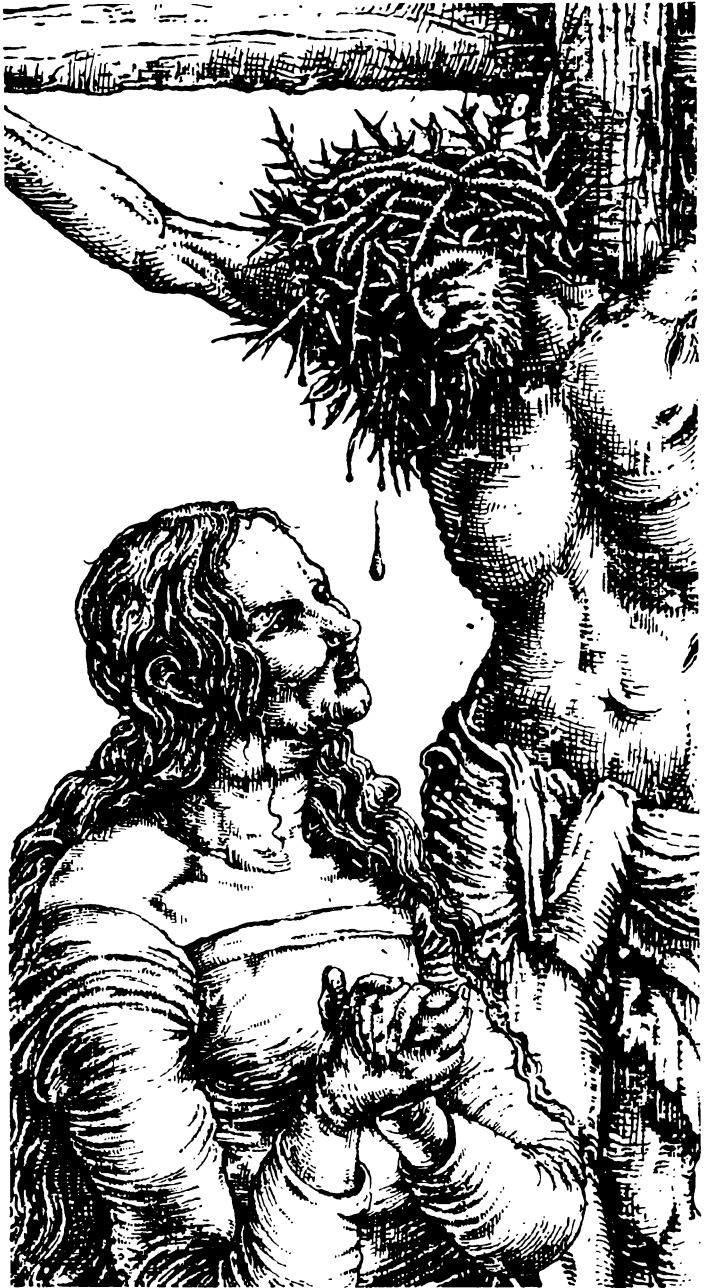
РИЧАРД РОРТИ

универсальную действительность неправдоподобной; опозитизированная культура моей либеральной утопии такой претензии предъявлять более не будет. Вместо этого, такая культура скорее согласится с Дьюи в том, что «воображение – главный инструмент блага, ... искусство более морально, чем учения о морали. Ибо последние являются благословением status quo, или стремятся таковым стать ... Моральные провидцы человечества всегда были поэтами, даже если они говорили свободным стихом или притчей».³¹

³¹ John Dewey, *Art as Experience* (New York: Capricorn Books, 1958), p.348.



**ИРОНИЗМ
И ТЕОРИЯ**



ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ИРОНИЗМ И ТЕОРИЯ

4

Приватная ирония и либеральная надежда

Все человеческие существа придерживаются того запаса (*self*) слов, которые они употребляют для оправдания своих действий, убеждений и своих жизней. Мы выражаем с помощью этих слов похвалу своим друзьям и презрение к своим врагам, свои планы на будущее, свои глубочайшие сомнения и самые возвышенные надежды. С помощью этих слов мы рассказываем истории своих жизней, иногда с точки зрения будущего, а иногда с точки зрения прошлого. Я буду называть эти слова «конечным словарем» личности.

Он «конечен» в том смысле, что если появляется сомнение в ценности этих слов, тогда их носителю уже не спастись за нециркулярными аргументами. Эти слова определяют, как далеко он может идти с языком; по ту сторону слов – лишь беспомощная пассивность или обращение к насилию. Небольшая часть «конечного словаря» личности состоит из тонких, гибких и вездесущих слов вроде «истинный», «благой», «верный», «прекрасный». Большая же часть содержит более толстые, ригидные и более ограниченные по употреблению термины, например, «Христос», «Англия», «профессиональные стандарты», «благопристойность», «доброжелательность», «Революция» (*the Revolution*) «Церковь» (*the Church*), «прогрессивный», «непреклонный», «творческий». Именно термины с ограниченным употреблением делают большую часть работы.

Я буду называть «ироником» того, кто удовлетворяет трем условиям: (1) он всегда радикально и беспрестанно сомневается в конечном словаре, которым он пользуется в настоящее время, потому что на него уже произвели впечатление другие словари, словари, которые принимались за окончательные людьми или книгами, с которыми он столкнулся; (2) он признает, что аргумент, выраженный в его сегодняшнем словаре, не может ни подтвердить, ни разрешить этих сомнений; (3) поскольку он философствует о своей ситуации, он не думает, что его словарь гораздо ближе к реальности чем другие, или что он находится в

соприкосновении с силой, отличной от него самого. Ироники, имеющие склонность к философии полагают, что выбор между словарями совершается не внутри нейтрального и универсального метасловаря, не через усилия пробиться через явления к реальности, а просто в разыгрывании нового против старого.

Людей подобного рода я называю «ирониками», потому что они признают, что в зависимости от переописания все может выглядеть хорошим или плохим, и потому что их отказ от попытки сформулировать критерий выбора между конечными словарями ставит их в позицию, которую Сартр назвал «мета-устойчивой»: они никогда не способны принимать себя всерьез, потому что всегда сознают, что термины самоописания всегда подвержены изменениям, они всегда сознают случайность и хрупкость своих конечных словарей, а значит и самих себя. Для этих людей ход мысли, развиваемый в первых двух главах этой книги, естественен. И если они к тому же либералы – люди, для которых (согласно определению Юдит Шкляр), «жестокость является наихудшей вещью, которую мы делаем» – для них будут естественными взгляды, предложенные в третьей главе.

Противоположность иронии – здравый смысл. Ибо это пароль тех, кто бессознательно описывает все важное в терминах конечного словаря, к которому они и их окружающие привыкли. Быть здравомыслящим – значит считать само собой разумеющимся, что объяснений, сформулированных, в таком конечном словаре, достаточно для описания и суждения об убеждениях, действиях и жизни тех, кто использует альтернативный конечный словарь. Ход рассуждений, представленный в первой части, покажется отвратительным тем, кто гордится своим здравым смыслом.

Когда здравому смыслу бросается вызов, его приверженцы реагируют в первую очередь генерализацией и прояснением правил языковой игры, в которую они привыкли играть (как делали некоторые греческие софисты, как делал Аристотель в своих работах по этике). Однако если для того, чтобы ответить на вызов, оказывается недостаточно общих мест, сформулированных в старом словаре, тогда потребность ответить производит готовность выйти за пределы банальностей. В этом пункте дискуссия может стать уже сократической. Вопрос «Что есть *x*?» теперь задается таким образом, что на него уже нельзя ответить просто созданием парадигмы для случаев иксности. Так, что, может быть, потребуется дефиниция, сущность.

Тот, кто ставит такие сократические вопросы, конечно еще не ироник в том смысле, в котором я использую этот термин. Он еще только «метафизик» в том смысле слова, который я позаим-

ствовал у Хайдеггера. В этом смысле, метафизик это тот, кто принимает вопрос «Что является внутренней природой (например, справедливости, науки, Бытия, веры, морали, философии)?» за чистую монету. Он предполагает, что само присутствие термина в его конечном словаре уже является гарантией того, что он указывает на нечто, обладающее реальной сущностью. Метафизик все еще привязан к здравому смыслу, поскольку он не ставит под вопрос те общие места, которые блокируют использование данного конечного словаря и особенно те общие места, что говорят о существовании единственной неизменной реальности, находящейся по той стороне множества преходящих явлений. Он не предлагает новых описаний, а скорее анализирует старое описание с помощью других старых описаний.

Ироник же, наоборот, является номиналистом и историцистом. Он считает, что ничто не обладает внутренней природой, реальным содержанием. Поэтому он полагает, что наличие в конечном словаре сегодняшнего дня терминов вроде «справедливый», «научный» или «рациональный» еще не основание для того, чтобы допускать, что сократические вопросы о сущности справедливости, науки или рациональности выведут нас гораздо дальше за пределы языковой игры нашего времени. Ироник всегда озабочен возможностью того, что он был принят в члены не того племени, что был научен играть не в ту языковую игру. Он обеспокоен, что процесс социализации, сделавший из него человеческое существо, передав ему язык, наделил его может быть не тем языком и обратил его тем самым в человеческое существо не того рода. Но он не может дать критерия несоответствия. Таким образом, чем больше он пытается артикулировать свою ситуацию в философских терминах, тем больше он вспоминает о своей неукорененности, употребляя постоянно такие понятия как «Weltanschauung», «перспектива», «диалектика», «понятийная структура», «историческая эпоха», «языковая игра», «переописание», «словарь» и «ирония».

Метафизик реагирует на такого рода речь определением ее как «релятивистской», подразумевая тем самым, что дело не в том, какой использовать язык, а в том, что такое истина. Метафизики думают, что люди по природе своей любознательны. Они считают так потому, что унаследованный ими словарь, их здравый смысл производит, с одной стороны, образ познания в виде отношения между людьми и «реальностью» и, с другой стороны, представление о нашей потребности и долге войти в это отношение. Здравый смысл говорит нам также о том, что «реальность», если верно задавать ей вопросы, поможет нам опреде-

лить, каким должен быть наш конечный словарь. Таким образом, метафизики верят, что там, вовне этого мира существуют реальные сущности, раскрывать которые наш долг, да и сами сущности расположены к тому, чтобы их открывали. Они не верят, что путем переописания всему можно придать хороший или плохой вид, — а если и верят, то сожалеют об этом и цепляются за мысль, что реальность поможет нам сопротивляться таким соблазнам.

Ироники, напротив, не рассматривают поиск конечного словаря (даже частично) как возможность подлинного постижения чего-то, отличного от этого словаря. Они не думают, что дискурсивное мышление в каком бы то ни было смысле является *знанием*, которое может быть объяснено через такие понятия как «реальность», «подлинная сущность», «объективная точка зрения» и «соответствие языка реальности». Они не думают, что имеет смысл искать словарь, который точно репрезентирует нечто и представляет собой прозрачного (*transparent*) посредника. Для ироников «конечный словарь» — это не тот «словарь, который умиротворяет все сомнения», или «словарь, который отвечает нашему критерию полноты, адекватности или оптимальности». Они не считают, что рефлексия руководствуется критериями. По их мнению, критерии это лишь общие места, контекстуально определяющие термины используемого в настоящее время конечного словаря. Ироники согласны с Дэвидсоном относительно нашей неспособности выйти за пределы своего языка для того, чтобы сравнить его с чем-то еще, а также с Хайдеггером относительно того, что язык наш случаен и историчен.

Это отличие метафизиков от ироников приводит к отличию их отношения к книгам. Метафизики видят библиотеки разделенными согласно дисциплинам, соответствующим различным объектам знания. Ироники видят их разделенными в соответствии с традициями, представители которых частично приняли и частично модифицировали словарь авторов, которых они читали. Ироники воспринимают работы всех авторов с поэтическим дарованием, всех оригинальных мыслителей, обладающих талантом к переописыванию — Пифагора, Платона, Мильтона, Ньютона, Гёте, Канта, Киркегора, Бодлера, Дарвина, Фрейда — как зерно, которое следует пропустить через ту же диалектическую мельницу. Метафизики, напротив, хотят внести сначала ясность: кто из этих авторов был поэтом, кто философом, кто ученым. Они считают существенным точное определение жанров — расположение текстов согласно заранее определенной сетке, сетке, которая, кроме всего прочего, по меньшей мере прояснит отличие между научными и иными претензиями, которые при-

влекают наше внимание. Иронику же, напротив, хотелось бы уклониться от искажения книг, которые он читает, *какой бы то ни было* подобной схемой, (хотя, с иронической смиренностью он признает, что ему едва ли обойтись без этого).

Для метафизика «философия», определяемая каноном сложившимся от Платона до Канта, – это попытка узнать определенные вещи – достаточно всеобщие и важные. Для ироника философия, определенная таким образом, является попыткой применить и развить отдельный, ранее выбранный конечный словарь, который вращается вокруг различия между явлением и реальностью. Камнем преткновения между ними снова становится вопрос о случайности языка: является ли то, что здравый смысл нашей культуры разделяет с Платоном и Кантом указанием на состояние мира, или же это совпадение – лишь отличительный признак дискурса людей определенного пространственно-временного отрезка? Метафизик исходит из того, что наша традиция не может ставить тех проблем, которые она не смогла бы разрешить – что словарь, который представляется опасливому взору ироника просто как «греческий», «западный» или «буржуазный», является инструментом, позволяющим достичь нам чего-то универсального. Метафизик согласен с теорией припоминания Платона в той ее форме, в какой она была реставрирована Киркегором, а именно, что мы обладаем истиной внутри себя, что мы обладаем встроенным критерием, который позволяет нам распознавать верный конечный словарь, когда мы его слышим. Наличная ценность (*cash value*) этой теории заключается в том, что наши современные конечные словари уже настолько близки к правильному словарю, что конвергенция обоих – уже в пределах досягаемости, – что мы можем формулировать послышки, на основе которых будут достигнуты верные заключения. Метафизик думает, что хотя мы можем и не иметь на все ответов, мы все же уже заполучили критерий их правильности. Итак, он считает, что «правильный» не значит «пригодный для тех, кто говорит как мы», но что этот термин обладает еще более сильным значением: значением «схватывания реальной сущности».

По мнению ироника, поискам конечного словаря не предопределено сойтись в одной точке. Для него предложения вроде «Все люди по природе стремятся к знанию» или «Истина независима от человеческого мышления» – просто общие места, используемые для внедрения локальных конечных словарей западного здравого смысла. Он настолько ироник, насколько его словарь не содержит подобных представлений. То, что он делает в поиске лучшего, чем его сегодняшний, конечного словаря, описывается

им в основном метафорами созидания, а не обнаружения, чередования и новизны, а не конвергенции с тем, что уже есть. Он считает конечные словари поэтическими достижениями, а не плодами усердного исследования в соответствии с ранее сформулированным критериями.

Поскольку метафизики верят, что у нас уже есть множество «правильных» конечных словарей, и что следует лишь продумать до конца их импликация, постольку они считают философское исследование выявлением отношений между различными тривиальностями, которые придают контекстуальные определения понятиям данного словаря. Так, они считают, что через очищение и прояснение употребления понятий, эти тривиальности (или, как они предпочли бы сказать, эти институты) сплетаются в ясную и понятную систему. Это приводит к двум следствиям. Первое, они концентрируются на более неясных, более эластичных и широко распространенных в этом словаре моментах – на таких словах как «истинный», «добрый», «личность» и «объект». Ибо чем неяснее понятие, тем больше тривиальностей будет его эксплуатировать. Второе, логическую аргументацию они считают парадигмой философского исследования – то есть обнаружением связей между высказываниями, выводимых путем заключения, а не сравнением и противопоставлением словарей.

Типичная стратегия метафизика – выявить явное противоречие между двумя тривиальностями, двумя интуитивно правдоподобными высказываниями и затем предложить различие, которое разрешит противоречие. Затем метафизики встраивают это различие в сеть связанных друг с другом тривиальностей – в философскую теорию – которая снимет некоторое напряжение первого различия. Подобного рода конструирование теории использует тот же самый метод, который эксплуатируется судьями при вынесении решений в сложных случаях и теологами при толковании сложных текстов. Такая деятельность – парадигма рациональности метафизика. Он рассматривает философские теории как конвергенцию – как серию открытий о сущности таких вещей, как истина или личность, все больше приближающихся к тому, чем они в действительности являются, все ближе подводя культуру в целом к точной репрезентации реальности.

Ироник однако рассматривает чередование подобных теорий – подобных сцепленных моделей новых различий – как постепенное, молчаливое замещение старого словаря новым. Он называет «тривиальностью» то, что метафизик называет «интуицией». Он склонен говорить, что когда мы избавляемся от старой тривиальности (например, «Количество биологических видов неиз-

менно» или «Люди отличаются от животных потому, что в них есть искра божественного» или «У черных нет никаких прав, которые должны были бы уважать белые»), мы производим скорее изменение, чем открываем факт. Когда ироник наблюдает последовательную смену «великих философов» и взаимодействие между их мышлением и их социальным окружением, он видит серию изменений в лингвистических и иных практиках европейцев. Если метафизик считает новых европейцев особо одаренными в деле открытия того, каковы вещи на самом деле, то ироник видит, что они особенно скоры в изменении своего самообраза, в деле пере-созидания самих себя.

Метафизик считает первоочередным интеллектуальным долгом представление доказательств в пользу обсуждаемых взглядов, доказательств, которые исходили бы из относительно непротиворечивых посылок. Ироник же думает, что такие доказательства – логические аргументы – по своему хороши, а также полезны как объясняющие средства, однако в конце концов являются лишь способами заставить людей так изменить свои практики, не признавая, что они это сделали. Ироник отдает предпочтение диалектической форме аргумента, то есть для него единицей убеждения будет скорее словарь, чем какое-то отдельное высказывание. Его метод – переописание, а не заключение. Ироники специализируются на переописаниях круга объектов или событий частично на жаргоне неологизмов; они надеются побудить людей принять и расширить этот жаргон. Ироник надеется, что как только он перестанет употреблять старые слова в новом значении, не упоминая о введении совершенно новых слов, люди не будут больше задавать вопросы, выраженные в старых словах. Таким образом, ироник считает логику вспомогательной дисциплиной диалектики, тогда как метафизик считает диалектику разновидностью риторики, которая в свою очередь является никуда не годной заменой логики.

Я определил «диалектику» как попытку разыгрывать один словарь против другого, а не просто как выведение одного высказывания из другого, и тем самым определил ее как частичное замещение заключения переописанием. Я использовал термин Гегеля, поскольку считаю, что его *Феноменология* является как началом конца платонистско-кантианской традиции, так и парадигмой способности ироника использовать возможности широкомасштабного переописания. С этой точки зрения, так называемый диалектический метод Гегеля это не аргументирующая процедура, или способ воссоединения субъекта и объекта, но лишь литературное мастерство – умение производить удивитель-

тельные переключения гештальтов с помощью плавных и быстрых переходов от одной терминологии к другой.

Вместо того, чтобы сохранять старые тривиальности и делать различия, помогающие их согласовывать, Гегель постоянно изменял словарь, в котором были выражены старые общие места; вместо того, чтобы конструировать философские теории и доказывать их, он избегал аргументов, постоянно менял словари, изменяя тем самым тему. Практически, хотя и не теоретически, он отказался от идеи приближения к истине в пользу идеи обновления вещей. Он критиковал предшественников не за то, что их высказывания были ложными, а за то, что их языки устарели. Открыв такую разновидность критики, молодой Гегель покончил с традицией, идущей от Платона к Канту, и положил начало новой традиции иронической философии, которая продолжается Ницше, Хайдеггером и Деррида. Эти философы определяют свои достижения через свое отношение к предшественникам, а не через свое отношение к истине.

Более актуальным выражением для того, что я называл «диалектикой», было бы выражение «литературный критицизм». Во времена Гегеля еще было возможно считать, что пьесы, поэмы и романы дают жизнь чему-то, что уже известно, что литература служит познанию, что прекрасное подчинено истине. Зрелый Гегель полагал, что философия – дисциплина, предшествующая искусству, ибо искусство не обладает тем познавательным характером, каким обладает философия. На самом деле, он думал, что эта дисциплина, достигшая теперь своей зрелости в форме своего абсолютного идеализма, сможет и сделает искусство таким же устаревшим, какой до того она сделала религию. Однако, и в этом тоже своя ирония и диалектика, основав в философии традицию ироников, Гегель на самом деле помог освободить философию от когнитивного и метафизического элемента. Он помог превратить ее в литературный жанр.¹ Практика молодого Гегеля подорвала возможность конвергентного движения к истине, о которой теоретизировал более зрелый Гегель. Великими интерпретаторами зрелого Гегеля являются такие авторы, как Гейне и Киркегор, люди, которые обошлись с ним так же, как теперь мы обходимся с Блэйком, Фрейдом, Д. Г. Лоуренсом или Оруэллом.

¹ С этой точки зрения, как аналитическая философия, так и феноменология были возвратом к прошлому до-гегелевскому, более или менее кантианскому, образу мысли, т. е. попытками сохранить то, что я называю «метафизикой», которую они превратили в учение об «условиях возможности» посредника (сознания, языка).

Мы, ироники, относимся к этим людям не как к безымянным каналам истины, но как к аббревиатурам определенных конечных словарей, как к разновидностям убеждений и желаний, присущих их носителям. Зрелый Гегель стал именем одного такого словаря, Киркегор и Ницше стали именами других словарей. Когда нам говорят, что действительные жизни, прожитые этими людьми, имеют мало общего с их книгами и с их терминологией, которая привлекла наше внимание, мы отмечаем такие разговоры в сторону. Нас не волнует отличие Свифта от *saeva indignatio*, Гегеля от *Geist*, Ницше от Заратустры, Марселя Пруста от Марселя рассказчика, и Триллинга от *Liberal Imagination*. Мы не беспокоимся о том, сумели ли эти писатели прожить жизнь в соответствии со своими самообразами.² Нам хочется знать, следует ли усваивать эти образы – пере-создавать самих себя, полностью или частично, в соответствии с образами этих людей. Экспериментирование со словарями, придуманными этими людьми, приближает нас к ответу на этот вопрос. Мы переписываем самих себя, свою ситуацию, свое прошлое в этих терминах и сравниваем результаты с альтернативными переописаниями, которые используют словари альтернативных фигур. Мы, ироники, надемся с помощью такого непрерывного переописания сотворить из самих себя самые лучшие самости, какие мы только можем.

Такое сравнение, такое разыгрывание фигур друг против друга является основополагающей активностью, которую называют сегодня «литературной критикой». Влиятельные критики, то есть те, кто предлагает новые каноны – люди вроде Арнольда, Пэтера, Ливиса, Элиота, Эдмунда Уилсона, Лайонела Триллинга, Фрэнка Кермоуда, Гарольда Блума – не ставят своей задачей объяснение действительного значения книг или оценку их так называемых «литературных достоинств». Они, скорее, заняты тем, что помещают одни книги в контекст других книг, одни образы в контекст других образов. Такое помещение совершается точно также, как мы помещаем нового друга или врага в контекст старых друзей и врагов. В ходе этого процесса мы пересматриваем свои новые и старые мнения. Одновременно, пересматривая свой ко-

² См. Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, p. 234, где он пишет, что его не беспокоит «жалкий маленький человек, написавший [книги Ницше]». Ему интереснее (p. 8) скорее «стремление Ницше создать из себя произведение искусства, литературный персонаж, являющийся одновременно философом, [а также] его стремление предложить позитивное видение, не скатываясь назад к догматической традиции». С моей точки зрения, Ницше – это возможно первый философ, который сознательно делал то, что Гегель сделал бессознательно.

нечный словарь, мы пересматриваем нашу моральную идентичность. Литературная критика делает для ироников то же самое, что должен был бы сделать для метафизиков поиск универсальных нравственных принципов.

Для нас, ироников, критика одного конечного словаря может осуществляться только с помощью другого конечного словаря; ответом на переописание может служить только пере-пере-переописание. Поскольку за пределами словарей нет ничего, что могло бы быть критерием выбора между ними, постольку критика является рассмотрением той и иной картины, но никак не сравнением их с оригиналом. Критикой одной личности может быть только другая личность, а критикой культуры может быть только альтернативная культура – ибо личности и культуры воплощены для нас в словарях. Так что наши сомнения в наших характерах или в нашей собственной культуре могут быть разрешены или успокоены только посредством расширения нашего познания (*acquaintance*). Легче всего этого можно достичь путем чтения книг, поэтому ироники проводят больше времени за размещением книг, а не за размещением реальных живых людей. Ироники, если они знакомы лишь с людьми своего окружения, боятся застрять в словаре, в котором они выросли, поэтому они пытаются познакомиться с чуждыми им людьми (Алкивиадом, Жюльеном Сорелем), странными семьями (Карамазовыми, Кэзобэнами) и чуждыми сообществами (древнегерманскими рыцарями, нуэрами, мандаринами Сунг).

Ироники читают литературных критиков и воспринимают их как советчиков в вопросах нравственности просто потому, что такие критики обладают исключительно широким диапазоном знаний. Они не потому моральные советчики, что обладают особым доступом к моральной истине, но потому, что они осведомлены о многом. Они прочитали больше книг и поэтому им легче избежать ловушки словаря какой-то одной книги. В особенности ироники надеются на то, что критики помогут им в осуществлении такой же диалектической искусности, которой так хорошо владел Гегель. То есть, они надеются, что критики помогут им осуществить определенного рода синтез и, благодаря этому, и далее восхищаться книгами, которые, на первый взгляд, выглядят противоположными друг другу. Нам очень бы хотелось быть способными восхищаться Блейком и Арнольдом, Ницше и Миллем, Марксом и Бодлером, Троцким и Элиотом, Набоковым и Оруэллом. Стало быть, мы надеемся на критиков, которые показали бы нам такую возможность совмещения друг с другом книг этих людей, чтобы могла образоваться красивая мозаика. Мы на-

деем, что критики смогут переписать этих людей такими способами, которые расширили бы канон и представили бы нам как можно более богатое и разнообразное собрание классических текстов. По мнению ироников, эта задача по расширению канона приходит на смену попытке философов морали привести в равновесие общепринятые нравственные интуиции относительно некоторых частных случаев и общепринятые всеобщие нравственные принципы.³

Известно, что в течение нашего столетия термин «литературная критика» становился все шире. Первоначально под ним подразумевалось сравнение и оценка пьес, поэм, и романов – время от времени обращаясь к изобразительному искусству. Затем, он распространился и на предшествующую критику (например, как на прозу Драйдена, Арнольда и Элиота, так и на их поэзию). Потом, достаточно скоро, произошло дальнейшее расширение понятия: литературная критика занялась также книгами, благодаря которым критики прошлого и настоящего приобрели свой критический словарь. В результате, «литературная критика» распространилась на теологию, философию, социальную теорию, реформистские политические программы и революционные манифесты. Короче говоря, это означало распространение этого термина на всякую книгу, которая могла бы претендовать на персональный конечный словарь.

Раз сфера литературной критики настолько расширилась, то, разумеется, все меньше смысла в том, чтобы называть ее *литературной* критикой. Однако, по исторической случайности, связанной с тем, как интеллектуалы получают в университетах работу, утверждая, что они занимаются академическими специальностями, название осталось. Так что вместо замены термина «литературная критика» на какой-нибудь другой термин, вроде «критика культуры», мы растянули слово «литература» до такой степени, что оно покрыло все то, что только критикуют литературные критики. Литературный критик в той культуре, которую

³ Здесь я заимствую у Роулза понятие «рефлексивного равновесия». Можно было бы сказать, что литературная критика пытается установить такое равновесие скорее между собственными именами писателей, чем между высказываниями. Отличие между «аналитической» и «континентальной» философией можно выразить очень просто, сказав, что первая имеет дело с высказываниями, а вторая с собственными именами. Когда континентальная философия, в облике «литературной теории» появилась в англо-американском литературном департаменте, это не было открытием нового метода или подхода, но лишь расширением списка имен (имен философов), среди которых должно было быть установлено равновесие.

Т. Дж. Кларк назвал «троцкистско-элиотской» культурой Нью-Йорка 30-х и 40-х, должен был разумеется читать «Преданную революция» и «Толкование сновидений», также как и «Бесплодную землю», «Человеческую надежду» и «Американскую трагедию». В сегодняшней оруэлло-блумовской культуре он видимо должен читать «Архипелаг Гулаг», «Философские исследования» и «Слова и вещи», а также «Лолиту» и «Книгу смеха и забвения». Слово «литература» теперь относится к самым разнообразным книгам, которые обладали бы нравственной значимостью – были бы способны изменить для читателя смысл возможного и важного. Применение этого термина не имеет ничего общего с наличием «литературных качеств» у книги. От критика ждут теперь не обнаружения и истолкования подобных качеств, от него ожидают скорее помощи в нравственной рефлексии; он должен предлагать пересмотр в каноне нравственных образцов и советников и находить пути для облегчения трений внутри этого канона, или, если это необходимо, для их усиления.

Восхождение литературной критики на лидирующие позиции внутри высокой демократической культуры – постепенное и лишь полуосознанное восприятие ею той культурной роли, на которую сначала претендовала религия, затем наука и потом философия – происходило одновременно с увеличением доли ироников по сравнению с метафизиками среди интеллектуалов. Это обстоятельство расширило брешь между интеллектуалами и общественностью. Ибо метафизик включен в публичную риторику либеральных обществ Нового времени. Так же обстоит дело с различием между моральным и «чисто» эстетическим – различием, которое часто используется для того, чтобы низвести «литературу» на подчиненную позицию внутри культуры и чтобы внушить бесполезность романов и поэм для нравственной рефлексии. Грубо говоря, риторика этих обществ некритически принимает большинство оппозиций, которые, как я утверждал (в начале третьей главы), стали препятствиями для культуры либерализма.

Эта ситуация приводит к тому, что интеллектуалы-ироники обвиняются в «безответственности». Некоторые из этих обвинений исходят от людей, ничего не знающих, – не читавших тех книг, против которых они предостерегают других, и просто инстинктивно защищающих свои традиционные роли. К ним относятся религиозные фундаменталисты, ученые, обиженные предположением, что «научность» не высшая интеллектуальная добродетель, а также философы, для которых вопросом веры является то, что рациональность требует развертывания всеобщих нравств-

венных принципов, вроде тех, что были выдвинуты Миллем и Кантом. Но такие же обвинения выдвигаются и теми авторами, которые знают, о чем говорят, и чьи взгляды заслужили уважения. Как я уже дал понять, наиболее важным среди них является Хабермас, который развернул длительную, подробную, тщательно аргументированную полемику с критиками Просвещения (например, с Адорно, Фуко) за то, что те, как представляется, повернулись спиной к социальным надеждам либеральных обществ. По мнению Хабермаса, Гегель (и Маркс) вместо того, чтобы развивать философию интересубъективной коммуникации, взяли неверный курс в своем упорном следовании философии «субъективности» – или философии само-рефлексии.

Как я уже говорил в третьей главе, мне хочется защитить ироническую установку и обыкновение рассматривать литературную критику как руководящую интеллектуальную дисциплину, от полемики, типа той, что ведет Хабермас. Моя поддержка основывается на четком различии приватного и публичного. Если Хабермас считает установку иронического мышления, начиная с Гегеля, и до Фуко и Деррида, деструктивной для социальной надежды, то я понимаю эту установку мышления как в значительной мере не относящуюся к публичной жизни и политическим вопросам. Такие иронические теоретики как Гегель, Ницше, Деррида и Фуко, по-моему, бесценны для наших попыток сформировать собственный приватный самообраз, однако но почти бесполезны, если речь идет о политике. Хабермас предполагает, что философия должна снабдить нас некоторым социальным цементом, который заменит религиозную веру, и в рассуждениях Просвещения об «универсальности» и «рациональности», он видит лучшего кандидата на такое цементирующее средство. Поэтому, в такой критике Просвещения и идеи рациональности он видит разложение связей между членами либеральных обществ. Контекстуализм и перспективизм, за которые я воздавал хвалу Ницше в предыдущих главах, он считает безответственным субъективизмом.

Хабермас разделяет с марксистами и со многими из тех, кого он критикует, допущение, что реальное значение философского воззрения состоит в его политических импликациях, что верховным критерием (*frame of reference*) суждения о писателе философе – в отличие от чистого «литератора» – является политический критерий. Для традиции, в рамках которой работает Хабермас, очевидно, что политическая философия играет главную роль в философии вообще, также как для аналитической традиции ясно, что главная роль принадлежит философии языка. Од-

ако, как я уже говорил в третьей главе, было бы лучше не считать философию «дисциплиной», которая имеет свои «основные проблемы» или свою общественную функцию. Было бы также лучше избегать мысли о том, что философская рефлексия имеет естественный отправной пункт – что некоторый ее подраздел первичен по отношению к другим ее подразделам в некотором естественном порядке оправдания. Ибо, согласно воззрению ироников, которое я предложил, не существует такой вещи как «естественный» порядок оправдания убеждений и желаний. Нет также особых оснований использовать различие между логикой и риторикой, или между философией и литературой, или между рациональными и нерациональными методами переубеждения людей.⁴ Если нет никакого центра самости, тогда существуют лишь различные способы вплетения новых кандидатов на веру и желание в случайно существующую сеть верований и желаний. В этой сфере есть только одно важное политическое различие – между использованием силы и использованием убеждения.

Хабермас и другие метафизики, не доверяющие представлению (*conception*) о философии как просто о «литературе», считают, что либеральные политические свободы требуют некоторого соглашения относительно того, что такое универсально человеческое. Мы же, ироники, одновременно являющиеся либералами, считаем, что такие свободы не требуют никакого более фундаментального соглашения, чем их собственная желаемость. С нашей точки зрения, все эти предметы, как я уже говорил в третьей главе, определяются для либеральных политиков широко разделяемым убеждением в том, что мы называем «истинным» или «благим» (*good*) всякий результат свободной дискуссии – что если мы позаботимся о политической свободе, то истина и доброта сами позаботятся о себе.

«Свободная дискуссия» не означает здесь «свободу от идеологии», а только то, что происходит в условиях, когда свободны пресса, судопроизводство (*judiciary*), выборы и университеты, когда со-

⁴ Там, где эти переплетения убеждений и желаний в достаточной степени одинаковы для большого числа людей, там «апелляция к разуму» или к «логике» бывает полезной, ибо это просто означает обращение к широко распространенному общему основанию путем напоминания людям высказываний, которые составляют часть этого основания. Впрочем говоря, социологизацией всех традиционных метафизических различений можно было бы придать им достаточно иронический смысл – если рассматривать их как различения между случайно существующими наборами практик, или стратегий, использующихся в пределах этих практик, а не как естественные различения.

циальная мобильность высока и ярко выражена (*frequent and rapid*), когда ликвидирована неграмотность, высшее образование стало обычным, и когда мир и благосостояние сделали возможным досуг, необходимый для того, чтобы слушать множество разнообразных людей и размышлять о том, что ими сказано. Я разделяю с Хабермасом идущее от Пирса утверждение, что единственное общее обоснование, которое мы можем дать нашему критерию истины, является ссылка на «неискаженную коммуникацию»,⁵ но я не думаю, что следует много говорить о том, что значит «неискаженная», кроме того, что это «то, что происходит, когда имеются демократические политические институты и условия, обеспечивающие функционирование этих институтов».⁶

Социальные узы, цементирующие идеальное либеральное общество, описанное в предыдущей главе, это, собственно, консенсус по вопросу о социальной организации, в которой каждому предоставляется шанс на самосозидание в соответствии со своими лучшими способностями, и что для этой цели, помимо мира и благосостояния, требуются еще обычные «буржуазные свободы». Это убеждение должно было бы основываться не на мнении относительно того, какие универсальные цели и права разделяются человеческими существами, какова природа рациональности, в чем состоит Благо для Человека или еще чего-то в этом роде. Это было бы убеждение, которое не основывалось бы ни на чем более глубоком, кроме исторических фактов, которые наводили бы на мысль, что без защиты со стороны чего-то похожего на институты буржуазного либерального общества, люди будут менее способны разрешать задачу своего частного спасения, создавать частные самообразы, переплетать заново сети своих убеждений и желаний в свете столкновений с новыми людьми и книгами. В таком идеальном обществе дискуссия об общественных делах будет вращаться вокруг того, (1) как сбалансировать потребности в мире, благосостоянии и свободе, когда обстоятельства требуют принести одну из этих целей в жертву другой; (2) как уста-

⁵ Это не значит, что «истину» можно было бы определить как «то, во что верят, завершив исследование». Критику этой доктрины Пирса см. Michael Williams, «Coherence, Justification and Truth», in Ernest LePore, ed. *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, pp. 333-335.

⁶ Наоборот, Хабермас и те, кто согласен с ним относительно центрального значения *Ideologiekritik* для философии, думают, что об этом следует еще многое сказать. Решение зависит от того, предполагается ли, что слову «идеология» можно придать интересное значение — большее, чем «плохая идея».

новить равные возможности для самосозидания и затем позволить людям самим использовать или отвергать эти возможности.

Предположение о том, что это все, что необходимо в качестве социального цемента либеральных обществ, подвергается двум главным возражениям. Первое сводится к практическому вопросу, что этот цемент недостаточно крепок, т.е. что (доминирующая) метафизическая риторика публичной жизни в демократических обществах существенно важна для длительного существования свободных институтов. Второе заключается в том, что психологически невозможно быть либеральным ироником – быть тем, для кого «жестокость является наихудшей вещью, из того, что мы делаем», и не иметь никаких метафизических убеждений по поводу того, что общего между всеми человеческими существами.

Первое возражение предсказывает, что случится, если иронизм займет место метафизики в нашей публичной риторике. Второе предполагает, что поддерживаемое мною разделение частного и публичного не будет действовать: никто не сможет отделить в себе частного самосозидателя от публичного либерала, что та же самая личность не может быть попеременно то Ницше, то Дж. С. Миллем.

Мне хочется побыстрее отделаться от первого возражения, чтобы сконцентрироваться на втором. Первое сводится к предсказанию, что широкое распространение иронических представлений среди общественности, всеобщее восприятие антиметафизических, антиэссенциалистских воззрений на природу нравственности, рациональности и человека, ослабило и разложило бы либеральные общества. Возможно, что это предсказание верно, однако есть, по крайней мере, одно замечательное основание, позволяющее считать его ошибочным. Это аналогия с упадком религиозной веры. Этот упадок, и особенно утрата людьми способности всерьез принять идею посмертного вознаграждения, не только не ослабил либеральные общества, а скорее укрепил их. Множество людей в восемнадцатом и девятнадцатом веках предсказывали противоположное. Они думали, что надежда на рай требовалась, чтобы поддержать моральный уклад и социальный цемент – что, например, не имело особого смысла позволять в суде атеисту присягать [на Библии] о том, что он говорит правду. Оказалось, однако, что воля страдать ради будущего вознаграждения допускала замену индивидуального вознаграждения

граждения на социальное, надежды на рай – на надежду на внуков.⁷

Причина того, что либерализм окреп от этого сдвига, заключается в том, что несмотря на удары научных открытий, которым подверглась вера в бессмертие души, несмотря на стремление философов не отстать естественных наук, все же еще вовсе не очевидно, что какой-либо сдвиг в научном или философском воззрении мог бы причинить ущерб социальной надежде, свойственной современным либеральным обществам – надежде на то, что жизнь со временем станет более свободной, менее жестокой, что в ней будет больше свободного времени, изобилие благ и переживаний, как для наших собственных внуков, так и для внуков каждого из нас. Если сказать кому-то, кому эта надежда придает смысл жизни, что философы с возрастающей иронией относятся к действительной сущности, к объективности истины и к существованию внеисторической человеческой природы, то едва ли это вызовет у него большой интерес, и еще меньше нанесет какой-либо ущерб. Мысль, что либеральные общества связываются воедино философскими мнениями, кажется мне нелепой. Либеральные общества связываются воедино общими словарями и общими надеждами. Словари обычно паразитируют на надеждах в том смысле, что основная функция словарей состоит в рассказе историй о будущих выгодах, которые компенсируют сегодняшние жертвы.

Современные, образованные, секулярные общества зависят от существования конкретно обоснованных, оптимистических и правдоподобных *политических* сценариев, в противоположность сценариям о посмертном спасении. Чтобы поддерживать социальную надежду, нужно, чтобы члены такого общества могли рассказывать себе историю о том, как все может стать лучше и не видеть никаких непреодолимых припятствий для того, чтобы эта история сбывалась. Если позже с такой историей стало труднее, то произошло это не потому, что клерки совершили предательство, а потому, что по окончании второй мировой войны ход событий сделал трудным убедительный рассказ такой истории. Циничная и непоколебимая Советская Империя, сохраняющаяся близорукость и жадность выживших демократий, взрыв народонаселения и голода в южном полушарии, создали впечатление, что проблемы, с которыми сталкивались наши родители в 30-е годы, – фашизм и безработица – почти разрешимы. Те, кто пыта-

⁷ На мой взгляд, Ганс Блуменберг совершенно правильно рассматривает эту замену как решающую для развития современного мышления и общества.

ется сейчас модернизировать и переписать стандартный социально-демократический сценарий о равенстве людей, сценарий, который писали их дедушки на рубеже столетий, имеют не очень большой успех. Проблемы, которые по мнению склонных к метафизике социальных мыслителей, обусловлены нашей неспособностью обнаружить надлежащего рода теоретический цемент – то есть философию, которая может обеспечить широкое согласие в индивидуалистическом и плюралистическом обществе – эти проблемы, я полагаю, обусловлены рядом исторических случайностей. Эти случайности помогают взглянуть на европейскую и американскую историю последних нескольких столетий – столетий растущей общественной надежды и индивидуального иронизма – как на остров во времени, окруженный страданием, тиранией и хаосом. Как сказал Оруэлл: «Кажется, что демократические горизонты оканчиваются колючей проволокой».

Я вернусь к теме об утрате социальной надежды, когда буду обсуждать Оруэлла в восьмой главе. Пока же я просто попытаюсь отделить (*disentangle*) публичный вопрос «Является ли отсутствие метафизики политически опасным?» от вопроса частного «Совместим ли иронизм с чувством человеческой солидарности?» В этом нам возможно поможет различие между тем, как номинализм и историцизм в настоящее время выглядят в либеральной культуре, публичная риторика которой – риторика в которой происходит социализация молодежи – по-прежнему метафизична, и тем как они могли бы выглядеть в будущем, когда публичная риторика будет заимствована у номиналистов и историцистов. Мы склонны допустить, что номинализм и историцизм принадлежит исключительно интеллектуалам, высокой культуре, что массы не могут быть так уж привередливы к своим конечным словарям. Однако, помнится, что когда-то атеизм также принадлежал исключительно интеллектуалам.

В идеальном либеральном обществе интеллектуалы будут по-прежнему ирониками, хотя таковыми не будут неинтеллектуалы, которые, тем не менее, станут здравомыслящими номиналистами и историцистами. Они все больше и больше будут рассматривать себя как случайность, не испытывая особых сомнений в случайностях своего существования. Они не будут книжными червями и не будут искать в литературной критике нравственного совета. Но они будут становиться здравомыслящими неметафизиками, так же точно, как все большее и большее людей в богатых демократических обществах становилось здравомыслящими не-теистами. Они больше не будут испытывать потребности в ответах на вопросы вроде «Почему ты либерал? Почему

тебя *беспокоит* унижение чуждых тебе людей?» так же, как средний христианин шестнадцатого века не испытывал потребности в ответе на вопрос «Почему ты христианин?» или как большинство современных людей не беспокоит ответ на вопрос «А спасен ли ты?»⁸ Такой личности не потребуются оправдания своего чувства человеческой солидарности, ибо она не будет воспитана для языковой игры, где спрашивают и получают обоснования подобного рода убеждений. В ее культуре сомнения по поводу публичной риторики этой культуры встречаются не с сократическими требованиями дефиниций и принципов, а с дьюианскими требованиями конкретных альтернатив и программ. Такая культура могла бы быть, насколько я могу видеть, столь же самокритичной и столь же преданной человеческому равенству – если не в большей мере – как и наша собственная хорошо знакомая, и до сих пор метафизическая, либеральная культура.

Однако, если я и прав, полагая, что возможна и желаемая либеральная культура, публичная риторика которой была бы номиналистической и историцистской, я все же не могу продолжать утверждать возможность или необходимость культуры, публичная риторика которой была бы *иронической*. Я не могу себе представить культуры, где молодежь социализируется таким образом, что она непрерывно подозревает свой собственный процесс социализации. Видимо, ирония по своей природе дело приватное. В соответствии с моим определением, ироник не может обойтись без противоположности между унаследованным им конечным словарем и словарем, который он пытается создать для самого себя. Ирония, если она не отрицательна по своей сути, по крайней мере, реактивна. Ироники нуждаются в чем-то, в чем они могут сомневаться, от чего они отчуждены.

Это возвращает меня ко второму из вышеперечисленных возражений, а тем самым, к представлению о том, что в позиции ироника есть нечто, что не соответствует позиции либерала, и к представлению о недостаточности простого разделения между приватным и публичным для преодоления этого напряжения.

Этому утверждению можно придать правдоподобие, если заявить, что есть, по крайней мере, на первый взгляд, трение между идеей о нацеленности общественной организации на равенство среди людей, и идеей, что люди просто воплощают в себе сло-

⁸ Ницше сказал с насмешкой: «Демократия – это оестественное христианство». (*Der Wille zur Macht*, 1 215). Если отбросить насмешку, тогда он совершенно прав.

вари. Представление, что наша первостепенная обязанность состоит в снижении уровня жестокости, в уравнивании людей в отношении их подверженности страданию, кажется, подразумевает как само собой разумеющееся, что есть нечто в человеческих существах, что заслуживает уважения и защиты совершенно вне зависимости от того, на каком языке они говорят. Предполагается, что лингвистическая способность чувствовать боль важнее, чем различия в словарях.

Метафизика – понятая как поиск теорий, схватывающих действительную сущность – пытается придать смысл утверждению, что люди – это что-то большее, чем лишенная центра сеть убеждений и желаний. Причина, по которой многие люди считают, что такое утверждение существенно для либерализма, заключается в том, что если мужчины и женщины были бы фактически лишь «сужденческими установками диспозиций» – т.е., характеризовались бы только присутствием или отсутствием предрасположенностей к употреблению предложений, сформулированных в некотором исторически обусловленном словаре – тогда не только человеческая природа, но и человеческая *солидарность*, показались бы идеями эксцентричными и подозрительными. Ибо солидарность со всевозможными словарями кажется невозможной. Метафизики говорят нам, что у нас нет «основания» не быть жестокими по отношению к тем, чьи конечные словари очень непохожи на наши, до тех пор пока у нас не будет некоторого рода общего *Ur*-словаря. Универсалистская этика выглядит несовместимой с иронией просто потому, что трудно себе представить такую этику без какой бы то ни было доктрины о природе человека. Такая апелляция к действительной сущности – антитезис иронизма.

Таким образом стандартное требование ироников к своим обществам большей открытости, более широкого пространства для самосозидания, уравнивается тем, что это требование, похоже, сводится лишь к свободе говорить на своего рода ироническом теоретическом метаязыке, который не имеет никакого смысла для человека с улицы. Можно легко представить себе ироника, с очень сильным желанием большей свободы, большего простора для бодлеров и набоковых, однако совершенно не думающего о тех вещах, которых желал Оруэлл: например, подать больше свежего воздуха в угольные шахты или освободить пролетариат от Партии. Ощущение того, что связь между иронизмом и либерализмом очень слабая, а между метафизикой и либерализмом достаточно прочная, вызывает у людей подозре-

рения в «элитарности» иронизма в философии и эстетизма в литературе.

Вот почему, писатели вроде Набокова, который заявляет о презрении к «журналистической дребедени» и о стремлении лишь к «эстетическому наслаждению», выглядят нравственно сомнительными и, возможно, политически опасными. Часто, иронические философы на подобие Ницше и Хайдеггера выглядят подобным же образом, даже если мы забудем о том, что их использовали нацисты. И наоборот, если мы даже и помним о том, как использовали марксизм банды убийц, называющие себя «марксистскими правительствами», как использовала инквизиция христианство, как Градгринд использовал утилитаризм, мы, тем не менее, не можем упоминать о марксизме, христианстве или утилитаризме без уважения. Ведь каждый из них в свое время служил человеческой свободе. И не ясно, служил ли когда-либо этому иронизм.

Ироник – типичный современный интеллеktуал, но только либеральные общества наделили его свободой артикулировать свое отчуждение. Поэтому, пытаются сделать вывод, что ироники по своей природе антилиберальны. Многие авторы, начиная с Жюльена Бенда и кончая Ч. П. Сноу, признали связь иронизма и антилиберализма как почти самоочевидную. Многие сегодня принимают как само собой разумеющееся то, что вкус к «деконструкции» – одно из ходячих модных словечек ироников – верный знак отсутствия нравственной ответственности. Они полагают, что заслуживающий морального доверия интеллеktуал распознается по своего рода простой, беспристрастной и ясной прозе – именно по той прозе, которую не хочет писать никакой сам себя созидающий ироник.

Хотя некоторые из этих выводов могут быть ошибочными, а некоторые из допущений могут быть необоснованными, все же есть нечто верное в подозрении, которое вызывает иронизм. Иронизм, как я уже определил его, возникает в результате осознания силы переописания. Но большинство людей не желают быть переописанными. Они хотят, чтобы их принимали так, как они сами понимают себя – принимали всерьез, такими, какие они есть и как они говорят. Ироник им говорит, что язык, на котором они разговаривают, доступен всякому встречному и поперечному. Есть что-то потенциально жестокое в этом утверждении. Ибо лучший способ причинить людям долго не проходящую боль – унижить их, представив все то, что кажется им самым

мым важным как пустое, ветхое и бессильное.⁹ Представим себе, что случится, если любимые безделушки ребенка – маленькие штучки, вокруг которых он сплетает свои фантазии, и которые несколько отличают его от других детей – переописаны как «хлам» и выброшены. Или представим, что случится, если эти безделушки представить в нелепом свете рядом с безделушками другого, более богатого, ребенка. Примерно что-то вроде этого случается с примитивной культурой, если она подавляется культурой более передовой. Подобного же рода вещи иногда случаются с неинтеллектуалами в присутствии интеллектуалов. Все это более мягкие формы того, что случилось с Уинстоном Смитом, когда он был арестован: они сломали его пресс-папье и ударили Джулию в живот, положив тем самым начало процессу переописания им самого себя в терминах О'Брайена, а не в своих собственных. Переописывающий ироник, угрожая нашему конечному словарю, тем самым нашей способности осмысливать себя в своих собственных терминах, внушает, что наша самость и наш мир пусты, ветхи и бессильны. Новое описание зачастую унижает.

Но заметим, что переописание и возможное унижение связаны с иронизмом не больше, чем с метафизикой. Метафизик также переописывает, даже если он делает это во имя разума, а не во имя воображения. Переописание – это родовая характеристика интеллектуала, а не особенный признак ироника. Тогда почему же ироник вызывает особое негодование? Ключом к ответу служит тот факт, что метафизик защищает свое переописание посредством аргументов – или, как переописывает этот процесс ироник, метафизик маскирует свое переописание под покровом аргументов. Но это само по себе не разрешает проблемы, ибо аргумент, как и переописание, нейтрален по отношению к либерализму и антилиберализму. Вероятно, решающее различие кроется в том, что предложение аргументов для подкрепления переописания в конечном итоге производит на аудиторию такое впечатление, что она *образована*, а не просто программируема – что Истина уже находилась в них и ее нужно было лишь вытащить на свет. Переописание, которое представляет себя как обнаружение подлинной самости собеседника или действительной природы общего публичного мира, разделяемого говорящим и его собеседником, внушает, что личность, подвергающаяся переописанию,

⁹ См. как Юдит Шкляр рассуждает об унижении в своей *Ordinary Vices* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984) и что Элен Скарри говорит об унижении как об орудии пытки в первой главе своей книги *The Body in Pain*, New York: Oxford University Press 1985.

приобретает, а не теряет силу. Это внушение усиливается, если оно комбинируется с внушением о том, что прежнее, ложное самописание было навязано миром, плотью, дьяволом, учителями или репрессивным обществом. Новообращенный в христианство или в марксизм приобретает ощущение того, что процесс переописания равнозначен обнаружению своей подлинной самости и своих действительных интересов. Он приходит к убеждению, что его принятие этого нового переописания скрепляет его союз с силой, более могущественной, чем силы подавлявшие его в прошлом.

Короче говоря, метафизик считает, что существует связь между переписанием и властью, и что верное переписание может сделать нас свободными. Ироник же не предлагает никакой подобной гарантии. Ему приходится говорить о зависимости наших шансов на свободу от исторических случайностей, на которые наши само-переописания влияют только иногда. Он не знает никакой другой силы такого же размера, на знание с которой претендует метафизик. Когда он утверждает, что его переписание лучше, он не может придать термину «лучше» такого же убедительного веса, какой придает ему метафизик, который истолковывая его как «лучшее соответствие действительности».

Таким образом я заключаю, что ироника порицают не за его склонность унижать, но за его неспособность дать полномочия. Нет никакой причины, почему ироник не мог бы быть либералом, но он не может быть «прогрессивным» и «динамичным» либералом, как того иногда требуют либеральные метафизики. Ибо он не может предложить такой же социальной надежды, какую предлагает метафизик. Он не может утверждать, что приняв его переписание нашей самости и нашей ситуации, мы будем более способны покорить силы, выступающие против нас. Он считает, что такая способность – вопрос оружия и удачи, а не вопрос, на нашей ли стороне истина или вопрос определения «движения истории».

В таком случае, есть два отличия между либеральным ироником и либеральным метафизиком. Первое относится к пониманию того, что может сделать переписание для либерализма; второе – к пониманию связи между публичной надеждой и приватной иронией. Первая отличительная черта состоит в том, что для ироника либеральным целям служат *только* те переописания, которые отвечают на вопрос «Что унижает?», тогда как метафизик хочет ответить также на вопрос «Почему мне следует избегать унижения?» Наше *желание быть доброжелательными* либеральный метафизик хочет подпереть аргументом, который

влек бы за собой само-переописание, высвечивающее общую человеческую сущность, сущность, которая была бы чем-то большим, чем наша общая способность страдать от унижения. Либеральный ироник хотел бы лишь *возможностей (chances) быть доброжелательным*, уклоняться от унижения других, расширяться через переописание. Он считает признание общей чувствительности к унижению *единственно* необходимой скрепляющей социальной силой. Если для метафизика значимой нравственной характеристикой других людей является их отношение к более влиятельной силе – например, к рациональности, Богу, истине или истории – то ироник считает значимым нравственным определением личности, нравственного субъекта то, «что может быть подвергнуто унижению». Его понимание человеческой солидарности основывается на чувстве общей опасности, а не на обладании или силе, которую все разделяют.

Как же это сказывается на выдвинутой мною ранее проблеме: что люди хотят быть описанными в своих собственных терминах? Как я уже дал понять, либеральный ироник разрешает эту проблему, указав, что мы должны различать между переописанием в частных и публичных целях. В моих частных целях, я могу переписать вас или любого другого человека в терминах, которые ничего общего не имеют с моим отношением к вашему актуальному или возможному страданию. Мои частные цели, часть моего конечного словаря, не имеющего значения для моих публичных действий, не должны вас трогать. Но поскольку я, кроме всего прочего, либерал, то часть моего конечного словаря, относящаяся к таким действиями, требует от меня осознания различных способов унижения, которым могут подвергаться другие люди, на которых я также могу воздействовать. Поэтому, либеральному ироннику требуется, по возможности, как можно более обширное имагинативное знакомство с альтернативными конечными словарями других людей, не только ради собственного самопросвещения, но чтобы также понимать актуальное и возможное унижение людей, пользующихся этими альтернативными конечными словарями.

Напротив, либеральный метафизик хочет конечного словаря с внутренней органической структурой, который не был бы расколот различием между приватным и публичным; он не хочет никакой мешанины. Он думает, что сознание того, что все хотят быть описанными в своих собственных терминах, возлагает на нас обязанность найти наименьший общий знаменатель для этих терминов, единственное описание, отвечающее публичным и частным целям, общий знаменатель для самоопределения и от-

ношения с другими. Он надеется как Сократ, что внутренний и внешний человек придут к единству – что ирония не будет больше необходима. Он склонен считать вместе с Платоном, что части души и государства соответствуют друг другу, и что отличие сущностного от случайного в душе поможет нам отличить справедливость от несправедливости в государстве. Такие метафоры выражают убеждение либерального метафизика в том, что метафизическая публичная риторика либерализма должна остаться центральной для конечного словаря отдельных либералов, поскольку она является той частью, которая выражает общее между ним и остальным человечеством – той частью, которая делает возможной солидарность.¹⁰

Но именно это различие между центральной, всеобщей, обязательной и периферийной, идиосинкразической необязательной частями конечного словаря, отвергается ироником. Он считает, что его объединяет с остальным его родом не общий язык, а *только* чувствительность к боли, и в особенности к специфического рода боли – отличающей людей от животных – к унижению. По его представлению, человеческая солидарность – это не вопрос о всеми разделяемой истине или общей цели, но вопрос разделяемой всеми эгоистической надежды, надежды на то, что мир – маленькие вещи вокруг, которые погрузили нас в свой конечный словарь – не будет разрушен. Для публичных целей будет неважно, отличаются ли между собой конечные словари, пока между ними имеется частичное совпадение, достаточное для того, чтобы у каждого было несколько слов для выражения желания вникнуть в фантазии других людей и выразить свои собственные. Но эти совпадающие слова – слова типа «доброжелательности» (*kindness*), или «приличия», или «достоинства» – не образуют такого словаря, который был бы достижим всеми человеческими существами посредством рефлексии на свою природу. Такая рефлексия ничего не произведет, кроме усиления осознания возможности страдания. Она не произведет никакого *основания, чтобы быть озабоченным* страданием. Для либерального

¹⁰ Хабермас, например, пытается спасти кое-что из рационализма Просвещения с помощью своей «Diskurstheorie der Wahrheit», в которой хочет показать, что «нравственная точка зрения» «универсальна» и не «выражает собою только нравственные интуиции среднестатистического мужчины среднего класса современного западного общества» (Peter Dews, ed., *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas* [London: Verso, 1986]). Для ироника же, обстоятельство, что никто никогда не имел таких интуиций до возникновения современных западных обществ, мало относится к вопросу, следует ли разделять эти интуиции.

ироника имеет значение не нахождение такого основания, но уверенность, что он *замечает*, когда кто-то страдает. Он надеется, что не будет ограничен своим собственным конечным словом, когда он столкнется с возможностью унижения кого-то, кто обладает совершенно иным конечным словом.

Искусство имагинативной идентификации совершает для либерального ироника ту работу, которая в соответствии с желанием либерального метафизика совершалась бы специфической нравственной мотивацией – рациональностью, или любовью к Богу, или любовью к истине. Ироник рассматривает свою способность представить действительное и возможное унижение других и желание ему препятствовать – вопреки различиям половым, расовым, племенным, различию конечных словарей – как не более действительную, или центральную, или «сущностно человеческую» способность, чем другие части своей самости. На самом деле, он рассматривает ее как способность и желание, которые, как и способность формулировать дифференциальные уравнения, появилась довольно поздно в истории человечества и до сих пор представляет собой скорее локальное явление. Эта способность ассоциируется в первую очередь с Европой и Америкой последних трех столетий. Она не ассоциируется ни с какой большей силой, кроме той, что воплотилась в конкретной исторической ситуации: например, сила богатых европейско-американских демократий распространять свои обычаи на другие части мира, сила, которая усилилась благодаря некоторым случайностям прошлого и которая ослабилась из-за некоторых более современных случайностей.

Тогда как либеральный метафизик считает, что хороший либерал знает, что некоторые решающие высказывания являются истинными, либерал ироник думает, что хороший либерал обладает определенного рода know-how. Если первый думает, что в центре высокой культуры либерализма находится теория, то второй считает центром этой культуры литературу (в более старом и узком смысле этого слова – пьесы, поэмы, и, особенно, романы). Либеральный метафизик рассматривает в качестве задачи интеллектуала сохранение и защиту либерализма, путем поддержки его некоторыми истинными высказываниями о важных предметах, а либеральный ироник рассматривает в качестве таковой повышение уровня нашего искусства распознавания и описания различного рода маленьких вещей, вокруг которых индивиды и сообщества сосредотачивают свои фантазии и свои жизни. Основополагающие для метафизики, в особенности для публичной риторики либеральных демократий, слова ироник

принимает лишь как другой текст, как еще один набор маленьких человеческих вещей. Его способность понимать, что значит сосредоточить свою жизнь вокруг этих слов, не отличается от его способности понимать, что значит сосредоточить свою жизнь вокруг любви к Христу или к Большому Брату. Его либерализм состоит не в преданности этим особенным словам, а в способности схватывать назначение множества разных наборов слов.

Эти различия помогают объяснить, почему ироническая философия так мало сделала до сих пор и почему она ничего не делает в будущем для свободы и равенства. Но они также объясняют, почему «литература» (в более старом и узком смысле), наряду с этнографией и журналистикой, так много делает для них. Как я уже сказал ранее, боль – не лингвистична: именно она объединяет нас человеческих существ с безмолвными животными. Так что жертвы жестокости, страдающие люди, мало что имеют в качестве языка. Именно поэтому, не существует такой вещи как «голос угнетенных» или «язык жертв». Язык, который когда-то использовался жертвами, более не действует, и они слишком сильно страдают, чтобы суметь связать вместе новые слова. Поэтому, за них эту работу – выразить их ситуацию в словах – должен сделать кто-то другой. Для этого хороши либеральные романисты, поэты или журналисты. Либеральные теоретики обычно не годятся.

Совершенно верно подозрение, что иронизм в философии не помог либерализму, но это не потому, что ироническая философия по природе жестока, а потому, что либералы привыкли ждать от философии определенной работы – а именно, ответа на такие, например, вопросы: «Почему не надо быть жестоким?» и «Почему надо быть добрым?» – и они чувствуют, что любая философия, отказывающаяся от этого предназначения, должна быть бессердечной. Но такое ожидание – результат метафизического воспитания. Если мы сможем отделаться от этого ожидания, тогда либералы не будут просить от философии проделать ту работу, которой она не может проделать, и которую, по ее собственному определению, она проделать не способна.

Сопряжение метафизиками теории с социальной надеждой и литературы с личным совершенством, в ироничной либеральной культуре опрокидывается. В метафизической либеральной культуре дисциплины, которым было предписано проникать через множество частных явлений к одной всеобщей реальности – теологии, науке, философии – были дисциплинами, от которых ожидали, что они свяжут людей друг с другом и, таким образом,

помогут уничтожить жестокость. Напротив, в иронической культуре эта работа поручается дисциплинам, специализирующимся на *глубоком* описании приватного и идиосинкразического. Ту работу, которую предполагалось делать доказательствами общей природы человека, должны совершать в особенности романы и этнография, которые делают чувствительными к боли тех, кто не говорит на нашем языке. Солидарность должна быть сконструирована из маленьких кусочков, она не ждет того, чтобы ее нашли в форме пра-языка, который мы все сразу признаем, как только его услышим.

Напротив, в нашей все более усиливающейся ироничной культуре, философия стала более важной скорее для осуществления целей частного совершенствования, чем для какой-либо социальной задачи. В следующих двух главах я выдвину утверждение, что иронические философы являются приватными философами – философами, которые пытаются интенсифицировать иронию номиналистов и историцистов. Их работа плохо подходит для общественных целей, бесполезна для либералов как таковых. В главах седьмой и восьмой я приведу примеры того, как новелисты могут сделать что-то, что социально полезно – помочь нам быть внимательными в отношении к источникам жестокости в нас самих, а также к ее проявлениям в тех областях, где мы ее не заметили.

5

Самосозидание и причастность: Пруст, Ницше и Хайдеггер

Чтобы проиллюстрировать мое утверждение о том, что для нас ироников, теория стала средством скорее для личного совершенства, чем человеческой солидарности, я рассмотрю некоторые парадигмы иронической теории: молодого Гегеля, Ницше, Хайдеггера и Деррида. Я предпочитаю использовать слово «теоретик», а не «философ», поскольку этимология термина «теория» предоставляет мне искомые коннотации и позволяет избежать нежелательных. Авторы, к которым я буду обращаться, не думают, что существует нечто, называемое «мудростью», в допустимом для Платона смысле. Таким образом, термин «любовь к мудрости» оказывается неуместным. Напротив, *теория* предполагает обзор обширной территории со значительной дистанции, а это как раз то, что делают эти авторы. Все они специализируются на отстраненном, панорамном обозрении того, что Хайдеггер на-

звал «традицией западной метафизики», и того, что я называю «платонистско-кантианским каноном».

Все составляющие этого канона, работы великих метафизиков, являются классическими попытками видеть все устойчивым и целостным. Метафизики пытаются возвыситься над множественностью явлений в надежде на то, что с этих высот откроется неожиданное единство – единство, которое явится знаком того, что было замечено нечто *реальное*, нечто, что стоит за явлениями и порождает их. Иронический канон, который мне хотелось бы обсудить, напротив, представляет из себя серию попыток, отстранившись, рассмотреть стремления метафизиков подняться на эти высоты, а также увидеть единство, на котором основана множественность этих стремлений. Иронический теоретик не доверяет метафизической метафоре вертикального взгляда вниз. Он замещает ее исторической метафорой отстраненного взгляда на прошлое вдоль горизонтальной оси. Но отстранившись, он видит не общее, а очень своеобразный разряд людей, пишущих особого рода книги. Предмет иронической теории – теория метафизическая. Ироническому теоретику история веры во внеисторическую мудрость и любви к ней представляется историей последовательных попыток найти конечный словарь, который был бы не конечным словарем отдельного философа, а конечным словарем в полном смысле слова – словарем, который не был бы больше идиосинкразическим продуктом истории, а последним словом, в котором бы слились исследование и история, и которое сделало бы дальнейшее исследование и историю излишними.

Цель иронической теории – понять метафизическую потребность, потребность к теоретизированию, понять ее так, чтобы полностью освободиться от нее. Ироническая теория, таким образом, лишь лестница, которую нужно отбросить, как только будет разгадано, что же толкало предшественников к теоретизированию.¹ Последнее, чего хотел бы или в чем нуждался бы ирони-

¹ Лозунгом иронического теоретизирования мы обязаны позднему Хайдеггеру, который завершил свою лекцию 1962-го года «*Время и бытие*» словами: «Такое уважение (к метафизике) до сих пор господствует даже в стремлении преодолеть метафизику. Поэтому нужно прекратить все эти попытки преодоления и предоставить метафизику самой себе» (Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S. 25). Хайдеггер прекрасно сознает возможность, которая была реализована в работах Деррида – что с ним будут обращаться так же, как он обращался с Ницше, как с еще одной (последней) ступенью лестницы, которая должна быть отброшена. В качестве примера этого осознания можно рассмотреть его отрицание «французской» мысли

ческий теоретик – теория иронизма. Он не собирается обеспечивать себя или своих коллег ироников методом, платформой или рациональным объяснением. Он делает только то, что делают все ироники – стремится к автономии. Он пытается выйти из под власти унаследованных им случайностей и создать свои собственные случайности, из под власти старого конечного словаря и сформировать свой собственный. Общая черта всех ироников состоит в том, что они не надеются разрешить свои сомнения относительно своего конечного словаря с помощью чего-то большего, чем они сами. Это значит, что их критерий разрешения сомнений, критерий личного совершенства – это скорее автономия, чем причастность к какой-то другой силе, нежели они сами. Любой ироник может мерить свой успех прошлым, но не так, согласовывая свою жизнь с ним, а переписывая его в своих собственных терминах так, чтобы оказаться в состоянии сказать: «Так я хотел».

Задачей, характеризующей ироника, является то, что Кольридж рекомендовал великому и оригинальному поэту: самому создавать вкус, который был бы его судьей. Ибо судья, которого ироник имеет в виду – никто иной как он сам. Он хочет быть способным подвести итог своей жизни в своих собственных терминах. Совершенная жизнь заключается для него в уверенности, что последний из его конечных словарей, принадлежал в конечном счете только *ему*. Иронического *теоретика* отличает только то, что его прошлое заключено в особой узко ограниченной литературной традиции – грубо говоря, в каноне Платона-Канта и в примечаниях к этому канону. Он ищет лишь переописания этого канона, чтобы освободиться из под его власти, он хочет развеять чары, исходящие от чтения книг, составляющих этот канон. (Выражаясь метафизически, то есть заведомо вводящим в заблуждение образом, можно сказать: ироник хочет раскрыть тайну философии, ее подлинное и магическое имя – имя, которое делает ее скорее служанкой, чем госпожой.) Отношение иронического теоретика к остальной иронической культуре, в отличие от отношения метафизика к метафизической, не есть

о том, что его работа продолжает гегелевскую, а так же его отрицание существования такой вещи как «хайдеггеровская философия» (ibid., S. 51). Также см. отрывок в «Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden» об опасности слов, которые высказывались лишь как намеки и жесты (*Winke und Gebärden*), но воспринимались как *понятия*, как инструменты для ухватывания чего-то большего, чем они сами (*Zeichen und Chiffren*) (*Unterwegs zur Sprache*, Neske: Pfullingen 1959 S. 115 ff).

отношение абстрактного к конкретному, общей проблемы к частному случаю. Это лишь повод быть ироничным по отношению к конкретным вещам, к тем моментам, которые образуют значимое прошлое. Прошлое для ироника – это книги, которые предполагают, что может существовать такая вещь, как неиронизируемый словарь, который не может быть заменен через переписание. На иронических теоретиков можно смотреть как на литературных критиков, специализирующихся на таких книгах, на таком особенном литературном жанре.

В нашей культуре, становящейся все более иронической, часто ссылаются на два примера того совершенства, которое описано Кольриджем: на Пруста и Ницше. Александр Нехамас в своей недавней книге о Ницше сводит вместе эти две фигуры. Он полагает в них общим не только то, что они всю жизнь заменяли случайности, унаследованные ими, на случайности, произведенные ими самими, но также и то, что они описывали себя как призванных это делать. Оба отдавали себе отчет, что сам процесс самосозидания был делом случайных обстоятельств, которые не могли быть ими полностью осознаны, хотя он и был осложнен метафизическими вопросами об отношении свободы и детерминизма. Пруст и Ницше – парадигматические не-метафизики, поскольку они очевидным образом были озабочены лишь тем, как они выглядят в собственных глазах, а не тем как они выглядят перед лицом вселенной. Но если для Пруста метафизика была лишь еще одной из форм жизни, то для Ницше она была предметом одержимости. Ницше был не только не-метафизиком, но анти-метафизическим теоретиком.

Нехамас цитирует отрывок, где рассказчик Пруста говорит, что он «пришел к выводу»:

«... что создавая произведение искусства, мы никоим образом не свободны, так как мы создаем его, исходя не из собственной воли, но из того, что пред-существует в нас, и поэтому, так как оно необходимо и сокрыто, мы должны поступать с ним как с законом природы, то есть открывать его».²

Нехамас комментирует:

«И все же это открытие, которое [Пруст] эксплицитно описывает как «открытие нашей истинной жизни», может быть сделано только в самом процессе созидания произведения искусства, описывающем и конституирующем его. И двойственное

² Proust, *Le temps retrouvé*, Gallimard, Folio, pp. 239-240.

отношение между открытием и творением, которое абсолютно соответствует взгляду Ницше, также прекрасно схватывает напряженность самой идеи возможности стать тем, кто ты в действительности есть».³

Смысл, который Ницше вкладывал в фразу «кто ты в действительности есть», состоит не в том, «кем ты на самом деле был все это время», но в том, «кем ты стал в процессе создания вкуса, которым ты и завершил суждение о себе». Однако термин «завершил» вводит в заблуждение. Он предполагает некий предопределенный пункт покоя. Но процесс осознания своих собственных причин через их переписание непрерывен до самой смерти. Любой конец, любое само-переписание на смертном одре будет иметь причины, на переписание которых не хватит времени. Оно будет продиктовано законом природы, на обнаружение которого у человека не остается времени (но на который могут однажды натолкнуться его сильные и восхищенные критики).

Метафизик типа Сартра может описывать стремление ироника к совершенству как «тщетную страсть», но ироник типа Пруста или Ницше будет думать, что эта формулировка является предвосхищением основания, которое принимается за решение основного вопроса. Тема тщетности могла появиться только в том случае, если уже была предпринята попытка преодолеть время, случай и само-переписание путем нахождения чего-то более могущественного, чем они. Однако для Пруста и Ницше нет *ничего* более могущественного или важного, чем само-переписание. Они пытаются не преодолеть время и случай, но использовать их. Им ясно, что нечто, принятое за решение, совершенство или автономию, всегда будет производной момента смерти или начала безумия. Но эта относительность не означает тщетности. Ибо нет никакой большой тайны, которую надеется раскрыть ироник, боясь умереть и истлеть до ее открытия. Для него существуют лишь незначительные преходящие вещи, которые следует пере-расположить посредством переописания. Если бы он продолжал жить или находиться в своем уме, было бы больше материала, который следовало бы пере-расположить и, таким образом, больше переописаний, но правильного описания не было бы никогда. Ибо хотя радикальный ироник может использовать термин «лучшее описание», у него нет критерия для применения этого термина, и поэтому он не может использовать термин «правильное описание». Итак, он не видит тщетности в провале своей попытки стать

³ Alexandr Nehamas, *Nitzsche: Life as Literature*, p. 188.

être-en-soi. То обстоятельство, что он никогда не хотел быть единственным, или, по крайней мере, не хотел хотеть быть единственным, отличает его от метафизика.

Несмотря на эти сходства между Прустом и Ницше, есть одно решающее отличие, которое для меня имеет принципиальное значение. Проект Пруста мало общего имеет с политикой; он, как и Набоков, использует злободневные вопросы лишь для локального колорита. Напротив, Ницше часто говорит так, как если бы он имел общественную миссию, как если бы он имел взгляды, значимые для публичного действия: отчетливо антилиберальные взгляды. Но как и в случае с Хайдеггером, этот антилиберализм кажется побочным и идиосинкразическим, ибо тот вид самосозидания, примером которого являются Ницше и Хайдеггер, представляется никак не относящимся к вопросам социальной политики. Я думаю, что сравнение этих двух фигур с Прустом поможет прояснить ситуацию, а также подтвердить выдвинутый мною в конце четвертой главы тезис о том, что конечный словарь ироника может и должен быть разделен на две части – большую приватную и малую публичную, которые не имеют никакого отношения одна к другой.

В качестве предварительного наброска относительно разницы между Прустом и Ницше можно заметить, что Пруст стал тем, кем он был, реагируя на людей и переописывая их, на реальных живых людей, которых он встречал во плоти, тогда как Ницше реагировал на людей, встреченных им в книгах, и переописывал их. Оба хотели создать себя, написав нарратив о людях, предложивших их описание; они хотели стать автономными, переопи- сав источники гетерономных описаний. Однако нарратив Ницше, содержащийся в разделе «Как “истинный мир” стал басней» в «*Сумерках идолов*», описывает не лица, а скорее словари, для которых некоторые известные имена служат лишь аббревиатурами.

Разница между людьми и идеями является, однако, только поверхностной. Важно то, что коллекция людей, которых встречал Пруст, которые описывали его, и которых он переописывал в своем романе – родители, слуги, друзья семьи, соученики, герцогини, издатели, любовники – это *только* коллекция, только люди, с которыми Прусту довелось столкнуться. Напротив, словари, обсуждаемые Ницше, диалектически связаны, внутренне соотносятся один с другим. Они – не случайная коллекция, а диалектическая прогрессия, служащая для описания кого-то гораздо большего, чем Фридрих Ницше. Эту личность он чаще всего называет «Европой». В жизнь Европы, в отличие от жизни Ницше,

случай не вторгается. Подобно «Феноменологии духа» молодого Гегеля и хайдеггеровской Истории Бытия, здесь нет места для случайности.

Европа, Дух, Бытие – это не простое нагромождение случайностей и не продукты стечений обстоятельств, это та разновидность вещей, о бытии которых знал сам Пруст. Это изобретение героя большего-чем-я-сам, в терминах деятельности которого определяется собственно то, что отличает Гегеля, Ницше и Хайдеггера от Пруста и делает их более *теоретиками*, чем новеллистами: людьми, скорее ищущими нечто большее, чем создающими нечто малое. Эти три автора, хотя они и врожденные ироники, не метафизики, все же, еще не оперившиеся номиналисты, ведь им не доставляет удовольствия заниматься мелочами. Они хотят описывать большое.

Именно это отделяет их нарративы от «*В поисках утраченного времени*». Роман Пруста представляет собой сеть маленьких оживляющих друг друга случайностей. Рассказчику могло бы никогда не попасться еще одно пирожное мадлен. Недавно обедневший герцог де Германт не должен был жениться на мадам Вердюрен. Он мог бы найти какую-нибудь другую наследницу. Такие случайности приобретают смысл только в ретроспективе, и при каждом переописании этот смысл меняется. Но в нарративе иронической теории Платон *должен* уступить дорогу святому Павлу и христианству вплоть до Просвещения. За неким Кантом *должен* следовать некий Гегель, за неким Гегелем – некий Маркс. Вот почему ироническая теория столь ненадежна, столь склонна к самообману. Это единственная причина того, что каждый новый теоретик обвиняет своих предшественников в том, что они были завуалированными метафизиками.

Ироническая теория должна быть нарративной по форме, поскольку номинализм и историцизм ироника не позволяют ему видеть в своей работе установление отношения с действительной сущностью; он может устанавливать отношение лишь с прошлым. Но в отличие от других форм иронического письма – в особенности в отличие от иронического романа, для которого Пруст является парадигмой – это отношение к прошлому есть отношение не к идиосинкразическому прошлому автора, но к большему прошлому, к прошлому вида, расы, культуры. Это отношение не к разнородному собранию случайных реальностей, но к царству возможности, царству, через которое герой больше-чем-жизнь прокладывает себе путь, шаг за шагом исчерпывающая возможности. Благодаря счастливому стечению обстоя-

тельств, культура исчерпала всю гамму возможностей как раз в тот момент, когда рассказчик появился на свет.

Фигуры, которые я использую в качестве парадигм иронического теоретизирования – Гегель «Феноменологии», Ницше «Сумерек идолов», Хайдеггер «Письма о гуманизме» – объединяет идея того, что нечто (история, западный человек, метафизика – нечто достаточно большое, чтобы обладать судьбой) – истощило свои возможности. Таким образом, сейчас пришло время все обновить. Они не заинтересованы только в обновлении самих себя. Они хотят также обновить нечто большее; их собственная автономия будет производной этого большего нового (*newness*). Они хотят возвышенного и невыразимого, а не просто прекрасного и нового – чего-то несоизмеримого с прошлым, но не просто прошлым, схваченным благодаря переустройству и переописанию. Они хотят не относительной и выразимой красоты переустройства, но невыразимой и абсолютной возвышенности Полностью Иного; они хотят Тотальной Революции.⁴ Они ищут способ увидеть свое прошлое, которое несоизмеримо ни с одним из тех способов, которыми прошлое описывало себя. Напротив, ироническим романистам не интересна непомерность. Им достаточно простого отличия. Личная автономия может быть достигнута через такое переописание собственного прошлого, которое никогда ранее не имело места. Для этого не требуется апокалиптической новизны, в которой нуждается ироническая теория. Ироник, не являющийся теоретиком, не будет беспокоиться о том, что его переописание прошлого станет материалом для переописаний его последователями; его отношение к своим последователям – просто «желаю удачи». Но иронический теоретик не может и вообразить себе своих последователей, ибо он пророк новой эпохи, тот, к кому не применимы никакие термины, которые использовались в прошлом.

В конце четвертой главы я говорил, что иронический либерал был заинтересован не во власти, но только в совершенстве. Иронический теоретик, однако, все же хочет определенного рода власти, которая исходит от близкого соприкосновения с кем-то очень большим; это одна из причин, почему он редко бывает либералом. Сверхчеловек Ницше разделяет с гегелевским Мировым Духом и хайдеггеровским Бытием двойственность, присущую Христу: очень человек, но со своей невыразимой стороны очень Бог. Христианская доктрина воплощения была принципиальной

⁴ См. Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution*, особенно часть третью.

для гегелевского проекта, и мы вновь сталкиваемся с ней, когда Ницше воображает себя Антихристом, и вновь, когда Хайдеггер, бывший иезуитский послушник, начинает описывать Бытие как бесконечно краткое и как Полностью Иное.

Пруст тоже был заинтересован во власти, но не путем обнаружения кого-то большего, чем он сам, чтобы воплотиться в него и прославлять его. Он хотел лишь вырваться из под власти конечных сил, делая их конечность очевидной. Он не хотел ни дружить с властью, ни властвовать над другими, а только лишь освободиться от тех описаний себя, которые ему предлагали встреченные им люди. Он не хотел быть тем, за кого они его принимали, не хотел застыть на фотографии, снятой с перспективы другого человека. Он, по выражению Сартра, боялся превратиться в вещь под взглядом другого (например, под «суровым взглядом» Сент-Лу, или «пристальным взглядом» Шерлюса).⁵ Его метод освобождения от этих людей, становления автономным, заключался в переописании тех, кто описывал его. Он делал зарисовки с них с самых разнообразных перспектив – и в особенности, с разных временных позиций – проясняя таким образом, что никто из этих людей не занимал привилегированной точки зрения. Пруст стал автономным, объясняя себе, почему другие являются не авторитетами, а такими же со-случайностями (*fellow contingencies*). Он переописывал их как продукт установок других по отношению к ним, в той же мере, в какой и сам Пруст был продуктом их установки по отношению к нему.

В конце своей жизни и своего романа, Пруст, показывая, что сделало время со всеми этими людьми, показал тем самым, что он сделал с имевшимся у него временем. Он написал книгу, и таким образом создал себя, автора этой книги, которого эти люди не могли ни предсказать, ни представить. Он в той же степени стал авторитетом для них, в какой его молодое Я боялось, что они могли бы стать авторитетом для него. Этот страх дал ему возможность отказаться от самой идеи авторитета, а вместе с ней и то мысли, что существует некая привилегированная перспектива, с которой должно описывать его или кто-либо другого. Этот страх дал ему возможность в целом игнорировать идею о причастности к высшей силе – того рода причастности, которую Шерлюс предложил молодому Марселю при их первой встрече, и которую метафизики традиционно предлагают своим читателям,

⁵ *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, II, Proust, *A la Recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988, vol. II, pp. 115-120.

причастности, предназначенной для того, чтобы позволить эпиго-ну чувствовать себя воплощением Всемогущества.

Пруст овременил и окончил авторитет встреченных им людей, рассматривая их как создания случайных обстоятельств. Подобно Ницше, он избавился от страха того, что была какая-то предшествующая истина относительно его, действительная сущность, которую другие могли бы обнаружить. Он был способен на это, не претендуя на знание истины, скрытой от авторитетных фигур своей молодости. Ему удалось развенчать авторитет, не облекая себя авторитетными полномочиями, разоблачить амбиции властвующих, не разделяя этих амбиций. Он окончил авторитетные фигуры, не показывая, чем они «действительно» были, но наблюдая, как они изменялись, и как они выглядят теперь, переописанные в терминах, предложенных новыми авторитетными фигурами, против которых он первым и начал игру. Результат всего этого окончивания позволил Прусту не стыдиться своей собственной конечности. Он овладел случайностью, признав ее, и таким образом, освободился от страха, что встреченные им случайности были больше, чем только случайности. Он обратил других людей из судей в товарищей по страданию, и таким образом ему удалось создать тот вкус, в соответствии с которым он судил себя.

Ницше, как и Пруст, как и молодой Гегель, упивался своим умением переписывать, своей способностью сновать между противоположными описаниями одной и той же ситуации. Все трое были мастера как бы принимать обе стороны одной и той же проблемы, в действительности же сдвигая перспективу и, тем самым, изменяя проблему между двумя удачными ответами. Всех троих привлекали изменения, приносимые временем. Ницше любил показывать, что, как он это формулировал, все, выдвигавшееся когда-либо в качестве гипотез о «человеке», является «в основании своем не больше чем свидетельством о человеке на очень *ограниченном* временном промежутке».⁶ В общем, он любил показывать, что всякое описание чего бы то ни было соотносено с потребностями исторически обусловленной ситуации. Он и молодой Гегель использовали эту технику для окончивания великих умерших философов, великих переописателей, которых ироник, занимающийся философией, должен переписать для себя, и тем самым преодолеть, если хочет стать им равным, а не остаться их эпигоном.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*, I, 2.

Если к этой стратегии оконечивания прибегают теоретики, а не писатели романов, тогда возникает очевидная проблема – проблема, которую комментаторы Гегеля резюмировали фразой «конец истории». Если определять себя в терминах собственной оригинальности *vis-a-vis* с рядом своих предшественников и гордиться своей способностью переописывать их еще полнее и радикальнее, чем они переописывали друг друга, в конце концов задаешься вопросом: «А кто же переопишет *меня*?». Поскольку теоретик стремится скорее *видеть*, чем, *переустраивать*, скорее возвыситься, чем манипулировать, его должна заботить так называемая проблема само-референции, проблема объяснения его собственного беспрецедентного успеха в переописании в терминах его же теории. Он хочет, чтобы всем стало ясно, что никто не может превзойти его так, как он превзошел всех, поскольку поле возможностей уже исчерпано. Не осталось, так сказать, диалектического пространства, чтобы превзойти; дальше мышлению уже некуда идти. Вопрос «Почему я должен думать, что переписание завершается мною, и как я могу на это претендовать?» также может быть понят как вопрос «Как я могу закончить свою книгу?» «Феноменология духа» заканчивается на двусмысленной ноте: ее последние строки могут быть интерпретированы и как увертюра к бесконечному будущему, и как отстранение от уже законченной истории. Однако печально известно, на какой ноте завершаются некоторые из поздних работ Гегеля: «И, таким образом, Германия стала Главнейшей Нацией, и История пришла к Концу».⁷

Как сказал Киркегор, если бы Гегель предварил «Науку логики» фразой «Все это только мыслительный эксперимент», он был бы величайшим из когда-либо живших мыслителей.⁸ Сделав акцент на этой ноте, Гегель схватил бы свою конечность так же ясно, как и конечность других. Это приватизировало бы его стремление к автономии и устранило бы соблазн считать, что он полагал себя причастным к чему-то большему. Было бы милосердно и трогательно, хотя и совершенно не оправдано, верить, что Гегель сознательно отказался от спекуляций по поводу того, какая нация

⁷ «Лекции по истории философии» заканчиваются тем, чем начиналась «Феноменология», гегелевским *Aufhebung* Фихте и Шеллинга и заявлением, что Дух, познавший себя как абсолют, «достиг своей цели».

⁸ «Journal» Киркегора, цитируемый (без указания страниц) Вальтером Лурье в примечаниях к тексту Киркегора *Concluding, Unscientific Postscript*, trans. Dawid Swenson and Walter Lowrie (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968), p. 558.

придет на смену Германии, и какой философ – на смену ему, так как через «непрямую коммуникацию», как назвал ее Киркегор, он хотел продемонстрировать скорее ироническим жестом, чем выдвиганием притязания, что отдает себе полный отчет в своей собственной конечности. Было бы мило полагать, что он сознательно оставил будущее нетронутым скорее в качестве приглашения своим последователям проделать над ним то же самое, что он проделал со своими предшественниками, чем в качестве высокомерного допущения, что ничего больше сделать невозможно. Но, что бы ни произошло с Гегелем, проблема того, как оконечивать, выказывая знание о своей собственной конечности, как удовлетворить требованию, которое Киркегор предъявил Гегелю, является *собственно* проблемой иронической теории. Это проблема заключается в том, как преодолеть авторитет, не претендуя на авторитет. Эта проблема представляет собой ироническую противоположность метафизической проблеме преодоления разрыва между видимостью и действительностью, временем и вечностью, языком и нелингвистическим.

Для нетеоретиков, подобных Прусту, такой проблемы не существует. Нарратор «*В поисках утраченного времени*» никогда не будет мучиться вопросом: «Кто же меня переопишет?» Ибо его работа закончена, как только он расположил события своей жизни согласно им самим установленному порядку, как только он создал лейтмотив, связывающий все мелочи – Жильбер среди боярышника, цвет окон часовни Германтов, звучание имени «Германт», две прогулки. Он знает, что этот лейтмотив был бы другим, умри он раньше или позже, ибо было бы больше или меньше тех мелочей, которые следовало бы на нанизать. Но это не важно. Для Пруста не существует проблемы – как не стать *aufgehoben*. Поскольку красота, зависящая от формы, приданной множественности, как известно преходяща, она разрушается от появления новых элементов в этой множественности. Красоте нужно обрамление, и его дает смерть.

Возвышенность, напротив, никогда не бывает ни преходящей, ни соотносимой, ни реактивной и ни конечной. Иронический теоретик, в отличие от иронического новеллиста, постоянно стремится не только к красоте, но к возвышенности. Вот почему он постоянно склонен впадать в метафизику, стремиться отыскать некую скрытую действительность, вместо того, чтобы искать лейтмотив в явлениях, намекать на существование чего-то большего, чем он сам, воплощением чего он является, будь то «История», «Европа» или «Бытие». Возвышенное не является синтезом разнородного, и таким образом оно не может быть достигнуто

переописанием серии временных столкновений. Стремиться к возвышенному, значит стремиться сделать каркас из всего поля *возможности*, а не только из маленьких случайных действительностей. Начиная с Канта, метафизическая устремленность к возвышенному приняла форму попыток сформулировать «необходимые условия всех возможных *x*». Если философы предпринимают такую трансцендентальную попытку, тогда они делают ставку на нечто большее, чем та разновидность приватной автономии и личного совершенства, которых достиг Пруст.

В теории Ницше не играет в эту кантианскую игру, на практике же, как только он претендует смотреть скорее вглубь, чем вширь, быть скорее свободным, чем просто реактивным, он предает свой собственный перспективизм и номинализм. Он думает, что его историцизм спасет его от этого предательства, но этого не происходит. Ибо он жаждет именно некоего исторического возвышенного, будущего, которое порвало все отношения с прошлым и, таким образом, может быть связано с философским переписанием прошлого только через отрицание. Если Платон и Кант благоразумно изъяли возвышенное из времени, то ни Ницше, ни Хайдеггер не могут воспользоваться этой уловкой. Они должны оставаться во времени, но видеть себя отделенными от всего остального времени неким решающим событием.

Этот поиск исторического возвышенного – ради приближения к некоему событию, такому как преодоление разрыва между субъектом и объектом, или пришествие сверхчеловека, или конец метафизики – приводит Гегеля, Ницше и Хайдеггера к тому, что они начинают представлять себя в роли «последнего философа». Попытка играть эту роль является попыткой написать нечто такое, что могло бы быть переописано только в своих собственных терминах, что не могло бы стать элементом чужого прекрасного лейтмотива, еще одной мелочью. Стремление к возвышенному – это не просто стремление создать вкус, которым следует судить себя, но стремление сделать невозможным для кого бы то ни было судить тебя другим вкусом. Пруст был бы рад послужить элементом для чужих прекрасных лейтмотивов. Ему нравилось думать, что для кого-нибудь из своих последователей он мог бы сыграть ту роль, которую его предшественник – скажем, Бальзак или Сен-Симон – сыграл для него. Но часто, такая мысль – больше, чем то, что может вынести иронический теоретик типа Ницше.

Рассмотрим противоположность между защитой Ницше «перспективизма» и его нападками на «реактивность». Пока Ницше релятивизирует и историзирует своих предшественников, он

счастливы переописывать их как сети отношений к историческим событиям, социальным условиям, их собственным предшественникам и так далее. В такие минуты он верен своему убеждению, что самость не является субстанцией, что нам следует отбросить саму идею «субстанции» – чего-то, что не может быть перспективизировано, поскольку обладает действительной сущностью, привилегированной перспективой себя. Но в другие минуты, когда он представляет себе сверхчеловека, который не будет просто пучком идиосинкразических реакций на стимулы из прошлого, но *чистым* самосозиданием, чистой спонтанностью, он полностью забывает свой перспективизм. Когда он начинает объяснять, как быть замечательным и непохожим на все существовавшее прежде, он говорит о человеческих самостях как о резервуарах чего-то, что зовется «волей к власти». Сверхчеловек имеет гигантский резервуар этого вещества, резервуар самого Ницше также достаточно велик. Ницше-перспективист заинтересован в нахождении такой перспективы, с которой он мог бы отстраниться от перспектив, им унаследованных, для того, чтобы увидеть некий прекрасный лейтмотив. Этот Ницше может быть смоделирован по Прусту, как делает это Нехамас; на него можно посмотреть как на создавшего себя в качестве автора своих книг. Но Ницше-теоретик воли к власти – тот Ницше, на которого Хайдеггер нападал как на «последнего метафизика» – так же как и сам Хайдеггер, был заинтересован в выходе за пределы всех перспектив. Ему хотелось возвышенного, а не просто красоты.

Если бы Ницше был способен понять канон великих философов прошлого так же, как Пруст понимал встреченных им людей, он бы избежал искушения быть теоретиком, не стремился бы к возвышенному, не подвергся бы критике Хайдеггером, жил бы соответственно ожиданиям Киркегора и Нехамаса. Он был бы Киркегором без христианства, сознательно оставшимся «эстетом», в киркегоровском смысле этого слова. Если бы он остался верен своему перспективизму и антиэссенциализму, он избежал бы того искушения, в которое впал Гегель. Искушала мысль, что если бы довелось найти способ, как каталогизировать своих предшественников в соответствии с некой общей идеей, следовательно было бы сделано нечто большее, чем просто их переописание, которое вам требовалось для само-созидания. Но если вы продолжаете считать, что нашли способ сделать себя совершенно отличным от своих предшественников, сделать нечто, совершенно отличное от того, что делали они, тогда вы занимаетесь именно тем, что Хайдеггер назвал «впадением в метафизику». Ибо в этот момент вы претендуете на то, что никакое описание, применимое к вашим предшественникам, не применимо к вам,

что вас отделяет от них пропасть. Вы действуете так, как если бы переписание своих предшественников позволяло бы войти в соприкосновение с отличной от вас силой, с чем-то с большой буквы: Бытием, Истиной, Историей, Абсолютным Знанием или Волей к Власти. Именно на это указывал Хайдеггер, называя Ницше «просто вывернутым наизнанку платоником»: то же самое стремление стать причастным к чему-то большему, которое привело Платона к материализации «Бытия», вело Ницше к поиску причастности к «Становлению» и «Власти».

У Пруста не было такого соблазна. В конце своей жизни он видел себя оглядывающимся вдоль временной оси, наблюдающим цвета, звуки, вещи и людей, которые обрели место в перспективе самого недавнего их переписания. Он не считал себя взирающим сверху на последовательность временных событий, поднявшимся от перспективистского к неперспективистскому способу описания. *Теория* не входила в его амбиции; он был перспективистом, которому не нужно было беспокоиться относительно того, является ли перспективизм истинной теорией. Итак, пример Пруста приводит меня к заключению, что романы, гораздо в большей степени чем теория, подходят для выражения признания относительного и случайного характера авторитетных фигур. Ибо все романы обычно о людях – то есть о том, что в отличие от общих идей и конечных словарей очевидным образом локализовано во времени и вплетено в сеть случайностей. Поскольку персонажи романов стареют и умирают – поскольку они так или иначе с очевидностью разделяют конечность книг, которым принадлежат – постольку у нас нет искушения считать, что заняв позицию по отношению к ним, мы тем самым заняли позицию по отношению к любому *возможному* типу личности. Напротив, книги об идеях, даже написанные историцистами вроде Гегеля и Ницше, выглядят скорее описаниями вечных отношений между вечными объектами, чем генеалогическими таблицами происхождения конечных словарей, показывающими, как эти словари были порождены спариваниями случайностей и непредвиденными обстоятельствами.⁹

Обрисованная мною противоположность между Прустом и Ницше поднимает центральную проблему, которую пытался решить Хайдеггер, а именно: каким образом можно написать исто-

⁹ Существуют конечно романы, такие как «*Доктор Фаустус*» Томаса Манна, где персонажи – лишь переодетые идеи. Сама по себе форма романа не может *гарантировать* восприятия случайности. Она просто затрудняет уклонение от такого восприятия.

рическое повествование о метафизике – о последовательных попытках найти такое переписание прошлого, которое будущее не смогло бы переписать – самому не впадая в метафизику? Как можно рассказывать исторический нарратив, заканчивающийся на самом себе, без того, чтобы не выглядеть так же нелепо, как Гегель? Как можно быть теоретиком – писать повествование об идеях, а не о людях – и не претендовать на возвышенность, которая исключается его собственным повествованием?

Хотя Ницше постоянно говорит о «новом дне», «новом пути», «новой душе», «новом человеке», его стремление взорвать границы, установленные прошлым, ослабевает от печального осознания неудачи Гегеля, и вообще, от ощущения им вреда слишком исторического сознания для жизни. Ницше понимает, что тот, кто хочет создать себя, не может позволить себе быть слишком аполлоническим. В частности, он не может повторить кантовской попытки обозреть сверху все поле возможности. Ибо мысль о фиксированном, неизменном «поле возможностей» плохо сочетается с мыслью о том, что благодаря собственным усилиям можно расширить это поле, не просто занять свое место в рамках предустановленной схемы, но изменить саму схему. Перед всяким ироническим теоретиком встает дилемма: либо говорить, что он реализовал последнюю из оставшихся возможностей, либо говорить, что он создал не только новую действительность, но новые возможности. Теория требует от него первого, самосозидание – второго.

Ницше представляет собой сбивающий с толку и поучительный пример напряжения между двумя этими требованиями, – напряжения, вызванного той нагрузкой, которой подвергла безграничное чувство юмора Ницше его попытка выглядеть всемирно-историческим, – нагрузкой, которой поддалось его желание быть совершенно новым в осознании того, что теперь такая претензия уже устарела. Но лишенный юмора Хайдеггер, тем не менее, больше всего говорит нам об этом напряжении. Он гораздо в большей степени и отчетливее осознавал дилемму, описанную мною, чем Гегель или Ницше, и конечно мучился этим. Не будет преувеличением сказать, что разрешение этой проблемы постепенно к 30-м годам стало центральной темой Хайдеггера.

В середине 20-х годов Хайдеггер мог еще совершенно неосознанно проецировать свою проблему о том, как быть ироническим теоретиком, на нечто большое (*Dasein*), идентифицируя «вину» (в глубоком «онтологическом» смысле) с тем обстоятельством, что самость не создала сама себя. «*Dasein* как таковое является виновным», – говорит он нам. Ибо *Dasein* постоянно пресле-

дуются «зовом совести», который напоминает ему, что оно «преследуется» своей собственной жуткостью [*Unheimlichkeit*], жуткостью, которая и есть «фундаментальный вид Бытия-в-мире, даже если в повседневной жизни это сокрыто».¹⁰ Аутентичность есть осознание этой жуткости. Она достигается только теми, кто осознает, что они «брошены», кто осознает, что они не могут (по крайней мере, *еще* не могут) сказать прошлому «Так я хотел».

Для Хайдеггера, раннего и позднего, то, чем некто является – есть практики, в которые он вовлечен, и в особенности язык, конечный словарь, им используемый. Ибо именно этот словарь определяет то, что может быть принято как возможный проект. Таким образом, сказать, что *Dasein* виновно, означает сказать, что оно говорит языком других, и, таким образом, живет в мире не им созданном – в мире, который именно по этой причине не является его *Heim*. Оно виновно, поскольку его конечный словарь – как раз то, во что оно было брошено, язык, на котором случилось разговаривать людям, среди которых оно выросло. Большинство людей не испытывало бы вины по этому поводу, но люди с особыми дарованиями и претензиями, такие как Гегель, Пруст, Хайдеггер – *испытывают*. Итак, простейшим ответом на вопрос «Что же подразумевает Хайдеггер под *Dasein*?» является следующий: «людей подобных ему», людей, для которых невыносима мысль, что они не свои собственные творения. Это люди, которым понятен непосредственный смысл восклицания Блейка: «Я должен Создать Систему, либо быть порабощенным Другим».¹¹ Или точнее, эти люди являются «*аутентичным Dasein*» – *Dasein*, которое знает, что оно *Dasein*, что оно только *случайно* находится там, где оно есть, говоря так, как оно говорит.

¹⁰ См. *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, 15, Auflage, S. 285: «Dasein als solche ist schuldig». См. S. 277: «Unheimlichkeit ist die obzwar alltäglich verdeckte Grundart des In-der-Welt-seins», S. 274 ff: «Ruf des Gewissens» (который снова появляется у позднего Хайдеггера как *Stimme des Seins*). В переводе на английский это соответственно страницы 331, 332 и 319, см. *Being and Time*, New York: Harper & Row, 1962, trans. MacQuarrie and Robinson. Интересное обсуждение этих разделов «*Бытия и времени*» представлено в книге John Richardson, *Existential Epistemology* (Oxford: Oxford University Press, 1986), pp. 128-135. Ричардсон говорит (p. 132): «Невозможность полного самосозидания, в том смысле, в котором мы никогда не можем быть 'причиной самих себя', есть первая ничтожность [*Nichtigkeit* – термин Хайдеггера, обозначающий нехватку, делающую нас виновными] в том, что Хайдеггер называет 'вина'».

¹¹ *Jerusalem*, X, 20. «Я не хочу ни Разума, ни Сравнения; мое дело – Творить», – говорится в следующей строке.

Кажется, что Хайдеггер, работая над «Бытием и временем», всерьез полагал, что он разрабатывает трансцендентальный проект, а именно дает точный список «онтологических» условий возможности чистых «онтических» состояний. Кажется, что он искренне верил, что обыденные состояния сознания и жизненные планы неинтеллектуалов «основаны» на способности людей, подобных ему и Блейку, иметь абсолютно другие тревоги и проекты. (Он говорит нам с серьезной миной, что та «вина», о которой говорилось выше, является условием возможности, например, того, что мы чувствуем себя виновными, не отдав долг.) Как, кажется, Кант никогда не задавался вопросом, как, указав все ограничения человеческого сознания, которые выявила «Критика чистого разума», можно все же принять «трансцендентальную точку зрения», с которой эта книга предполагалась быть написанной, так и Хайдеггер этого периода никогда не ставит перед собой вопроса о методологической само-референции. Он никогда не спрашивает себя, как возможен тот вид «онтологии», которым он занимается, при всех вытекающих из нее следствиях.

Отмечая эту молодую беззаботность, я не хочу очернять это раннее произведение Хайдеггера (внутренне несуразное, наспех написанное, ярко оригинальное). Кроме того, Хайдеггер был не первым философом, который представил свою собственную идиосинкразическую духовную ситуацию в качестве сущности того, что значит быть человеком. (Первым таким случаем в чистом виде был Платон, первый из западных философов, чьи работы до сих пор живы.) Скорее, я хочу указать на то, что в 30-х годах у Хайдеггера были прекрасные основания прекратить употреблять такие термины как *Dasein*, «онтология», «феноменология», перестать говорить об «условиях возможности» разнообразных, привычных для всех ситуаций. У него было прекрасное основание перестать говорить так, как если бы его основным предметом было что-то такое, как «то, чем в действительности являются все люди в глубине», и начать открыто говорить о том, что его на самом деле заботило: о его собственном, особенном, приватном чувстве долга по отношению к отдельным философам прошлого, о своем страхе, что их словари могут его поработить, о своем ужасе, что ему никогда не удастся себя создать.

С того времени, когда он начинает усиленно интересоваться Ницше (которому в «*Бытии и времени*» почти не уделяется внимания), и до самой своей смерти, Хайдеггер сосредоточен на вопросе: «Как я могу избежать того, чтобы не быть еще одним метафизиком, еще одним примечанием к Платону?» Первый ответ, который он дает на этот вопрос – переключить описание того,

что он хочет написать, с «феноменологической онтологии» на «историю Бытия», историю нескольких дюжин мыслителей, людей, сотворивших себя, и нескольких плодотворных веков, тем самым воплощая новое «понимание Бытия» (*Seinsverständnis*). Все эти мыслители были метафизиками в том, что в той или иной форме они воскрешали греческое различие сущности и явления: все они рассматривали себя как приближающихся к чему-то (к Действительному), которое уже ожидает их. Даже Ницше, понятый (а Хайдеггер настаивает на таком его понимании) как теоретик воли к власти как предельной реальности, был метафизиком – хотя и «последним метафизиком», поскольку он осуществил последнюю трансформацию Платона, вывернув его так, что Действительное оказалось заключенным в том, что Платон отождествил с Явлением.¹²

¹² Хабермас расценивает это переключение с «феноменологической онтологии» на «историю Бытия» как результат сотрудничества Хайдеггера с нацистами. В *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, он говорит: «Я подозреваю, что только с помощью своей временной идентификации с национал-социалистическим движением, чью внутреннюю правду и величие он отмечал еще в 1935 году, Хайдеггер смог найти путь к *temporalisierten Ursprungsphilosophie* позднего периода» (S. 184). Далее он говорит, что Хайдеггер хотел возложить вину за свою слепоту в отношении природы нацистского движения на «сублимированную историю, возвысившуюся до уровня онтологии. Таким образом родилось понятие истории Бытия» (S. 189). Но большая часть того, что Хайдеггер говорит в 30-е годы об истории Бытия, уже фигурировало в 1927 году в его лекциях о «*Die Grundprobleme der Phänomenologie*» и вероятно составило бы вторую часть «*Бытия и времени*», если бы эта книга была когда-нибудь закончена. Даже если бы нацисты не пришли к власти, даже если бы Хайдеггер никогда не мечтал стать *éminence grise* [серым кардиналом] Гитлера, мне кажется, этот «поворот» все равно бы случился.

Одной из важных характерных черт истории Бытия, которой *нет* в 20-е годы, является предположение, что с Ницше она «исчерпала свои возможности». Итак, я подозреваю, что решающие элементы «сублимированной истории, возвысившейся до уровня онтологии» были зафиксированы не в тот день, когда Хайдеггер задался вопросом «Как я буду смотреть в глаза истории в моей нацистской униформе?», но скорее тогда, когда он спросил себя: «Будет ли история рассматривать меня всего лишь как еще одного из последователей Ницше?» Хабермас безусловно прав, что Хайдеггеру нужно было найти какое-то оправдание своему нацизму, и что он вплел (абсолютно неубедительно) самооправдание в ту историю, которую собирался рассказать. Но на мой взгляд, он в любом случае написал бы именно эту историю, даже если бы у него было гораздо меньше оснований каяться.

Это переописание прошлого, и в особенности Ницше, описание Запада как места, где платонизм вывернулся наизнанку и кончил волей к власти, позволило Хайдеггеру представить себя как философа нового типа. Он не хотел быть ни метафизиком, ни ироником, но хотел сочетать преимущества обоих. Он потратил большую часть времени на то, чтобы придать слову «метафизика», которое у него заимствовал и популяризировал Деррида, уничижительный смысл, который я использовал в этой книге. Но также много времени он потратил на презрение к эстетскому, прагматическому легкомыслию ироников. Он видел в них болтливых дилетантов, которым не достаёт высокой серьёзности великих метафизиков, их особого отношения к Бытию. Как шварцвальдская деревенщина, он обладал закоренелой неприязнью к космополитическим мандаринам Северной Германии. Как философ, он видел в восхождении иронических интеллектуалов, среди которых было много евреев, симптом упадка того, что он называл «временем картины мира». Он понимал ироническую культуру нашего века, высокую культуру, в которой Пруст и Фрейд являются центральными фигурами, просто как бездумное самоудовлетворение постметафизического нигилизма. Итак, он искал способ не быть ни метафизиком, ни эстетом. Он скорее хотел видеть в метафизике фатальную и истинную судьбу Европы, чем просто отстраниться от нее (как сделали Пруст и Фрейд). Но в то же время он хотел заявить, что метафизика, а следовательно и Европа, уже пришли к своему концу, ибо – теперь, когда Платон полностью вывернут наизнанку – метафизика исчерпала свои возможности.

Для Хайдеггера эта задача состояла в следующем: как работать внутри конечного словаря, когда нечто его постоянно «заключает в кавычки», как сохранить серьёзность его конечности и в то же время позволить ему выразить свою собственную случайность. Он хотел создать словарь, который неизменно разоблачал бы сам себя, и принимал бы себя всерьёз. Исторический перспективизм Гегеля и Ницше вел по направлению к этой про-

Я не думаю, что можно много сказать по поводу общего вопроса об отношении между идеями Хайдеггера к его нацизму, кроме того, что одному из самых оригинальных мыслителей века довелось быть одним из самых отвратительных персонажей. Он был из тех, кто мог предать своих еврейских коллег из-за своих амбиций, а затем ухитриться забыть, что он сделал. Но если придерживаться взгляда на самость как не имеющую центра, выдвинутого мною во второй главе, тогда можно было бы быть готовым признать случайными отношения между интеллектуальными и моральными добродетелями, между книгами автора и другими сторонами его жизни.

блеме, но Гегель увернулся от нее, заговорив так, как если бы до Абсолютного Знания было рукой подать, как если бы язык являлся необязательной «медитацией», которая будет снята конечным единством субъекта и объекта. Ницше, в свою очередь, навязывал нам предположение, что сверхчеловек сумеет каким-то образом обойтись без *всякого* словаря. Ницше довольно туманно говорит, что дитя из притчи о Заратустре, которое придет на смену льву, (который, в свою очередь, сменил верблюда), будет иметь все преимущества мысли без неудобств говорения каким-либо определенным языком.

Хайдеггер, к его чести, не избегает этой проблемы; он не оставляет номинализма ради нелингвистической невыразимости, если игра начата. Вместо этого он делает смелое, даже вызывающее предположение о том, чем могла бы быть философия в иронический век. В «*Бытии и времени*» есть фраза, которая, я думаю, выражает его претензии как до, так и после *Kebre*:

«Предельная задача философии – сохранить силу самых элементарных слов, в которых *Dasein* выражает себя, не дать обыденному пониманию сгладить их до уровня полной неразборчивости, которая, со своей стороны, функционирует как источник псевдопроблем» (*Sein und Zeit*, a.a. O., S. 220).

В качестве первых кандидатов на «самые элементарные слова» Хайдеггер предлагает *Dasein*, *Sorge*, *Befindlichkeit*, в том новом употреблении, которое он приписал им в «*Бытии и времени*». В течение этого *Kebre*, в ходе (так я себе это представляю), его постепенного осознания того, что язык этой книги, ее трансцендентальные претензии сделали ее вожделенной мишенью для киркегорианского и ницшеанского осмеяния, он предлагает вторую группу кандидатов: символические слова, использованные великими метафизиками прошлого – такие как *noein*, *physis*, и *substantia*, переопределенные в соответствии с его целью показать, что все эти метафизики, вопреки видимости, пытались выразить смысл конечности *Dasein*.¹³ Обе группы терминов уже со-

¹³ Применение того, что Хайдеггер, может быть в редкую минуту доброй печали, называл «натянутым и односторонним хайдеггеровским методом истолкования» (*Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, S. 134), всегда в конечном счете реализуется в том, что великий философ (или поэт), чьи тексты исследовались, – предчувствовал *Sein und Zeit*. Текст всегда отмечает, что *Sein* и *Dasein* – сопряжены, что Бытие – не что-то отдаленное и бесконечное, но скорее «есть до тех пор, пока есть *Dasein*» (См. *Sein und Zeit*, a.a. O., S. 212: «Allerdings nur solange *Dasein ist*, das heisst die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, 'gibt

держат иронию, они предполагают выражение аутентичного самовосприятия *Dasein* неспособным существовать без конечного словаря, сознающим в то же время, что никакой словарь не может остаться конечным, предполагают выражение его восприятия своей собственной «мета-стабильности». «*Dasein*» было, так сказать, хайдеггеровским именем для ироника. Но в его поздний период, это слово замещается на «Европу» или «Запад» – персонафикацию того места, где Бытие разыграло судьбу, завершившуюся иронизмом. Для позднего Хайдеггера говорить об иронизме означает говорить о той предпоследней стадии в истории Европы, которая ему непосредственно предшествует, символом которой он избрал Ницше, стадии, когда «мир становится взглядом (*Anschauung*)», по мере того, как интеллектуалы (а за ними мало по малу и все остальные), начинают осознать, что все можно сделать плохим или хорошим, интересным или скучным в зависимости от изменения контекста, от переописания.¹⁴

В моем прочтении все хайдеггеровские «самые элементарные слова» – это слова, призванные выразить трудность иронического теоретика – напряжение, которое и Ницше, и Гегель испытыва-

es' Sein»; сравните с «*Einführung in die Metaphysik*» S. 106, где говорится, что в этом заключается суть восьмого фрагмента Парменида).

С одной стороны, Хайдеггер хочет сказать, что он и Парменид (приятели по клубу Мыслителей, в отличие от эпигонов, которые искажают и банализируют работу Мыслителей) работали параллельно: «С самого начала западной философии было очевидно, что вопрос о бытии необходимым образом включает в себя и основания здесь-бытия» (а.а. О., S. 133). С другой стороны, он хочет сказать, что само Бытие изменилось со времени Парменида, как результат все возрастающего *Seinsvergessenheit*. Ему было трудно соединить эти два утверждения.

¹⁴ См. Мартин Хайдеггер, «Время картины мира», в *Время и бытие*, пер. с нем. В. В. Библихина, Москва, Республика, 1993, и особенно страницу 49: «Картина мира, сущностно понята, означает таким образом не картину, изображающую мир, а мир, понятый в смысле такой картины. Сущее в целом берется теперь так, что оно только тогда становится сущим, когда поставлено представляющим и устанавливающим его человеком». Если, как это делаю я, забыть о Бытии и думать, что есть только сущее, тогда эта «гуманистическая» перспектива, презираемая самим Хайдеггером, будет тем, что понимается под хайдеггеровским заявлением о том, что «язык говорит человеком» и под его превознесением «поэтического» как «открывающего миры». Первые три главы этой книги, и особенно возвеличивание поэта в третьей главе, представляют собой попытку развить идею о «мире как картине», которую Хайдеггер и предлагает в этом очерке. Но я, как и Деррида, хочу поставить Хайдеггера вверх ногами, чтобы сохранить то, что было ему ненавистно.

тывали, но от которого предпочли уклониться, и которое Хайдеггер воспринимает с полной серьезностью. Все эти слова призваны раскрыть трудность бытия и теоретиком, и ироником в одно и то же время. Таким образом, когда Хайдеггер пишет о себе, о своих собственных затруднениях, когда утверждает, что пишет о затруднениях кого-то другого – «Европы». Раннего и позднего Хайдеггера связывает именно надежда найти словарь, который сохранил бы его аутентичность, который блокировал бы любую попытку стать причастным к высшей силе, достичь *ktēma eis aiei*, бегства из времени в вечность. Он хочет слов, которые не могли бы быть «сглажены», которые не могли бы использоваться так, как будто они – часть «правильного» конечного словаря. Он хочет само-потребляющего (*self-consuming*) и последовательно само-обновляющегося конечного словаря, тех слов, которые могли бы ясно показать, что они *не* представители действительной сущности, *не* способы соприкосновения с высшей силой, и сами по себе не инструменты власти или средства для конечной цели, не попытки избежать ответственности *Dasein* за самосозидание. Он хочет слов, которые, так сказать, работали бы за него, освободили бы его от напряжения, которое он перенял от них. Он вынужден, таким образом, принять точку зрения на язык, которая является не только анти-виттенштейнианской, но и анти-локковской, точку зрения, которая стала малоизвестной с тех пор, как спекуляции XVII века об «адамовом» языке постепенно сошли на нет. Для Хайдеггера философская истина зависит от самого выбора *фонем*, от самих звуков слов.¹⁵

¹⁵ Особенно отчетливо это проявляется в ударении, делаемом Хайдеггером на оральном, в ударении, являющимся принципиальным для Деррида, который выворачивает Хайдеггера наизнанку, настаивая на «приоритете письма», но при этом оставаясь таким же внимательным к формам написанных слов, как Хайдеггер – к звукам произносимых. См., например, эссе Хайдеггера «*Das Wesen der Sprache*», где много мест подобных следующему: «Когда слово называется [Гёльдерлином] цветком уст, мы слышим звуковость языка, землисто раскрывающуюся. Откуда раскрывающуюся? Из говорения, который позволяет миру явиться. Звуковость вызванивается из вызывающего сбора, который, будучи открыт Открытому, позволяет миру явиться в вещах» (*Unterwegs zur Sprache*, Neske: Pfullingen 1959, S. 208).

Когда Хайдеггер говорит, что «немецкий и греческий – это два языка философии», и что «греческий – единственный язык, который есть то, что он говорит», он, по-моему, имеет ввиду, что философия непереводаема в том смысле, в котором это говорится о поэзии, что здесь дело в *звуках*. Если он имеет ввиду не это, тогда вся его бесконечная игра со словами, с обращениями к старонемецкому вообще не имеет смысла. (См., например, что он говорит по поводу *war, wahr* и *wah-*

Такой взгляд очень легко принять за *reductio ad absurdum* хайдеггеровского проекта. Но его привлекательные стороны становятся очевидными, если понять всю сложность проблемы, поставленной перед собой Хайдеггером: как преодолеть, классифицировать и отставить в сторону всю предшествующую теорию, не теоретизируя при этом. На его собственном жаргоне проблема звучит следующим образом: как говорить о Бытии, не говоря о том, что является общим для всех сущих. (Такой способ говорить, по определению Хайдеггера, есть сущность метафизики). Вопрос, так ли его собственный, намеренно нетеоретический язык, отличается от откровенно теоретического языка других, Хайдеггеру представляется проблемой того, как «коснуться сущности языка, не нанеся ей вреда». ¹⁶ Точнее, это проблема того, как сохранить отличие «намеков и жестов» [*Winke und Gebärden*] от «знаков и шифров» [*Zeichen und Chiffren*] метафизики: как, например, предотвратить то, чтобы фраза «дом Бытия» (одно из хайдеггеровских описаний языка), не была «воспринята как только мимолетный образ, руководствуясь которым можно было бы вообразить все, что угодно». ¹⁷ Единственное решение этой проблемы – не помещать слова Хайдеггера ни в какой контекст, не обращаться с ними как с подвижными фишками в игре, не

ren). Ибо его совершенно не интересует этимология, он пропускает мимо ушей все обвинения в построении ложных этимологий. Все, что его интересует – это *звучание*; истории причин, породивших, или, наоборот, не породивших эти звучания, ему безразличны.

Хайдеггер хочет «поэтизации» мысли, он хочет, чтобы мы поняли, что «...говорит собственно язык. Человек говорит первым тогда и только тогда, когда он отвечает языку, прислушиваясь к его зову» («...dichterisch wohnt der Mensch...» in: *Vorträge und Aufsätze*, Neske: Pfullingen 1954, S. 184). Но он никогда не говорит нам ничего, проливающего свет на отношения между поэтами и мыслителями, почему, например, Софокл и Гёльдерлин относятся к первым, а он сам и Парменид – ко вторым. Его зависть к Гёльдерлину почти осязаема, но он решается тягаться с ним. Едва он сказал, что «мы думаем то же самое, что Гёльдерлин говорит поэтически», как сразу же чувствует потребность добавить что-нибудь негативное, так сказать, абзац Я-беру-назад-мои-слова, например: «Мышление и поэзия встречаются только тогда и ровно настолько, насколько они решают остаться в разнице своих сущностей» (а.а. О., S. 187).

Хайдеггер не хотел, чтобы его считали ни «неудавшимся поэтом», ни профессором, который перевел Ницше на академический жаргон. Но первое определение невольно приходит на ум, при чтении того, что он написал после войны, а второе – при чтении некоторых разделов «*Sein und Zeit*».

¹⁶ *Unterwegs zur Sprache*, а.а. О., S. 112.

¹⁷ *Ebd.*, S. 117.

вижными фишками в игре, не использовать их ни как инструменты, ни как что-то, приложимое к другим вопросам, кроме собственно хайдеггеровских. Короче говоря, распространить на его слова привилегию поэзии, которую слишком любишь, чтобы обходиться с нею как с объектом «литературной критики» – поэзии, которую декламируют, но никоим образом, (чтобы не нанести ей вреда), не соотносят с чем-то еще.

Этот призыв имеет смысл лишь тогда, когда имеют значение только фонемы, только звуки. Ибо если они не имеют значения, тогда мы свободны обращаться со словами Хайдеггера – фрагментами разработанного им для себя конечного словаря – как с фишками в языковой игре, в которую могли бы вступить и другие. Даже с такими терминами, как *Haus des Seins*, мы могли бы обращаться контекстуалистским способом, знакомым нам по Соссюру и Витгенштейну, как с более или менее полезными инструментами для целей, внешних самим терминам. Но если мы поступаем именно так, мы в конце концов возвращаемся к вопросам: «Зачем разыгрывать эту игру?» или «Какой цели служит этот конечный словарь?» Кажется, что единственный подходящий ответ на оба вопроса дал Ницше: это увеличивает нашу мощь, помогает получить нам то, чего, как мы заранее решили, мы хотим.¹⁸

Хайдеггер считает, что если нам следует избегать такой идентификации истины и власти – избегать того рода гуманизма и прагматизма, которые защищаются в этой книге, и тех форм мышления, которые он воспринимает как наиболее деградированные версии нигилизма, в которых метафизика достигает наивысшей точки – тогда нам нужно заявить, что конечные словари не просто средства для конечных целей, но дома Бытия. Но такое утверждение обязывает его поэтизировать философский язык так, чтобы он определялся фонемой, а не только применением, которому он служит.

Самые последние возражения на витгенштейнианские воззрения на язык и прагматистские воззрения на истину исходят от философов-«реалистов» (например, Уилфреда Селларса, Бернарда Уильямса), которые доказывают привилегированность физических наук над другими составными частями дискурса. Для Хай-

¹⁸ Хайдеггер считает, что такой взгляд на язык становится неизбежным с тех пор, как Платон провел различие между «значением» и «ощущаемым носителем значения». Эту неизбежность он рассматривает как часть прогрессирующей от Платона к Ницше неизбежности – фатальной растворимости различения явление-реальность в различении твоя-сила - versus - моя-сила.

деггера – это выворачивает все вещи наизнанку. По его мнению, прагматизм, Витгенштейн и физические науки друг друга стоят. Хайдеггер думает, что именно поэзия, а не физика, показывает неадекватность понимания языка как языковой игры. Взять хотя бы один из его примеров невозможности парафразы: слово *ist* в строке из Гёте «*Über allen Gipfeln / ist Ruh*».¹⁹ Кажется, что что-то препятствует истолкованию этого *ist* как инструмента для какой-то цели. Конечно, его можно так истолковать, и Хайдеггер не приводит нам ни одного аргумента, почему этого не следует делать. Он хочет, однако, чтобы мы задались вопросом: «Допустим, что нам *кажется*, что что-то препятствует истолкованию этого таким-то образом, каким же должен быть тогда язык, в котором *было бы* это нечто препятствующее нам». Его ответ: язык должен иметь некоторые «элементарные слова», слова, имеющие «силу», независимо от того, что он называет «общим пониманием» (*Sein und Zeit*, S. 220). Общее понимание – это то, что схватывается теорией языка как игры. Но схватить *силу* должна помочь нам как раз идея «дома Бытия». Если бы не было слов с силой, не нужна была бы и философия как попытка эту силу сохранить.

Такое понимание того, что подразумевает Хайдеггер под фразой «конечное дело философии», ставит очевидный вопрос: «Когда Хайдеггер видит слово, как он распознает, что оно элементарное, имеющее не только использование, но и силу?» Если он также конечен, также связан с пространством и временем, как и все мы, как же он может претендовать на то, что услышав элементарное слово, способен его распознать, не превращаясь снова в метафизика? Мы можем найти ключ к разгадке в строке одного из немногих опубликованных его стихотворений (хотя, представляется, что он их написал много): «человек есть начавшаяся поэма Бытия». Для него жизнь человека, точнее европейского человека, протекает в движении от одних конечных словарей к другим. Следовательно, если вы хотите выявить элементарные слова, нужно написать *Bildungsroman* о персонаже по имени «Европа», стараясь подметить моменты решающих изменений в его жизни. Представьте себе Хайдеггера, так относящегося к «Поэме Бытия», как критик мог бы относиться к «поэзии на английском языке». Какой-нибудь достаточно амбициозный критик, типа Блума, создает канон не только поэтов, но и поэм, и даже строк из этих поэм, пытаясь определить, какие строки каких поэм открыли или закрыли альтернативные пути для последующих поэтов. Именно «наиболее элементарные» строки английской поэзии определяют историческую позицию, в которой находится поэт XX века,

¹⁹ *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer 1953, S. 68.

пишущий на английском: они – дом, в котором он живет, а не используемые им инструменты. Такой критик пишет *Bildungsroman* о том, как английская поэзия стала тем, что она есть сейчас. Хайдеггер же пишет *Bildungsroman* о том, по его словам, «что есть Бытие сейчас».²⁰ Он пытается определить, какие философы и какие слова были решающими в том, что Европа пришла к той точке, где она находится сегодня. Он хочет дать нам генеалогию конечных словарей, которая покажет нам, почему мы используем сегодняшний конечный словарь; генеалогия будет рассказом о теоретиках (Гераклите, Аристотеле, Декарте и т. д.), которых нам надо было скорее пройти, чем обойти. Но критерий выбора того, каких мыслителей обсуждать и какие элементарные слова изолировать, состоит не во власти этих философов или слов над чем-то другим, нежели они сами – например, над Бытием. Они не раскрывают ничего, кроме нас – нас, ироников XX века. Они раскрывают нас, так как они *сделали* нас. «Самые элементарные слова, в которых *Dasein* выражает себя», не являются «самыми элементарными» в смысле близости к вещам, как они есть, но лишь в смысле их близости к *нам*.

Подводя итог тому, что я говорил о Хайдеггере, я хочу сказать, что он надеялся избежать возврата Ницше от иронии к метафизике, ницшевского окончательного подчинения своему желанию власти, дав нам *литанию*, а не нарратив. Он прекрасно понимал проблему Гегеля и Ницше – как завершить нарратив – и в последние годы жизни он надеялся, что избежал той ловушки, в которую они попали, поскольку он считал свой нарратив об истории Бытия просто лестницей, которую можно отбросить, просто средством привлечь наше внимание к «элементарным словам». Он хотел помочь нам услышать те слова, которые сделали нас такими, какие мы есть. В конце концов, он решил, что нам следовало бы это делать не ради преодоления, например, «западной онтологии» или самих себя, но ради *Gelassenheit*, способности *не* искать власти, способности *не* хотеть преодолеть.²¹

Аналогии между описанной таким образом попыткой Хайдеггера и попыткой Пруста, описанной ранее, – достаточно очевидны. Усилие Пруста лишить авторитета понятие авторитета, переписывая все возможные авторитеты как собратьев по страданию, параллельно хайдеггеровской попытке слышать только от-

²⁰ Отличие состоит в том, что критик, подобный Блуму, все же отличим от той фигуры, которую он конструирует, Хайдеггер же стремится слиться с нею.

²¹ См. фрагмент из «Бытия и времени», процитированный в первой сноске к этой главе.

звуки слов метафизиков, а не использовать их как инструмент. Его описание того, чем он занимался, как *andenkendes Denken* – припоминающего мышления – еще более облегчает аналогию с Прустом. Оба считали, что если память может восстановить то, что создало нас, тогда это восстановление будет эквивалентно становлению тем, чем мы были.

Обрисовав эту аналогию, я могу теперь объяснить, в чем, по моему мнению она неверна, почему, как я думаю, Хайдеггер проигрывает там, где выигрывает Пруст. Пруст выигрывает потому, что у него не было публичных амбиций – не было оснований полагать, что звучание имени «Германт» будет значить что-то для кого-то, кроме рассказчика. И если сегодня, однако, это имя для многих людей имеет резонанс, то только потому, что чтение этого романа для них стало подобно прогулке Марселя *a côté de Guermantes* – опытом, который они должны переписать и таким образом соединить его с опытом других, чтобы добиться успеха в собственных проектах самосозидания. Однако Хайдеггер думал, что он знает такие слова, которые имели (или должны были иметь) отзвук в сердце *каждого* в современной Европе, слова, которые имели бы значение не только для судьбы тех, кому довелось прочесть много книг по философии, но и для публичной судьбы Запада. Он был не в состоянии поверить, что слова, так много для него значащие – «Аристотель», «*physis*», «Парменид», «*nein*», «Декарт» и *substantia* – были лишь его частными эквивалентами для таких слов, как «Германт», «Комбрэ» и «Жильбер».

Но на самом деле, они только этим и были. Хайдеггер – величайшее теоретическое воображение своего времени (вне сферы естественных наук): он добился возвышенного, к которому стремился. Это, однако, не помешало тому, что он остался совершенно чуждым тем людям, которые не разделяют его ассоциаций. Для таких как я, которые их разделяют, он представляет собой показательную, гигантскую, незабываемую фигуру. Чтение Хайдеггера стало одним из тех опытов, с которым мы должны справиться, который мы должны переписать и соединить с другими нашими переживаниями, чтобы добиться успеха в наших собственных проектах самосозидания. Однако общественная полезность Хайдеггера равна нулю. Для людей, которые никогда не читали, или читали, но не нашли ничего, кроме развлечения в попытках метафизиков типа Канта и Платона стать причастными к аисторической силе, ироническая теория представляется абсурдной и чрезмерной реакцией на пустую угрозу. Для них хайдеггеровское *andenkendes Denken* – проект, не более необхо-

димый, чем попытка Дяди Тома соорудить модель фортификаций Намура.

Хайдеггер думал, что благодаря знакомству с некоторыми книгами, он сможет подобрать некоторые слова, которые были бы для современных европейцев тем же, чем для Марселя была литания его воспоминаний. Этого он не смог. Не существует такого списка элементарных слов, как не существует всеобщей литании. Элементарность элементарных слов, в хайдеггеровском смысле «элементарности», является делом приватным и идиосинкразическим. Список прочитанных Хайдеггером книг теперь не более централен для Европы и ее судьбы, чем множество других списков множества других книг, во всяком случае, мы можем обойтись без понятия «судьбы Европы». Ибо подобного рода историческая драматургия – не что иное, как стремление отказаться от мыслей о смертности в пользу мыслей о причастности и инкарнации.²²

Хайдеггер был абсолютно прав, говоря, что поэзия показывает, чем может быть язык, если он не используется как средство для конечных целей, но он ошибался, думая, что может существовать некая универсальная поэма – нечто, сочетающее в себе лучшие черты поэзии и философии, что находилось бы вне метафизики и иронизма. Фонемы действительно важны, но ни одна фонема не остается важной для многих людей на долгий срок. Определение Хайдеггером «человека» как «поэмы Бытия» было великой, но безнадежной попыткой спасти теорию, опозитизировав ее. Но ни человек вообще, ни Европа в частности, не имеют судьбы; и ни то, ни другое не находится в тех же отношениях к какой-то больше-чем-человек фигуре, в каких находится поэма к своему автору. Ироническая теория также есть не что иное, как одна из значительных литературных традиций современной Европы, традиция, сопоставимая по значительности с достижениями,

²² См. Alan Megill, *Prophets of Extremity* (Berkeley: University of California Press, 1985), p. 346: «Понятие кризиса в истории предполагает то, что оно намерено разрушить – идею истории как непрерывного процесса, истории с большой буквы». Критика Мэгиллом того, что он называет хайдеггеровским «эстетизмом», созвучна моей критике хайдеггеровского стремления к возвышенному. Мэгилл определяет «эстетизм» как «попытку вернуть в наши книги и наши мысли ту форму назидания, то новое пробуждение *ekstasis*, которое для Просвещения и пост-Просвещения в большей мере относилось к области искусства» (p. 342). Если понимать «эстетизм» в этом смысле, тогда задачей этой книги (и особенно эскиза либеральной утопии в третьей главе) будет предложение привнести этот «эстетизм» в наши приватные жизни, не пытаясь переносить его в политику.

представленными современным романом, хотя она имеет гораздо меньшее значение для политики, социальных надежд и человеческой солидарности.

Когда Ницше и Хайдеггер продолжают восхвалять свои личные каноны, оставаясь верными тем мелочам, которые так много значат для них – они так же изумительны, как и Пруст. Они – фигуры, которые могут служить нам примером и материалом в наших собственных попытках создать новую самость посредством написания *Bildungsroman* о нашей старой самости. Но как только тот или другой заговаривают о современном обществе, или судьбе Европы, или современной политике, они становятся в лучшем случае пресными, в худшем – садистскими. Когда мы читаем Хайдеггера как профессора философии, которому удалось выйти за пределы своих собственных обстоятельств, используя имена и слова великих умерших философов, как элементы своей собственной литании, он предстает как в высшей степени симпатичная фигура. Но как философ нашей публичной жизни, как комментатор техники и политики XX века, он – злопамятен, мелочен, предубежден, одержим – и, более того – жесток (как, например, в своем восхвалении Гитлера, когда евреи были изгнаны из университетов).

Это положение повторяет утверждение, сделанное мною в конце предыдущей главы: ирония мало пригодна для общества, и ироническая теория – это если уж не прямое противоречие в понятиях, то все же так отличается от метафизической теории, что не может быть оцениваема в одних и тех же с ней понятиях. Метафизика надеялась соединить нашу приватную и публичную жизни, показав, что само-раскрытие и политическое единство совместимы. Она надеялась создать конечный словарь, который не разрывался бы на приватное и публичное. Она надеялась быть одновременно прекрасной в пределах маленького приватного и возвышенной в пределах большого публичного. Ироническая теория стремилась к тому же синтезу, но не в системе, а скорее в нарративе. Но попытка была напрасной.

Метафизики, вроде Платона и Маркса, надеялись, что сумеют показать, что если философская теория выведет нас из явлений к реальности, тогда мы окажемся в более удобной ситуации, чтобы стать полезными своим ближним. Оба они считали, что раскол между приватным и публичным, различие между долгом перед собой и долгом перед другими может быть преодолено. Марксизм был предметом зависти всех последующих интеллектуальных движений, поскольку некоторое время казалось, что он показывает, как синтезировать самосозидание и социальную от-

ветственность, языческий героизм и христианскую любовь, от-
решенность созерцателя и запал революционера.

Что же касается моего мнения об иронической культуре, то я
считаю, что эти противоположности могут быть соединены в
жизни, но не в теории. Нужно прекратить искать преемника
марксизму, теорию, которая сочетала бы благопристойность и
возвышенность. Ироники должны примириться с расколом на
приватное и публичное внутри своих конечных словарей, при-
мириться с тем, что разрешение сомнений относительно своего
конечного словаря не имеет ничего общего со стремлением спа-
сти других от боли и унижения. Сочленение и переописание тех
мелочей, что для кого-то важны – даже если это философские
книги – не приносит понимания чего-то большего, чем ты сам,
например «Европы» или «Истории». Нужно перестать пытаться
соединить самосозидание с политикой, особенно, если мы либе-
ралы. Та часть конечного словаря либерального ироника, кото-
рая призвана иметь дело с публичным действием, никогда не
подчинится другой части словаря и не сможет поддерживать ее.
В восьмой главе я еще буду говорить о том, что либеральный по-
литический дискурс сделал бы лучше, если бы остался таким же
нетеоретическим и простодушным, каким он представляется (и
каким его видел Оруэлл), вне зависимости от того, каким бы
изощренным не становился дискурс самосозидания.

6

От иронической теории к приватным аллюзиям: Деррида

Отношение Деррида к Хайдеггеру такое же, как отношение Хай-
деггера к Ницше. И тот, и другой – самые умные читатели и са-
мые разрушительные критики своего уважаемого предшествен-
ника. Этот предшественник – личность, у которой каждый из них
взял больше всего, и кого было необходимо превзойти любой
ценой. Деррида продолжает разрабатывать ту же проблему, ко-
торой мучился Хайдеггер: как сочетать иронию и теоретизиро-
вание. Но он обладает одним преимуществом: у него перед гла-
зами провал Хайдеггера, так же как у Ницше и Хайдеггера, со
своей стороны, был перед глазами провал Гегеля.

У Хайдеггера Деррида учится важности фонем, но ему ясно, что
хайдеггеровская литания только хайдеггеровская, а не Бытия или
Европы. Проблемой становится, пишет Деррида в конце «*La
Différance*», как помыслить тот факт, что «нет уникального имени»

– или, в более общем виде, что нет конечной литании – «без ностальгии, то есть вне мифа о чисто материнском или чисто отцовском языке, о потерянной родине мысли.»¹ Он стремится найти способ порвать с искушением идентифицировать себя с чем-то большим, с таким как «Европа», или «голос Бытия», или «человек». Как он говорит в своем ответе на хайдеггеровское «Письмо о гуманизме», употребление Хайдеггером «мы» вырастает из «эсхато-телеологической ситуации», которая «вписана в метафизику».² Затруднение, связанное с хайдеггеровским мышлением «присутствия присутствующего», заключается в том, что оно может только «метафоризировать язык, который оно деконструирует, вследствие глубокой необходимости, от которой нельзя убежать, реши мы просто сделать это».³ Хайдеггеровское *andenkendes Denken* ностальгично или вовсе ничто, и миф о потерянном языке, об «элементарных словах», чью силу надо восстановить, – всего лишь еще одна попытка поверить, что некоторые слова более привилегированы, чем другие, благодаря той силе, которая принадлежит не нам, что некоторые конечные словари ближе к чему-то трансисторическому и не-случайному, чем другие.⁴

¹ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Ed. de Minuit, 1972, p. 29.

² Ibid, p. 147.

³ Ibid, p. 131.

⁴ Большая часть моей критики Хайдеггера в пятой главе позаимствована у Деррида, особенно из его «Fins de l'homme» и «La différance» (in *Marges*, pp. 129-164 et 1-29). Очень пронизательная характеристика и критика того прочтения Хайдеггера, которое я подчеркнул у Деррида, содержится в работе: John D. Caputo «The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty», *Review of Metaphysics* 36 (1983): 661-685. Капуто прав, утверждая, что я, как и Деррида, «заинтересован в деструкции истории онтологии в ее негативном смысле», и что по моему мнению то, что она может иметь «позитивный смысл», есть «последняя иллюзия Хайдеггера» (p. 676). Но он ошибается в том, что моя точка зрения (как и Деррида) является гарантией того, что «мы не добьемся ничего, кроме пропозиционального дискурса» (pp.677-678). Единственное, чего бы мне хотелось (и насколько могу судить, того же хочется и Деррида) – исключить стремление быть непропозициональным (поэтическим, мироразоблачающим) и претензию, что таким образом достигается нечто изначальное – то, что Капуто называет «молчанием, из которого берут начало все языки» (p. 675). Номинализм, описанный в первой главе (который, по-моему, разделяет и Деррида), требует, чтобы мы отбросили хайдеггерианский тезис Капуто, что «язык – это не система слов, изобретенная для нужд человека, но событие, порождающее вещи». Этот тезис представляется мне смешением условий

Подобно хайдеггеровскому, творчество Деррида распадается на ранний, более профессиональный период, и период поздний, когда его письмо стало более эксцентричным, личным и оригинальным. Как я уже говорил, в «*Бытии и времени*» Хайдеггер наполняет кантовские бокалы ницшеанским вином. Он говорит о тех же предметах, что и Ницше, в контексте классического немецкого академического проекта нахождения «условий возможностей» знакомых переживаний. Ранние работы Деррида тоже могут быть прочитаны как такого рода проект – проект пойти еще дальше, чем Хайдеггер, в поисках тех же вещей, которых хотел Хайдеггер: слов, выражающих условия возможности всей предшествующей теории, всей метафизики и всех предшествующих попыток подорвать метафизику, включая и хайдеггеровскую. В соответствии с таким прочтением, Деррида хочет также подорвать Хайдеггера, как Хайдеггер подорвал Ницше. Но его проект все еще продолжает хайдеггеровский в том, что он также хочет найти слова, которые вывели бы нас «за пределы» метафизики – слова, которые имели бы силу независимо от нас и сами показывали бы свою собственную случайность.

Многие почитатели Деррида, особенно Родольф Гаше, таким образом читают ранние работы Деррида. Но Гаше начинает свою книгу с заявления, что он не будет вести речь ни о «*Glas*», ни о работах Деррида после «*La vérité en peinture*», и что он оставляет в стороне «деликатный вопрос, что считать более философским, а что считать более литературно-игровым».⁵ Гаше стремится реконструировать ранние работы Деррида как попытку создать «систему по ту сторону Бытия», систему «инфраструктур» (напри-

причины с таинственными трансцендентальными «условиями возможности», придуманными Кантом. Как я уже говорил в начале первой главы, мы, номиналисты, хотим очистить романтизм от последних следов немецкого идеализма – что, как я показываю далее, означает упразднение *аргументативной апелляции* к непропозициональному. Именно это нам помогают сделать Деррида, Дэвидсон и Блум, давая нам возможность думать, что поэты сами скорее *ursprünglich*, чем пассивные реципиенты этого дара Бытия. Напротив, как полагает Капуто, для Хайдеггера «аутентично говорящий ... подчинен вещам в себе, захвачен ими, позволяет им стать в нем словами» (р. 674). Именно этому желанию союза с Чем-то Другим и Большим более всего не доверяет Деррида у Хайдеггера, и я считаю, в этом он абсолютно прав. См. хороший ответ на статью Капуто: Lyell Asher, «Heidegger, Rorty and the Possibility of Being» in *Ethics/Aesthetics: Post-Modern Positions*, ed. Robert Merrill (Washington, D.C.: Maiseonneuve Press, 1988).

⁵ Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), p. 4.

мер, *différance*, промежуток, повторяемость), которые поместили бы нас позади или под Хайдеггером.⁶ По его мнению, Деррида продемонстрировал, что

«... источник всякого бытия вне бытия есть *генерализированное* или скорее *генеральное* письмо, где сущностная неистинность и неприсутствие есть фундаментально неразрешимое условие возможности и невозможности присутствия в идентичности и идентичности в присутствии. “Источник” бытия и бытийности, по Деррида, это система или цепь различных инфраструктур или неразрешимостей по ту сторону бытия».⁷

В ранних работах Деррида есть много того, что вдохновляет на такое прочтение, и я воздержусь от постановки вопроса о точности описания интенций раннего Деррида, предложенного Гаше. Но любое подобное прочтение выдвигает одну очевидную проблему, а именно, что в целом идея «подрыва» и «условий возможности» звучит очень метафизически. Другими словами, кажется, что она подразумевает существование фиксированного словаря,

⁶ Гаше принимает всерьез утверждение Деррида, что «*différance*» — это «ни слово, ни концепт» и относит это ко всем остальным терминам Деррида, которые означают для него инфраструктуры. Я критиковал это утверждение в «*Deconstruction and Circumvention*,» *Critical Inquiry* II (1983): 1-23, доказывая, что здесь Деррида, как и Хайдеггер, пытается сидеть сразу на двух стульях: выразить невыразимое, заявляя в то же время, что слово, пускаемое им в обращение, не есть вещь, которая может быть пущена в обращение. Подобно позднему Хайдеггеру, ранний Деррида порой отправляется на поиски магического слова, надеясь найти такое, которое не банализировалось бы и не «метафизировалось» бы от употребления, которое так или иначе сохранило бы свою «нестабильность», даже после того, как оно стало ходячим. Кажется, что Гаше и правда полагает, что эта магия срабатывает, поскольку он говорит: «Более того, инфраструктура — это не сущность, поскольку она не зависит от какой-нибудь категории, в которой бы она присутствовала или отсутствовала. ... У нее нет устойчивых черт, нет автономии, нет идеальной идентичности, и, таким образом, нет *substance* и *hypokeimenon*. Ее сущность должна не иметь сущности. И кроме того, инфраструктура наделена некоторой универсальностью». Такой поток комплиментов на слова Деррида представляется мне сотрясанием воздуха — заявлением, что было бы мило, если бы существовали такие слова, наделенные таким невероятным сочетанием свойств, без объяснения того, как же предполагается сделать такое сочетание возможным. Превосходство позднего Деррида над ранним, по-моему, заключается в том, что перестав уповать на магическое слово, он перенес эти упования на манеру письма — на создание стиля вместо изобретения неологизмов.

⁷ Gasché, *The Tain of the Mirror*, p. 177.

внутри которого может быть осуществлен этот проект, что все, кого Гаше называет «философами рефлексии», знают, что значит найти «условие возможности» и могут сказать, кому удалось кого подорвать.⁸

Описание Гаше «условий возможности философского дискурса» предполагает, что понимание того, чем являются эти условия, и знание того, как их искать, относятся к тому, что он называет «стандартные правила философии».⁹ Странно, однако, что ссылка на эти правила дала бы возможность снять проблему, упомянутую мною при обсуждении Хайдеггера: что с появлением всякого нового словаря поле возможностей расширяется, и таким образом, нахождение «условия возможности» будет требовать от нас предвидения изобретенных словарей до их появления. Само представление, что мы должны иметь в своем распоряжении такой мета-словарь, который обеспечит нас «логическим пространством», чтобы «помещать» в него все, что кто-либо когда-либо может сказать, кажется мне еще одной версией сна о «присутствии», от которого иронически, начиная с Гегеля, пытались нас пробудить.

Вне зависимости от того, испытывал или нет Деррида с самого начала искушение трансцендентальным проектом, который Гаше приписывает ему, я все же предлагаю читать поздние работы Деррида как трансформацию таких систематических проектов «подрыва» в *private jokes*. По моему мнению, предлагаемые Деррида конечные решения проблемы, как избежать хайдеггеровского «мы» и, вообще, той западни, в которую угодил Хайдеггер из-за своей попытки причаститься и воплотиться во что-то большее,

⁸ Более подробно я анализирую книгу Гаше в «Is Derrida a Transcendental Philosopher?» *The Yale Journal of Criticism*. См. также обмен между Кристофером Норрисом и мною по вопросу, считать ли Деррида «игровым» или «серьезным» в *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory*, ed. Reed Dasenbrock (Minneapolis: University of Minnesota Press). Вклад Норриса – «Philosophy as Not Just a 'Kind of Writing': Derrida and the Claim of Reason» – это частично ответ на мою работу «Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida», включенную в мою книгу «Consequences of Pragmatism» (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982). В моем вкладе – «Two Senses of 'Logocentrism': A Reply to Norris» – содержится возражение против того, что Деррида наделяет философскими основаниями так называемую деконструктивистскую литературную критику, и показывается, что стратегия и перспективы Деррида принципиально отличны от стратегии и перспектив Пола де Мэна, автора, чьи работы и задали тон для такого рода критики.

⁹ Gasché, *The Tain of the Mirror*, p. 122.

большее, чем он сам, состоит в том, что Гаше презрительно называет «экстравагантными и приватными измышлениями».¹⁰ Поздний Деррида приватизирует свое философское мышление и, тем самым, разрушает напряженность между иронизмом и теоретизированием. Он просто оставляет теорию – стремление последовательно и в целом рассмотреть своих предшественников – ради того, чтобы фантазировать о них, играть с ними, дать волю вызываемой ими веренице ассоциаций. В этих фантазиях нет морали, из них нельзя извлечь никакой публичной (педагогической или политической) пользы. Но для читателей Деррида они, тем не менее, могут быть очень показательными – как предложения новых вещей такого рода, которые можно было бы сделать и которые так редко делались ранее.

Такое фантазирование, на мой взгляд, является конечным продуктом иронического теоретизирования. Отступление назад к приватной фантазии – это единственное решение проблемы само-референции, с которой сталкивается такое теоретизирование, проблемы, как дистанцироваться от предшественников, не делая именно того, за что они были отвергнуты. Таким образом, для меня значимость Деррида заключается в том, что он имел мужество отказаться от усилий соединить приватное и публичное, прекратил попытки свести поиск личной автономии с поиском общественного резонанса и полезности. Он приватизировал возвышенное, так как извлек урок из судьбы своих предшественников, что публичное никогда не превзойдет, чем прекрасное.

Поиск возвышенного в случае Хайдеггера был поиском слов, имеющих «силу», а не просто меновую стоимость, которую они получают в зависимости от своей роли в языковых играх. Дилемма, с которой столкнулся Хайдеггер, заключалась в том, что, как только он выделил эти слова и опубликовал результаты, слова сразу же стали частью широко распространенной хайдеггерианской языковой игры и были поэтому трансформированы из *Winke* в *Zeichen*, из Мышления в метафизику. Как только он вышел на публику, его «элементарные слова» потеряли силу, приобретя широкое употребление (например, став именами «философских проблем» – «проблема присутствия», «проблема технологии» и так далее). Пример Хайдеггера научил Деррида, что дело не в том, что надо «прикоснуться к сущности языка, не повредив ее», но скорее в том, что надо создать стиль настолько отличный, чтобы собственные книги были несоизмеримы с книгами предшественников. Он понял, что в «языке» не больше сущности, чем в

¹⁰ Gasché, *The Tain of the Mirror*, p. 123.

«Бытии» или в «человеке», что попытка ограничить язык «элементарными словами» была тщетной.

Итак, вместо «ограничения» поздний Деррида разрастается. Вместо того, чтобы надеяться вместе с Хайдеггером «всегда оставаться тем же самым» и думать, что «каждый раз давать слово этому пребывающему ... наступлению бытия есть единственное дело мысли»¹¹, он предпринимает усилие никогда не говорить одно и то же дважды. Если у Хайдеггера всегда знаешь, что не смотря на тему эссе, всегда опять возвращаешься к необходимости различать сущие от Бытия, или к необходимости помнить Бытие, или к необходимости быть благодарным Бытию, то у позднего Деррида никогда не знаешь, что будет дальше. Деррида интересно не «великолепие простого», а, скорее, непостоянство (*lubriciousness*) запутанного. Ему не интересны ни чистота, ни непрерывность. *Единственное*, что связывает его с философской традицией – то, что философы прошлого стали темой самых живых из его фантазий.

Первая половина «Почтовой открытки», озаглавленная «*Envois*», по моему мнению, представляет собой текст, лучше всего иллюстрирующий то, что я считаю самым сильным у Деррида. «*Envois*» отличается от «*Glas*» как читаемостью, так и подвижностью. Эти качества вытекают из формы – последовательности любовных писем. Форма же выявляет интимность проделанной работы. Нет ничего более приватного, чем любовное письмо – нет ничего, к чему общие идеи были бы так неприложимы и так неуместны. Все в любви или в любовном письме зависит от разделяемых личных ассоциаций, как в случае, когда «комивояжер»¹², пишущий письма в «*Envois*», вспоминает «день, когда мы купили кровать (все эти трудности с кредитом и компостированным чеком в магазине, и потом эта ужасная сцена между нами)».¹³ Письма приобретают особую остроту из-за отсылок к реальным событиям и людям: посадка в Хитроу, чтение лекций в Оксфорде, посадка в Кеннеди, преподавание в Йейле, выздоровление после несчастного случая со скейтбордом, телефонный разговор через океан («я никогда не забуду, как ты закатилась смехом. И вот ты

¹¹ Мартин Хайдеггер, «Письмо о гуманизме», в: *Время и бытие*, пер. с немецкого В. В. Биbihина, Москва, Республика, 1993, с. 220.

¹² «Я пишу тебе письма комивояжера, надеясь, что ты слышишь смех и пение – единственные (единственные что?), что, как и слезы, нельзя послать. В глубине души мне интересно только то, что ни в коем случае нельзя послать депешей». *La carte postale de Socrate à Freud et au-dela*, Paris, Flammarion, 1980, p.19.

¹³ *Ibid.*, 40.

снова со мной»¹⁴. По ходу всех этих писем, фантазии автора постоянно вращаются вокруг открытки, попавшей к нему в руки в Оксфорде: репродукция гравюры XIII века, изображающей две фигуры, – одну, обозначенную «*plato*», и другую – «*Socrates*». Он пишет свои любовные письма на обороте бесчисленных копий этой открытки и неустанно фантазирует об отношениях Сократа и Платона. В конце концов, эта пара оказывается среди множества других: Фрейд и Хайдеггер, дедушки Деррида, Хайдеггер и Бытие, Сущие и Бытие, Субъект и Объект, S и p, сам автор писем и «вы», его «любовь» – и даже «Fido» и Fido.¹⁵ Как и сами письма, эти фантазии представляют собой некую смесь приватно-эротического и публично-философского. В них смешаны идеосинкразические навязчивые идеи с размышлениями по поводу парадигматического стремления избавиться от чисто приватного – с метафизикой, с поиском всеобщего.

Обычно Сократ изображается уродливым маленьким плебеем, вдохновляющим красивого молодого знатного юношу написание длинных диалогов на пространные темы. Возможно, копировщик перепутал имена и фигуры, но на открытке «платон» изображен отвратительным, выряженным пугалом коротышкой, стоящим за спиной и надоедающим высокому и хорошо одетому «Сократу», который, сидя за столом, что-то пишет. По неясным

¹⁴ «Однако, мы можем только гадать, написаны ли все письма одним и тем же человеком, адресованы ли они одному и тому же человеку, «любовь моя» – это мужчина(-ы) или женщина(-ы), реальные или воображаемые, конкретные или абстрактные, идентичные автору или отличные от него (или от вас, читатель книги), и так далее. На странице 9 он говорит: «Отправитель и адресат не всегда очевидно и с необходимостью идентичны от одного *envois* к другому, необязательно, что его авторы являются его же отправителями, как адресаты – получателями, как это случается с читателями (*с вами*, например) и так далее – вы испытываете все это, иногда очень живо, хотя и смущенно».

¹⁵ «S» и «P» – соответственно «субъект» и «предикат» – аббревиатуры, часто встречающиеся в книгах по аналитической философии. (Но на открытке, о которой идет речь, «*plato*» написано с маленькой буквы, а «*Socrates*» – с большой, поэтому Деррида везде заменяет большую «P» на маленькую). Мы, почитатели Деррида, хотели бы написать о взаимоотношениях S – p в «*Envois*» и S – a («*Savoir absolu*», лакановская «маленькая a») в «*Glas*» – но таким соблазнам следует сопротивляться. Ему не хочется увеличивать количество сносок к «*La carte postale*», как и к *Поминкам по Финнегану*, *Жизнь и приключения Тристама Шенди* или *В поисках утраченного времени*. Отношение между читателем и автором подобных книг во многом зависит от свободы читателя придумывать свои собственные примечания.

причинам здесь же изображен какой-то большой предмет (немного напоминающий скейтборд), торчащий между задом Сократа и стулом, на котором он сидит, – предмет, который Деррида сразу же интерпретирует самым непристойным образом:

«В настоящее время, что касается меня, то я говорю тебе, что вижу, как за спиной у *Сократа* у *Платона* стоит, вижу безумную наглость его члена, вижу как его нескончаемая, несоразмерная эрекция пронизывает, подобно единой идее, голову Париса и стул писца, чтобы затем мягко соскользнуть, еще горячим, под правую ногу Сократа в гармонии или симфонии с движением этого пучка фаллоса [*ce faisseau de phallos*], заостренных концов, перьев, пальцев, ногтей и *grattoirs*, и даже самих письменных приборов, обращенных в том же направлении.»¹⁶

Начиная с этого момента, Деррида все время проделывает всевозможные трюки с философами, оказывающими влияние, создающими вымышленных философов, которые служили бы им марионетками, переворачивающими философов с ног на голову, проникающими в них через зад, оплодотворяющими их так, что они порождают новые идеи и так далее. Все обрастает ассоциациями, и в конечном счете, три имени начинают появляться все чаще – Фрейда (занимавшегося сексуальными инверсиями и перверсиями), Хайдеггера (занимавшегося диалектическими инверсиями и перверсиями) и Фидо (к которому мы вернемся позднее).

В качестве примера того, что Деррида проделывает в «*Envois*», можно рассмотреть, как он перемешивает метафизическую потребность в привилегированном конечном словаре, в общих понятиях, с потребностью иметь детей (эхо сократовского рассуждения о «повивальном искусстве» и «семенах» в «*Теземете*»). В самом начале своей переписки, он говорит своей «любви»: «нас подвело твое желание всеобщего, того, что я называю ребенком».¹⁷ Подобно универсальным общественным истинам (или привилегированным писаниям, или уникальным именам), которые метафизики надеются передать потомству, дети традици-

¹⁶ Ibid, p. 22-23. «Парис» («*Paris*») это аллюзия на Мэтью Парижского (*Matthieu de Paris*), автора астрологической книги, которую изображает картинка на почтовой карточке. Непристойность сцены, которую представляет себе Деррида, противоречит целомудрию, приписываемому Платоном Сократу (его отказ от интимных отношений с Алкивиадом и, может быть, с самим Платоном).

¹⁷ Ibid, p. 28.

онно воспринимались как средство избежать смерти и конечности. Но дети, как и следующее поколение философов, склонны к отце- и матереубийству; факт, который приводит Деррида к следующему: «Не давай жизни и смерти самим определять себе меру».¹⁸ Более того, трудно сказать, кто является родителями ребенка или какой-либо философии. В письме, заявив уже тему детей, Деррида пишет: «Программа этих двух обманщиков [Платона и Сократа], заключается в том, что они, они тоже, хотят от меня ребенка».

Сразу же после этого он, однако, пишет:

«К черту ребенка, единственная вещь, о которой мы только и способны говорить: ребенок, ребенок, ребенок. Невозможное послание между нами. Ребенок – это то, что мы не должны были бы мочь «послать». Он никогда не будет, *не должен был бы* быть знаком, письмом, даже символом. Письмена: мертворожденные дети, которые отсылаются, чтобы больше не слышать их, – именно потому, что дети это прежде всего то, что хочется слышать самостоятельно говорящим. Вот что в конечном итоге говорят эти два старика.»¹⁹

Согласно Деррида, ничто не говорит «само по себе», поскольку ничто не имеет той изначальности – того безотносительного, абсолютного характера, – которой ищут метафизики. Тем не менее, мы не можем препятствовать желанию создать нечто, что говорило бы таким образом. *Если бы было* некое «уникальное имя», или «элементарное слово», или «безусловное условие возможности», это, по Деррида, было бы трагедией: «Ибо тот день, когда появится «прочтение» открытки из Оксфорда, ее единственное и верное прочтение, будет концом истории. Или, наша любовь станет прозой».²⁰ Если справедлива моя мысль о том, что стиль позднего Деррида – это отказ от трансцендентальных искушений раннего периода, тогда мы сможем истолковать его заявление «единственное, на что я никогда не смогу решиться, так это на публикацию чего-нибудь другого, кроме почтовых карточек, го-

¹⁸ Ibid, p. 30.

¹⁹ Ibid, p. 29-30. Ср. этот отрывок с заключительной фразой «*Времени и бытия*», цитированной в предыдущей главе: «Такое уважение (к метафизике) до сих пор господствует даже в стремлении преодолеть метафизику. Поэтому нужно прекратить все эти попытки преодоления и предоставить метафизику самой себе». Представьте себе Хайдеггера, говорящего: «К черту метафизику, единственную вещь, о которой я только и способен говорить».

²⁰ Ibid, p. 127.

ворящих *им*»²¹ как означающее: «Я буду посылать тебе не детей, а только почтовые карточки, не публичную всеобщность, лишь приватные идиосинкразии».²²

Невероятное богатство текстуры «*Envois*» – богатство, достигнутое лишь немногими из современных писателей и никем из современных профессоров философии – прекрасно видно на примере стравливания чувств по отношению к детям с чувствами по отношению к книгам. Такого рода уподобление часто можно обнаружить у Деррида – например, в «*De la Grammatologie*» противоположность между (бесконечным) текстом и (конечной) книгой теперь уподобляется противоположности между любовью ради нее самой и любовью ради детей. У того, кто пишет только почтовые карточки не будет ни гегелевской проблемы, как завершить книгу, ни проблемы Гаше, стремящегося понять, дошел ли он до конца в своем поиске инфраструктур. Но так же не будет ни «результата», ни «вывода». Не будет «развязки» – ничего, что по прочтению «*Envois*» можно было бы из него вынести (любовно прижимая его к груди и баюкая).

Эта редукция публичных изделий к приватным, книг к детям, письма к сексу, мышления к любви, гегелевского желания абсолютного познания к желанию ребенка²³, продолжается, когда Деррида сливает Фрейда с Хайдеггером:

«Вот Фрейд и Хайдеггер, я объединил их в себе как два великих фантома «великой эпохи». Два дедушки, оставшихся в живых. Они не знали друг друга, но благодаря мне образуют пару, и фактически именно поэтому они образуют эту единичную анахронию. Они связаны друг с другом, не читая друг друга и не переписываясь. Я часто говорил тебе об этой ситуации, и именно это мне бы хотелось описать в *Le Legs*: два мыслителя, чьи взоры никогда не встречались и которые говорят одно и то же, хотя не обменялись между собой ни одним словом. Они обращены в одну и ту же сторону.»²⁴

²¹ Ibid., p. 17.

²² Но постоянная озабоченность Деррида парадоксом само-референции, который подразумевается всяким программным заявлением, иллюстрируется на странице 255: «Они никогда не узнают, люблю я или нет почтовую карточку, я – за или против нее».

²³ См. p. 45: «оставшийся ребенок, мертв он или жив, – самая прекрасная и самая живая из всех фантазий, невероятная, как абсолютное знание.»

²⁴ Ibid., p. 206. *Le legs* – это ссылка на «*Legs de Freud*», на одно из эссе, включенное во вторую часть «*La carte postale*», в котором, среди прочего, Деррида рассуждает о детях Фрейда (особенно о Софи и

Что же значит это «одно и то же», о чем говорят Хайдеггер и Фрейд – специалист по Бытию и открыватель грязных секретиков. Обоих можно интерпретировать так, что окажется, что они говорят о множестве одинаковых вещей; таким образом, вопрос, может быть, заключается в том, «почему Деррида полагает, что именно эта пара кладет конец великой эпохе, начавшейся со спаривания Платон-Сократ?» Лучший ответ, который я могу придумать: потому что и Хайдеггер и Фрейд стремились присоединить значение к фонемам и графемам, к формам и звукам слов. И во фрейдовском объяснении подсознательного происхождения шуток, и в хайдеггеровских (по большей части надуманных) этимологиях, мы сталкиваемся с одинаковой внимательностью к тому, что почти во всех книгах той *grande époque* расценивалось

Эрнсте); название представляет собой англо-французский каламбур, передающий двусмысленность, которая существовала между детьми Фрейда и его книгами. Под «великой эпохой» (*La grande époque*) имеется ввиду та «великая эпоха (чья технология отмечена бумагой, ручкой, конвертом, субъектом как индивидуальным адресатом и так далее) и которая идет, скажем, от Сократа к Фрейду и Хайдеггеру» (*ibid.*). На языке раннего Деррида – это эпоха «книги» (в противоположность сначала тексту, а затем – почтовой карточке). Эпоха, которую Хайдеггер определил как эпоху «западной метафизики» – «логоцентрическую» эпоху, сосредоточенную на поиске того, что Гуссерль назвал «*epoche*»: схватывание сущности через деконтекстуализацию. «Говорят одно и то же» – ироническая отсылка к хайдеггеровскому употреблению этого выражения. На почтовой карточке Платон и Сократ обращены в одну сторону, и их взгляды не встречаются. По поводу дедушек, ср. р. 68, где Деррида описывает Сократа (на почтовой карточке) «молодым, как говорится во [втором] Письме [Платона], гораздо моложе Платона, более привлекательным и более высоким, его взрослым сыном, его дедушкой или большим внуком, его *grandson*.» В этом отрывке Деррида говорит: «Именно S [субъект диалогов Платона, то есть Сократ] написал все», что писал Платон, утверждение, отсылающее к тому факту, что «мечта Платона» была «заставить Сократа писать», заставить его писать то, что он хочет, свою последнюю волю, *his will* ... тем самым превращаясь в Сократа и в его отца и, поэтому, в своего собственного дедушку» (р. 59). Но это также ссыла на Второе Письмо Платона, где он говорит: «Собственных работ Платона нет и не будет. То, что мы называем его работами, – это все Сократ, когда он был молодым и красивым».

Пространность этой сноски (безжалостно урезанной) объясняется стремлением дать представление тем, кто незнаком с «*Envois*», о том, что я имею в виду под «богатством текстуры» – богатством, возможным во многом благодаря принятию всерьез, наряду с шумами и знаками, «простых ассоциаций». Почти каждая шестая строка в «*Envois*» может претендовать на сноску равную этой.

как несущественное – с внимательностью к «материальным» и «акцидентальным» характеристикам знаков и шумов, используемым людьми ради того, чтобы получить то, что им хочется. Если в этом ответе есть хоть доля истины, тогда постоянное обращение к каламбурам, созвучиям, графическим шуткам в поздний период работы Деррида, и будет именно тем, чего стоит ожидать от того, кто решил «посылать только почтовые карточки». Ибо единственный путь ускользнуть от проблемы, как завершить книгу, избежать само-референциальной критики за то, что сам делаешь то же самое, в чем обвиняешь других, – это перенести центр тяжести с собственного письма на эти «материальные» характеристики, на то, что до сих пор рассматривалось как маргинальное. Эти ассоциации необходимым образом приватны; ибо как только они станут публичными, они найдут место в словарях и энциклопедиях.²⁵

Все это подводит меня к другой паре: «Фидо» (Фидо. Отсылки к ней так же часты в «*Envois*», как и на пару Фрейд-Хайдеггер. «Фидо» – это имя собаки Фидо, также как «“Фидо”» – это имя имени этой собаки. (Заметим, что новые имена, но не новые собаки, могут быть созданы за время, которое требуется, чтобы поставить кавычки.) Оксфордские философы (например, Р. Г. Ноуэлл-Смитт, Гилберт Райл) окрестили идею о том, что «все слова суть имена», «теорией значения “Фидо” Фидо». Эта теория часто связывается (среди прочих, Остином) с Платоном. Это противоречит взгляду, связываемому с Соссюром и Витгенштейном, что слова получают свое значение не просто в силу своей связи с референтами (если такие имеются), но благодаря отношению их употребления к употреблению других слов. (Вы можете при помощи некоторой инсценировки научиться употреблению «Фидо» у кого-то, кто указывает пальцем на Фидо и говорит «Это – Фидо», но невозможно научиться употреблению ни слова «добро» с помощью смутного припоминания его Формы и обозначения этого воспоминания этим словом, ни слова «Я» посредством обозначения одной из своих специфических черт.)

Второй случай, когда «Фидо» Фидо появляется в «*Envois*», – это бесконечные постскрипты множества почтовых карточек о «дефектной паре (*pair*) ужасных дедушек ... паре (*couple*) Платон/Сократ, делимой и нераздельной, об их нескончаемой партитуре, контракте, который связывает нас с ними на веки вечные». Здесь Деррида говорит:

²⁵ Например, ассоциации между «Гегель» и «гегельянец», или «Гегель» и «Дух» являются публичными. Ассоциация же Деррида между «*Hegel*» и «*aigle*» (орел) является приватной.

«Это проблема «Фидо» - Фидо» (знаешь, Райл, Рассел и т.д.), и вопрос о том, зову ли я собаку, или же произношу имя, которое она носит, использую ли я это имя или именую ее имя. Я обожаю эти теоретизирования, оксфордские по преимуществу, их необычайную и необходимую тонкость так же, как и их невозможную изобретательность, *psychoanalytically speaking*; они ведь всегда будут доверять закону кавычек»²⁶

Отличие между «Фидо» и Фидо часто используется, чтобы проиллюстрировать различие Рассела между «упоминанием» слова (чтобы сказать, например, что в этом слове четыре буквы) и его «употреблением» (например, чтобы позвать собаку). Это различие помогает нам отделить «сущностное» значение, или употребление, или функцию «Фидо» от «акцидентальных» характеристик этого имени (например, что, будучи меткой или шумом, оно напоминает латинский глагол *fidere* и, таким образом, — верность, и таким образом, такие литературные персонажи как верный пес Верный Пес, принадлежащий Дадлей Дорит, и так далее, и тому подобное.)²⁷ Несколько лет назад Джон Сёрль, «верный закону кавычек», упрекнул Деррида в пренебрежении этим различием при разборе работы Остина.²⁸ В своем ответе Деррида высказал сомнения в полезности и возможности самого такого различия — сомнения, которые раздражающим образом не относились к обвинениям Сёрля. Ибо Сёрль писал: «Если Вы играете по правилам языковой игры Остина, если Вы уважаете его мотивы и намерения, тогда Ваша критика не работает. Если же, с другой стороны, Вы чувствуете себя в праве читать его, как Вам вздумается, если Вы рассматриваете его, например, психо-

²⁶ Ibid, p. 108.

²⁷ См. pp. 260-261: «Ах да, Фидо, я предан тебе, как собака. Почему 'Райл' выбрал это имя? Потому ли, что о собаке говорят, что она *отвечает* своему имени, имени Фидо, например? Потому ли, что собака — это образ верности и более, чем кто-нибудь другой отвечает своему имени, особенно если это Фидо? ... Почему Райл выбрал собачье имя, Фидо? Я только что долго говорил с Пьером, и он мне просвистел: 'для того, чтобы пример был покорным'. Заметьте, как в этом отрывке Деррида пренебрегает различием между употреблением и произношением. Примите во внимание также соседний абзац об англо-саксонских философах: «Но всегда наступает момент, когда я вижу их ярость, вздымающуюся в едином порыве, их единодушное сопротивление: 'но кавычки — это не для собак! [*les guillemets, c'est pas pour les chiens!*] равно как и теории, значения, референции, языка! ' *Mais si, mais si.*»

²⁸ См. Searle, «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida,» *Glyph* 1 (1977): 198-208.

аналитически, тогда Вы не можете утверждать, что *критикуете* его; Вы просто используете его как персонаж своих фантазий, давая волю цепи ассоциаций, не имеющих отношения к проекту Остина».

В своем ответе Сёрлю²⁹ Деррида систематически избегает этой дилеммы. Однако почему он просто не пошел по второму пути, который предлагала эта дилемма? Почему его ответ Сёрлю был вдвое более фантастичным и ассоциативным, чем собственно критика Остина, хотя и полным прямым заверением в искренности и серьезности? По-видимому, по той же самой причине, по которой он сопротивлялся бы вопросам типа вопроса Гаше: «Должно ли *'Envois'* рассматриваться как философское или же скорее как литературное и игровое произведение?» Я понимаю это так, что Деррида не хочет и пальцем пошевелить в пределах языковой игры, которая проводит отличие между фантазией и аргументом, философией и литературой, серьезным и игровым письмом – языковой игры *la grande époque*. Он не собирается играть по правилам игры чьего бы то ни было конечного словаря.

Он отказывается от этого не потому, что он «иррационален» или «потерялся в фантазиях» или не в состоянии понять, о чем ведут речь Остин и Сёрль, а потому, что он пытается создать себя, создавая свою собственную языковую игру, не хочет родить еще одного ребенка от Сократа, быть еще одним примечанием к Платону. Он пытается вести такую игру, которая бы перечеркнула различие между рациональным и иррациональным. Но как профессор философии, он беспокоится о том, как справиться с этой ситуацией.³⁰ Допрашивать Пруста о том, как следует читать его роман, как социальную историю или же как исследование одной навязчивой сексуальной идеи, или же спрашивать Йейтса действительно ли он *верит* во все эти разглагольствования о фазах луны, – было бы просто нелепо, тогда как традиционно предполагается, что философы должны отвечать на вопросы такого рода. Если вы поэт или новеллист, вы можете ускользнуть от целого ряда неприятных вопросов благодаря ореолу таинственности, который всегда окружает «творческого художника». Но предполагается, что профессора философии должны быть сделаны из материала покрепче, должны открыто выставлять себя.

²⁹ Derrida, «Limited Inc,» *Glyph 2* (1977): 162-254.

³⁰ Я подозреваю, что если бы Деррида был богатым беллетристом, который дебютировал в поэзии и художественной литературе, а затем переключился на философию, и которому никогда не было бы нужно зарабатывать себе на жизнь преподавая, его коллеги вряд ли устроили бы ему такую тяжелую жизнь.

Этот ореол окружает писателей, не связанных какой-нибудь специальной дисциплиной, от которых вследствие этого не ожидается игры по уже известным правилам.³¹ Я настаиваю на том, что мы окружаем Деррида таким нимбом, поскольку признаем, что его целью является та же автономия, к которой стремились Пруст и Йейтс. Преимущество такого подхода заключается в том, что нам не нужно будет тогда разбирать его работу согласно меркам, предложенным кем-то, вместо этого мы сможем расслабиться и получить от нее удовольствие – посмотреть, какого рода поддержку или пример она может нам предложить, соприкасается ли она с нашими собственными стремлениями к автономии. Если Платон и Хайдеггер не произвели на нас впечатления, то очень вероятно, что эта работа вообще будет для нас бесполезна, в противном же случае она может оказаться решающей. Мало начитанный в философии немного получит от «*Envois*», но для определенного небольшого круга она может оказаться очень важной.

Принятие этого предположения означает отказ от заявлений типа Гаше и Каллера, что Деррида ничего не показал и никого не опроверг (например, Остина). Это также означает отказ от мысли, что Деррида разработал «метод деконструкции», который «точно» показывает, как «вышестоящее» понятие в парных оппозициях (таких, как форма-материя, присутствие-отсутствие, единство-множественность, хозяин-раб, французский-американский, «Фидо» (Фидо) «деконструирует само себя». Понятия ничего не убивают, даже самих себя, люди убивают понятия. Гегель хорошо поработал, прежде чем изобрести диалектические инверсии, которые, как он хотел представить дело, он наблюдал, а не произвел. Много тяжелого труда требует создание таких эффектов, как «присутствие – всегда только отдельный случай отсутствия» или «употребление – не что иное как особый случай упоминания».³² Для таких реконтекстуализаций нет никаких по-

³¹ Как говорит Джонатан Каллер: «Идея дисциплины – это идея исследования, в котором письмо могло бы завершиться» (*On Deconstruction* [Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982], p. 90). Писатель, гордящийся той легкостью, с какой он продуцирует несвязности, не стремится внести никакого вклада в некую дисциплину, но это и не значит, что он недисциплинирован. Приватная дисциплина – это не дисциплина, в каллеровском «публичном» смысле слова, она, однако, предполагает ничуть не меньше тяжелой и изнурительной работы.

³² Последний пример – Каллера. Он говорит: «Деррида абсолютно прав, утверждая, что употребление/упоминание является в конечном счете такой же иерархией, как серьезное/несерьезное и речь/письмо. Все они стремятся контролировать язык, характеризуя различ-

мех, кроме нехватки изобретательности, здесь не применяется никакой *метод*, если под методом понимать процедуру, которой можно научиться благодаря отсылке к правилам.³³ Деконструкция – это не новая процедура, ставшая возможной благодаря недавним философским открытиям. Реконтекстуализация вообще и опрокидывание иерархий в частности практиковались уже давно. Сократ реконтекстуализировал Гомера, Августин – языческие добродетели, Гегель – Сократа и Августина, чтобы сделать из них одинаково снятых (*aufgehoben*) предшественников; Пруст реконтекстуализировал (снова и снова) всех, кто ему встречался; Деррида реконтекстуализирует (снова и снова) Гегеля, Остина, Сёрля и всех, кого он читает.

Но если это всего лишь все та же диалектическая инверсия, почему же тогда она кажется такой шокирующе иной, когда она проделывается Деррида? Просто потому, что Деррида использует «акцидентальные» материальные характеристики слов, тогда как Гегель, хотя и отказывался придерживаться правила, согласно которому отношение «противоречия» может быть только между предложениями, но не понятиями, все же придерживался правила, что нельзя придавать никакого веса звучанию и формам слов.³⁴ Если говорить об отношении Деррида ко всем этим правилам, то он конечно согласен, что, если вы хотите дискутировать с другими, то нужно этим правилам следовать, но ведь с философами можно не только дискутировать, но и делать еще что-нибудь.³⁵ Эти правила делают возможным аргументативный дис-

ные аспекты его повторяемости как паразитические и производные. Деконструктивное прочтение продемонстрировало бы, что эта иерархия должна быть перевернута, и что *употребление* есть особый случай *произношения*» (*On Deconstruction*, p. 120 n).

³³ Деконструкции текста учатся так же, как учатся опознавать сексуальную образность, буржуазную идеологию или семь видов неясностей в текстах; это все равно, что учиться ездить на велосипеде или играть на флейте. У одних к этому дар, другие всегда будут делать это неловко – но «философские открытия» о природе языка, например, не могут этому ни помочь, ни помешать, как и открытие природы энергии – езде на велосипеде.

³⁴ В свое время «Фенаменология» тоже была достаточно шокирующе автономной – до тех пор, пока не Гегель стал великим мертвым философом. Гегель тоже имел приверженцев (например, Энгельс и Ленин), которые верили, что он открыл «метод», также как Каллер и другие верят, что его открыл и Деррида.

³⁵ Рассмотрим другой ответ Деррида Сёрлю: «Да уж, конечно, ничего нельзя сказать против *законов*, управляющих этой проблематикой [употребления и упоминания], если не поднимать вопрос о законе, законе в подлинном смысле слова, касающемся той пары, которую

курс, но Деррида - то отвечает на вопрос: «А что случится, если мы их проигнорируем?» Его ответ дается *ambulando*, когда Деррида пишет той прозой, которую мы находим в *Glas* или в «*Envois*» — где, двигаясь от строки к строке, никогда нельзя сказать, нужно ли уделять внимание «символическим» или «материальным» характеристикам употребляемых слов. В процессе чтения *Glas* и «*Envois*» быстро утрачивается интерес к вопросу: «Следует ли рассматривать эту вещь как означающее или как знак?» Ибо различие между употреблением и упоминанием только мешает чтению такого рода текстов.³⁶

В чем же преимущества такого письма? Если искать аргументов, богатых выводами, тогда никаких преимуществ нет. Как я уже говорил, из опыта такого чтения нельзя извлечь ничего пропозиционального, не более, чем из работ позднего Хайдеггера. Следует ли подходить к тексту подобного рода скорее с «литературными», чем «философскими» мерками? Нет, ведь как в случае с «*Феноменологией духа*», «*В поисках утраченного времени*» и «*Поминках по Финнегану*» не существует заранее установленного критерия того или другого рода. Чем оригинальнее книга или тип письма, тем более она беспрецедентна, тем меньше у нас шансов подойти к ней с какими-нибудь критериями или отнести ее к какому-нибудь жанру. Нужно посмотреть, сумеем ли мы извлечь из нее пользу. И если сумеем, то у нас будет достаточно времени, чтобы раздвинуть границы того или другого жанра, достаточно, чтобы проскользнуть в него, чтобы выработать критерии, в соответствии с которыми такое письмо было бы достойно, чтобы его изобрели. Только метафизики думают, что жанры и критерии, имеющиеся у нас сегодня, исчерпывают поле возможного. Ироники же продолжают его расширять.

И все же, чем объясняется склонность говорить, что «*Envois*» считается «философией», хотя там нет ничего, что можно было бы назвать философской теорией? Да просто тем, что привыкшие читать философскую литературу могли бы получить от нее удовольствия. Можно ли сказать, что философия является одним из

мы называем кавычками. Я говорю (им и тебе, моя любимая), это мое тело, за работу, любите меня, анализируйте тот корпус, который я предлагаю вам, разворачиваю здесь на ложе бумаги, сортируйте кавычки между волосами, пальцами, и если вы меня достаточно любите, вы сообщите мне новости. А потом вы меня похороните, чтобы я спал спокойно. Вы забудете меня и мое имя» (*Ibid.*, p. 209).

³⁶ См. p. 201: «Ни ты, ни они никогда не узнаете, употребляю ли я имя, чтобы сказать *Сократ* это я, или 'Socrat' имеет шесть букв. Поэтому перевод никогда не будет возможен».

ее мотивов и одной из ее тем? Едва ли. Лучше сказать, что она рассматривает *философов* – отдельных философов – среди своих мотивов и тем. Чем дальше, тем больше Деррида интересуют не доктрины Платона или Хайдеггера, но сами эти люди.³⁷ Если поводом иронического теоретизирования от Гегеля до Хайдеггера было метафизическое теоретизирование, то ранние работы Деррида были о самом ироническом теоретизировании. Если их работам грозила опасность снова превратиться в метафизику, то его работам грозила опасность превратиться не в метафизику, но, по крайней мере, снова в теоретизирование. Его работам позднего периода удалось избежать этой опасности отчасти потому, что они были о теоретизирующих. Возвращаясь к противопоставлению, которое я наметил в пятой главе, Деррида становится все менее похожим на Ницше, и все более на Пруста. Его все менее заботит возвышенное и невыразимое, и все более – прекрасное, может быть даже фантастическое переустройство того, что он помнит.

Я говорил в пятой главе, что Пруст реагировал не на общие идеи, а на людей, которых он знал ребенком (например, бабушку) или же тех, кого ему довелось встретить позднее (например, Шарль Хаас, мадам Грефюль, Робер де Монтестье). Так же и Деррида, он реагирует на дедушек и домоправительниц, которые баюкали профессоров философии (например, Платон и Сократ, Виндельбанд и Виламовиц), а так же на тех, с кем он столкнулся в ходе своей карьеры (например, Остин, Мэтью Парижский, Сёрль, Райл, Фидо).³⁸ Как я говорил, успех Пруста заключался в том, что

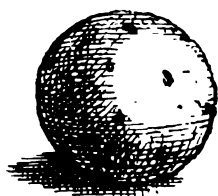
³⁷ «У Мартина [Хайдеггера] лицо старого алжирского еврея» (р. 204); «*Le Geviert* [(нем.) – четырехугольник, прямоугольник, четверица, четверня]) также, самая лучшая почтовая карточка, которую Мартин послал из Фрайбурга» (р. 75).

³⁸ Фидо – это не совсем личность, не совсем собака и даже не совсем имя. К концу «*Envois*» Фидо, тем не менее, становится довольно знакомым читателю. См., например, р. 141: «Вновь обретенные наши друзья. Фидо и Фидо ни с того ни с сего выглядит [paraot] очень веселым, уже почти целую неделю». И вновь на р. 124: «лаская другими руками, среди других вещей и других слов нашего прилагаемого друга [*notre ami ci-joint*], я хочу сказать 'Фидо' и Фидо». (Вероятно употребление единственного числа там, где ожидается множественное, вызвано желанием Деррида затуманить традиционное различие). Или опять на р. 47: «Я принес, а потом еще заказал весь запас их [почтовых карточек, изображающих Сократа и Платона], теперь у меня на столе лежит две стопки. Сегодня утром это два верных пса, Фидо и Фидо, два переодетых ребенка, два усталых гребца». Или р. 193: «Например (я говорю это, чтобы успокоить тебя: они будут верить, что нас двое, что есть ты и я, что мы граждански и сексуально

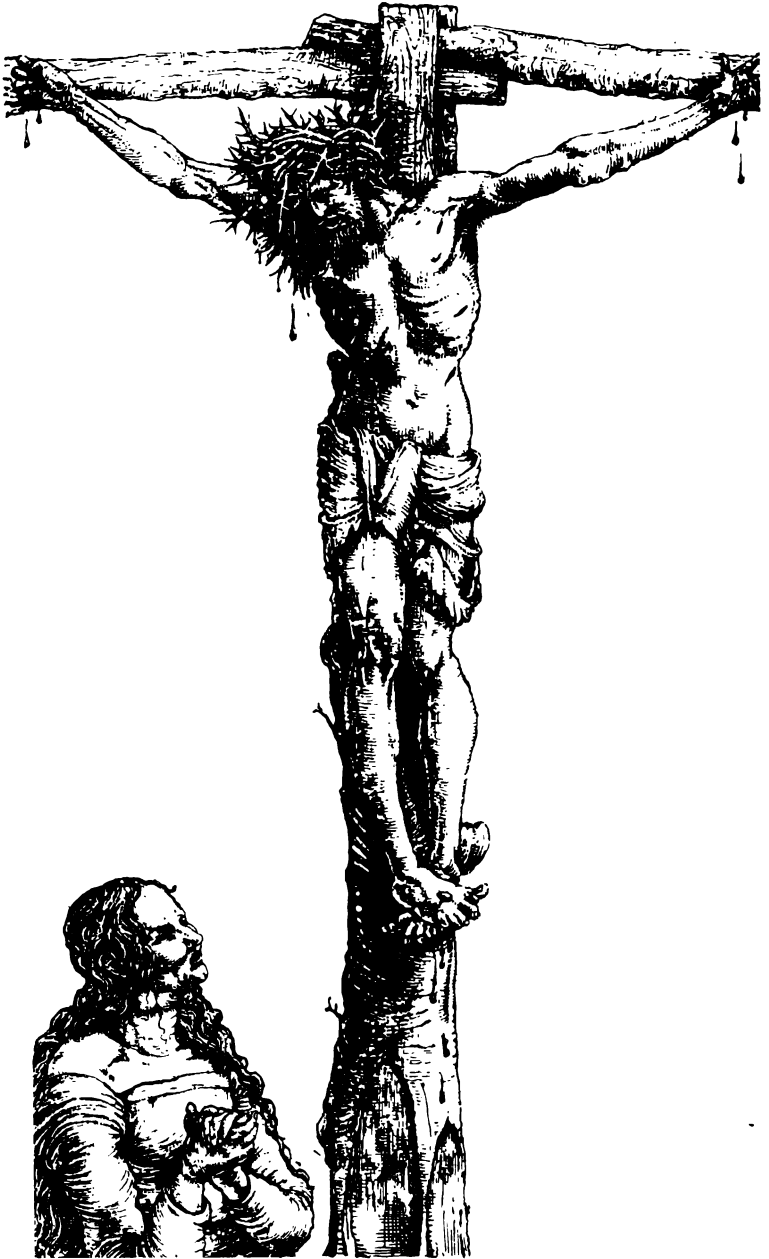
ему удалось написать книгу, которая не поддавалась никаким из тех определений, которые прилагались к нему (или, которые, как он вообразил, могли бы быть приложены к нему) авторитетами его окружения. Пруст написал книгу нового жанра; никто еще никогда не *думал* о чем-либо подобном его «*В поисках утраченного времени*». Сегодня, конечно, мы все об этом думаем – или, по крайней мере, все те, кто хочет написать *Bildungsroman*, не могут пройти мимо Пруста, как и те, которые хотят писать лирическую поэзию на английском, не могут пройти мимо Китса.

Итак: я утверждаю, что Деррида, написав «*Envois*», создал новый жанр книги, который раньше был невысказанным. Он сделал для истории философии то же, что Пруст – для истории своей жизни: он разыграл все авторитеты, все описания самого себя, которые, как можно было бы представить, они приложили бы к нему, разыграл так, что само понятие «авторитета» потеряло смысл по отношению к этой работе. Он достиг автономии тем же способом, как и Пруст: ни «*В поисках утраченного времени*», ни «*Envois*» не вмещается ни в одну концептуальную схему, уже применявшуюся для оценки романов или философских произведений. Он избежал хайдеггеровской ностальгии так же, как Пруст избежал ностальгии сентиментальной: непрерывным реконтекстуализированием всего, что приносит память. И он, и Пруст расширили границы возможного.

идентифицируемы, до той поры, пока однажды они не проснутся), в наших языках, мне, Фидо, не хватает пола [*manque de sex*]. И, наконец, см. p. 125: «Баста, как говорит Фидо, хватит об этом».



ЖЕСТОКОСТЬ
И СОЛИДАРНОСТЬ



ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ЖЕСТОКОСТЬ И СОЛИДАРНОСТЬ

7

Касбимский парикмахер: Набоков о жестокости

То различие между публичным и частным, которое я развивал на протяжении второй части, предполагает, что мы отличаем книги, помогающие стать автономным, от книг, помогающих быть менее жестоким. Первая разновидность книг относится к «слепому отпечатку», идиосинкразическим случайностям, производящим идиосинкразические фантазии. Это фантазии, которые перерабатываются в течение всей жизни теми, кто стремится к автономии, кто надеется проследить истоки этого слепого отпечатка и, таким образом, говоря словами Ницше, стать теми, кто они есть. Вторая разновидность книг относится к нашим отношениям с другими, они помогают нам обратить внимание на воздействия наших поступков на других людей. Это те книги, которые связаны с либеральной надеждой и вопросом, как согласовать частную иронию с этой надеждой.

Книги, помогающие нам быть менее жестокими, условно можно разделить на 1) те, которые помогают нам увидеть воздействия на других социальных практик и институтов и 2) те, которые помогают нам увидеть воздействие на других наших частных идиосинкразий. Книги первого рода обычно о рабстве, бедности, предрассудках. К ним относятся и *«Положение рабочего класса в Англии»*, и скандальные газетные репортажи, и отчеты государственных комиссий, а также и такие романы, как *«Хижина дяди Тома»*, *«Отверженные»*, *«Сестра Керри»*, *«The Well of Loneliness»* и *«Black Boy»*. Такие книги помогают нам распознать, как принятые нами на веру социальные практики, делают нас жестокими.

Книги второго рода – те, которые я собираюсь рассмотреть в этой главе – о том, каким образом определенный тип людей проявляет свою жестокость по отношению к другому определенному типу людей. Здесь иногда могут помочь работы по психологии, но все же наиболее полезными оказываются произведения художественной литературы, в которых показывается слепота

пота одних к боли других. Так например, идентифицируя себя с мистером Кэзобэном из «*Middlemarch*» или с мисс Джеллиби из «*Bleak House*», мы можем начать обращать внимание на то, что делаем мы сами. Такие книги в частности показывают, как наши стремления к автономии, наши приватные навязчивые идеи по поводу достижения определенного рода совершенства, могут заставить нас забыть о боли и унижении, которые мы причиняем. В этих книгах драматизируется противоречие между долгом по отношению к себе и долгом по отношению к другим.

Книги о том, как избежать общественной или индивидуальной жестокости часто противопоставляются, как книги с «моральным посланием», книгам, цели которых, напротив, «эстетические». Те, кто проводит это различие между моральным и эстетическим, и отдает предпочтение моральному, обычно также отличают сущностную человеческую характеристику – совесть, от второстепенной способности – «эстетического вкуса». Различение такого рода часто делают и те, кто отдает приоритет «эстетическому». Но они считают центром человеческой самости ироническое желание автономии, совершенства такого рода, которое не имеет ничего общего с отношением к другим людям. Эта ницшеанская позиция возвеличивает фигуру «художника», тогда как первая позиция возвеличивает тех, кто «живет для других». Эстетическая позиция исходит из того, что задача человеческого общества заключается не во всеобщем счастье, но в предоставлении возможности для особо одаренных – для тех, кто стремится к автономии – достичь своей цели.

Согласно высказанному во второй главе взгляду на самость, мы рассматриваем и «совесть» и «вкус», как пучок идиосинкразических убеждений и желаний, а не как «способности», обладающие определенным предметом. Таким образом, противопоставление морального эстетическому будет для нас практически бесполезным.¹ Это различие традиционное используемое «моралистами» и «эстетиками», лишь затемняет другое различие, которое я хочу провести: между склонностью к автономии и склонностью к жестокости. Традиционное представление о самости как о разделенной на познавательный поиск истинного убеждения, на моральный поиск правильного поступка и на эстетический по-

¹ В частности, мы не собираемся утверждать, что художник должен быть врагом традиционной морали. Ницше так и не смог освободиться от кантианского ассоциирования «искусства» и «эстетического», поэтому он остался слеп к возможности *либерального* иронизма – слепота, иногда свойственная Бернарду Шоу.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ЖЕСТОКОСТЬ И СОЛИДАРНОСТЬ

иск красоты (или «адекватного выражения чувств») не оставляет места ни для иронии, ни для стремления к автономии.²

Если мы отбросим это традиционное представление, то мы перестанем задаваться такими вопросами, как «Нацелена ли эта книга на истину или красоту? На чьей она стороне: правильного поведения или удовольствия?» и вместо этого спросим «Каким целям служит эта книга?» Наша первая, предельно широкая классификация цели будет строиться вокруг двух различий. Первое – различие между набором целей, стабильных в настоящий момент в пределах определенного, стабильного, известного конечного словаря, и задачей выработки *нового* конечного словаря. Применение этого критерия к книгам, разделяет эти книги на две группы: те, об успехе которых можно судить на основе привычных критериев, и те, о которых – нельзя. Последние, хотя и представляют очень незначительную часть по сравнению с первыми, все же включают в себя самые важные из книг – те, которые на протяжении длительного времени вызывали разногласия во мнениях.

Второе различие подразделяет этот последний класс книг на те, которые нацелены на выработку нового *приватного* конечного словаря, и те, которые нацелены на выработку нового *публичного* конечного словаря. Первый словарь должен ответить на вопросы: «Чем я буду?», «Чем я могу стать?», «Чем я был?». Второй словарь должен ответить на вопрос: «На какого рода вещи, касающиеся какого рода людей, я должен обратить внимание?» Тот, кого в четвертой главе я назвал «либеральным ироником», нуждается в обоих словарях. Лишь для небольшого числа из них – хри-

² Это кантовско-веберовское представление о трех автономных сферах имеет центральное значение для Хабермаса, особенно для таких его работ как *Theorie des kommunikativen Handelns* и *Philosophischen Diskurs der Moderne*. Я думаю, что Хабермас прав, делая акцент на том, что разделенность и автономность трех сфер «культурэкспертов» – грубо говоря, науки, юриспруденции и литературной критики – служили целям либерального общества (например, предохраняя ее от превращения в лысенковское или ждановское). Но я считаю, что внимание к тому, чему служило это разделение, приводит его к слишком поверхностному взгляду на соотношение между литературой и моралью – как общественной, так и индивидуальной моралью. Классификация Хабермаса ведет его к пониманию литературы как «адекватного выражения чувства», а литературной критики – как «суждения о вкусе». На самом деле, эти понятия не могут вершить суда справедливости над той ролью, которую сыграли, в частности, романы в реформе социальных институтов, в нравственном образовании молодежи и в формировании интеллектуалом образа самого себя.

стиан (и других), для которых поиск личного совершенства связан с проектом жизни для других – эти две разновидности вопросов также нераздельны. Но для значительного большинства это не так.

Либеральный ироник может подойти вплотную к реконструкции стандартного различения между моральным и эстетическим, как оно применяется к книгам, если он отделяет книги, которые дают новый стимул к действию (включая *все* виды книг, здесь упоминавшиеся), от книг просто для отдохновения души. Если первые (иногда прямо, а иногда лишь намеком) предлагают, что надо изменить свою жизнь (в большом или малом), то вторые – не поднимают этого вопроса; они погружают нас в мир, где никто не бросает нам вызова.³ Одним из прискорбных следствий популярности различения морального и эстетического является смешение поиска автономии с потребностью в отдыхе и удовольствии. Такое смешение легко делается не ирониками, а теми, кто совершенно не понимает, что значит быть ироником, кто никогда не усомнился в конечном словаре, который ими используется. Эти люди – метафизики – допускают, что книги, предлагающие средств для достижения тех конечных целей, которые

³ Граница между теми книгами, которые стимулируют, и теми, которые расслабляют, очевидным образом зависит от самих людей. Разные люди проживают различные жизни, различные ситуации являются для них вызовом, им требуется отдых от различных проектов. Таким образом, любая попытка перерасположить книги на полках в наших библиотеках в соответствии с этим различием всегда будет зависеть от того, что является для нас центральным. Конечно, очевидно, что пытаюсь это сделать, мы не поставим на разные полки книги «*Les damnés de la terre*» Фанона и «*Prelude*» Водсворта, как и «*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*» и «*Middlemarch*», или «*The Education of Henry Adams*» и «*King Lear*», или «*Genealogie der Moral*» и «*Новый Завет*», или хайдеггеровское «*Brief über den Humanismus*» и поэмы Бодлера. Итак, это различие между расслабляющими и стимулирующими книгами не параллельно традиционному различению между познавательными и непознавательными, моральными и эстетическими, «литературой» и нелитературой. Оно не соответствует также стандартным различениям форм и жанров.

Тем не менее, для большинства людей это различие проводит черту между *всеми* упоминавшимися здесь книгами, и «*Zuleika Dobson*» Бирбома, «*Murder on Orient Express*» Агаты Кристи, «*Old Possum's Book of Practical Cats*» Элиота, «*History of Crusades*» Рансимана, «*Idylls of the King*» Теннисона, «*Memoirs*» Сен-Симона, «*Thunderball*» Флемминга, «*Essays*» Маколея, «*Carry on Jeeves!*» Войдхауза, «*Urn-Burial*» Сэра Томаса Брауна и произведениями невзыскательной порнографии. Такие книги отвечают фантазиям читателей, не предполагая, что с этими фантазиями или с людьми, их имеющими, что-то не так.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ЖЕСТОКОСТЬ И СОЛИДАРНОСТЬ

обычно формулируются в данном словаре, должны быть если не внеморальными и бесполезными, то уж наверняка отвечающими только приватным проектам. Но всегда единственным приватным проектом, доступным их взору, предстает погоня за удовольствием. По их мнению, если книга содержит такого рода удовольствие, то она уже не может быть серьезной философской работой, не может нести «морального послания». Единственная связь между произведением художественной литературы и моральностью, которую они усматривают, – это «вдохновляющая» связь; такие произведения напоминают о долге и дают мужество его исполнить. Такое недопонимание иронии является единственной причиной, почему так трудно объяснить либеральному метафизику, что некоторые авторы, доставляющие наслаждение небольшой группе читателей, понимающие их аллюзии, и не имеющие никакого отношения к либеральной надежде, – например Ницше и Деррида – могли, тем не менее, быть доминирующими фигурами, способными изменить направление философской мысли. Так же трудно убедить либерального метафизика в ценности книг, помогающих нам избежать жестокости, но не предостережением против социальной несправедливости, а предостережением против склонности к жестокости, содержащейся в поисках автономии.

В этой и следующей главах я буду говорить о книгах такого рода. Владимир Набоков и Джордж Оруэлл имели разные дарования, их представление о самих себе также отличалось. Но, как я постараюсь показать, то, к чему они пришли, было во многом схожим. Оба предостерегают либерального иронического интеллектуала от искушений быть жестокими. Оба драматизируют напряженность между приватной иронией и либеральной надеждой.

В следующем отрывке Набоков помогает нам стереть различие, на которое я хочу указать:

« ... “Лолита” вовсе не буксир, тащащий за собой барку морали. Для меня рассказ или роман существует, только поскольку он доставляет мне то, что попросту назову эстетическим наслаждением, а это, в свой черед, я понимаю, как особое состояние, при котором чувствуешь себя – как-то, где-то, чем-то – связанным с другими формами бытия, где искусство (т. е. любознательность, нежность, доброта, стройность, восторг) есть норма. Все остальное, это либо журналистическая дребедень, либо, так сказать, Литература Больших Идей, которая, впрочем, часто ничем не отличается от дребедени обычной, но зато подается в виде громадных гипсовых кубов, которые со всеми предосто-

рожностями переносятся из века в век, пока не явится смельчак с молотком и хорошенько не трахнет по Бальзаку, Горькому и Манну».⁴

Оруэлл стер эти же различия, когда, прибегнув к редкому для него употреблению напыщенных слов в работе «Границы между искусством и пропагандой», он написал именно то, что вызывало у Набокова отвращение:

«Нельзя обнаружить чисто эстетического интереса в болезни, от которой умираешь; нельзя беспристрастно думать о том, кто собирается перерезать вам горло. В мире, где фашизм и социализм боролись друг с другом, любой мыслящий человек должен был принять чью-либо сторону. ... Этот период примерно в десять лет, когда литература и даже поэзия была связана с памфлетом, сыграл важную роль для литературной критики, поскольку разрушилось иллюзорное представление о чистом эстетизме. ... Оно разоблачило искусство ради самого искусства».⁵

В этом отрывке совмещены два неверно поставленных вопроса, которые, как справедливо полагал Набоков, не имеют между собой ничего общего. Первый – это вопрос о том, когда следует отдать часть времени отведенного на приватные проекты, на то, чтобы противостоять опасностям общества. Этот вопрос бессмысленен, ибо ни у кого никогда не будет *общего* ответа на него – хотя, как это случается, Оруэлл и Набоков смогли таки прийти к согласию в одном пункте: оба неудачно пытались записаться в армию, чтобы сражаться с нацистами. Второй вопрос: «Искусство – ради искусства?» Это – в равной мере плохо поставленный вопрос. Он колеблется между вопросом «Обладает ли эстетическое наслаждение внутренним благом?» и вопросом «Является ли эстетическое наслаждение подлинной целью писателя?» Если вопрос ставится в первом значении, тогда ответом будет очевидно и тривиально: «да». Но если вопрос ставится во втором, гораздо менее тривиальном значении, тогда нам нужно его отбросить. Не существует того, что мы могли бы назвать «писатель», и нет никаких оснований полагать, что все пишущие книги, должны иметь одни и те же цели, и, что к ним нужно подходить с одними и теми же мерками.

⁴ Владимир Набоков, *О книге озаглавленной «Лолита»* (Предисловие к американскому изданию 1958-го года), в: *«Лолита»*, Нью-Йорк: Phaedra Publishers, 1967, с. 293. В дальнейшем, там, где будет очевидно, что цитируется эта книга, будут указываться только страницы.

⁵ George Orwell, *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell* (Harmondsworth: Penguin, 1968), vol. 2, p. 152.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ЖЕСТОКОСТЬ И СОЛИДАРНОСТЬ

Если мы окончательно откажемся от вопросов о «цели писателя» или «сущности литературы», а также от представления, что литературная критика должна серьезно относиться к таким никчемным темам, тогда мы сможем примирить Оруэлла и Набокова так же, как я хотел бы примирить Дьюи и Хайдеггера. Стремление к приватному совершенству – вполне приемлемая цель для некоторых авторов – Платона, Хайдеггера, Пруста и Набокова, для тех, кто разделяет определенные дарования. Служение человеческой свободе – такая же разумная цель для других авторов, таких как Диккенс, Милль, Дьюи, Оруэлл, Хабермас и Роулз, для тех, кто разделяет другие дарования. Бессмысленно пытаться установить градацию между этими различными стремлениями с помощью одной и той же шкалы, устанавливая искусственные точки отсчета типа «литература», «искусство» или «письмо»; так же бессмысленно пытаться их синтезировать. Не существует ничего такого как «цель писательства», как не существует ничего такого как «цель теоретизирования». К несчастью и Оруэлл, и Набоков запутались в попытках отмежеваться от людей, имеющих дарования и интересы, отличные от их собственных. Это затушевало много общих черт между ними, сходств, которые не должны быть затушеваны философскими распрями, ведущихся с точки зрения надуманных и затасканных противопоставлений типа: «Искусство versus мораль» или «стиль versus содержание».

Основное сходство, на котором я буду настаивать в этой и в следующей главе, состоит в том, что книги Набокова и Оруэлла отличаются от книг тех авторов, которых я рассматривал во второй части – Пруста, Ницше, Хайдеггера и Деррида – поскольку их центральной темой является не самосозидание, а скорее жестокость. И Набоков, и Оруэлл были политическими либералами в широком смысле этого слова, настолько широком, что сюда можно было бы отнести и Пруста, и Деррида (хотя и не Ницше, и не Хайдеггера). Грубо говоря, они разделяли одно и то же политическое кредо и одинаково реагировали на одни и те же политические события. Однако более важно то, что оба удовлетворяют критерию либерала, предложенного Юдит Шкляр: того, кто убежден, что жестокость является наихудшим из того, что мы делаем.⁶ Набоков писал о жестокости изнутри, помогая нам тем самым понять, как приватный поиск наслаждения порождает жестокость. Оруэлл, по большей части, писал о жестокости извне, с точки зрения жертв, и поэтому создавал то, что Набоков назвал «журналистической дребеденью» – род книг, помогающих уменьшить страдания в будущем и служащих человеческой сво-

⁶ См. Judith Shklar, *Ordinary Vices*, pp. 43-44 и главу первую, *passim*.

боде. Но как я хочу показать в восьмой главе и в конце этой книги Оруэлл, создавая портрет О'Брайена, делает то же самое, что и Набоков: он помогает нам войти *внутрь* жестокости, и тем самым помогает артикулировать эту смутно ощущаемую связь между искусством и пыткой.

Остаток главы я посвящу интерпретации Набокова, которая касается трех его характерных черт: его эстетизма, его отношения к жестокости и его веры в бессмертие. «Как безумец верит, что он Бог,» – пишет Набоков, – «так мы верим, что мы смертны».⁷

Чтобы понять своеобразие эстетизма Набокова, когда он имеет дело с автором, которого принимает всерьез, обратимся к его лекции о «Холодной даме» Диккенса. В одном месте он пространно цитирует главу, в которой Диккенс описывает смерть мальчика Джо. Это та глава, где заключение начинается знаменитым «Смерть, Ваше Величество! Смерть, господа и почтенная публика!» и заканчивается «и умирающие вокруг нас каждый день». И если у Диккенса и есть призыв к публичному действию, то он именно здесь. Но Набоков говорит, что эта глава – «урок стиля, а не эмоционального участия».⁸

Заметим, что если бы Набоков сказал «так же как» вместо «а не», то это ни у кого не вызвало бы возражений. Но говоря «а не», он заявляет о своей позиции как о позиции того, кто ищет только «эстетического наслаждения», кто полагает, что «изучение социологического или политического влияния литературы должно интересовать главным образом тех, кто в силу темперамента или образования нечувствителен к эстетической вибрации аутентичной литературы, тех, кто не знает предательского дрожь между лопатками» (LL, p. 64). Набоков должен был, вопреки очевидности, изображать дело так, что Диккенс не интересовался, или, по крайней мере, не должен был интересоваться тем, что его романы послужили гораздо большим толчком к социальным реформам, чем все работы британских социальных теоретиков того времени вместе взятые.

⁷ «*Comme un fou se croit Dieu, nous nous croyons mortels*» – эпиграф к «Приглашению на казнь». Набоков приписывает эту фразу «печальному, сумасбродному, мудрому, остроумному, волшебному и во всех отношениях восхитительному Пьеру Делаланду, которого я выдумал».

⁸ Vladimir Nabokov, *Lectures on Literature*, ed. Fredson Bowers (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1980), p. 94. Далее эта книга будет цитироваться как «LL».

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ЖЕСТОКОСТЬ И СОЛИДАРНОСТЬ

Почему Набоков настаивает на существовании некоей несравнимости, некоего антитетического отношения между хаусмановской дрожью и разновидностью того эмоционального участия, которое вдохновляло либеральных государственных деятелей, таких как его отец, бороться за изменение несправедливых законов? Почему бы ему просто не сказать, что есть два различных блага, не могущих конкурировать между собой? Набоков абсолютно прав, говоря, что «эта легкая дрожь за спиной есть без сомнения высшая форма эмоций, которой достигло человечество с тех пор, как изобрело чистое искусство и чистую науку» (LL, p. 64). Эта формулировка просто указывает на то, что нужно понимать под термином «чистый». Но она представляется вполне совместимой с утверждением, что способность дрожать от стыда и негодования при бессмысленной смерти ребенка является высшей формой эмоций, которой человечество достигло с тех пор, как изобрело современные социальные и политические институты.

Набоков не пытается защитить своего утверждения, что социальная реформа не имеет такого же права на наше внимание, как «чистое искусство и чистая наука». Он не дает никаких оснований для сомнения в том, что люди, талантливые, как Диккенс, способны иногда делать в одной и той же книге разные вещи. Гораздо легче было бы признать, что «Холодный дом» пробудил чувство сострадания, которое помогло изменить законы в Англии, а также обессмертил Диккенса, поскольку написан таким образом, что порождает у читателя зуд между лопатками долгое время спустя после того, как ужасы диккенсовского столетия сменились новыми. Все же Набоков снова и снова настаивает, что *все* дело в последнем из двух указанных совершенств: в эффекте, производимом стилем, а не эмоциональным участием.⁹ Он никогда не поясняет, ни какую шкалу для оценки важности он применяет, ни почему необходима именно *единственная* шкала. Едва ли очевидно, «что чистое искусство и чистая наука» важнее, чем

⁹ Он никогда не позволяет себе сказать, что художники должны не обращать внимание на социальное зло или не стараться бороться с ним. Но он не восприимчив ко всем попыткам такого рода и очень часто – в следствие сумасбродных оснований. Он говорит, неправильно и безосновательно, что «связь этих бедных детей из *Холодного дома* не так сильна с социальными условиями пятидесятых годов XIX века, как в более ранний период и в его отображениях». Так же безосновательно он отбрасывает главы о сэре Лейчестере и леди Дедлок, рассматриваемые как «разоблачения аристократии», как «безынтересные и неважные, поскольку познания нашего автора об этом предмете крайне скудны и смутны» (LL, pp. 64-65).

отсутствие страдания, и что есть какой-то смысл в вопросе, что важнее, как если бы мы были в состоянии подняться над тем и другим и судить их с нейтральной точки зрения.

Я разделяю недоверие Набокова к общим идеям, когда речь идет о попытках философов втиснуть наши моральные чувства в правила разрешения нравственных дилемм. Но по-моему, безуспешность попыток отыскать такие правила должна положить конец нашим разговорам в квази-метафизическом стиле о «задаче писателя», о том, «что является самым важным», «о высшей эмоции»; перестать работать на уровне абстракции, населенном такими бледными тенями как «человеческая жизнь», «искусство», «мораль», и остаться на срединной позиции. Нам следовало бы заняться вопросами о том, что служит тем или иным целям. Итак, в качестве первого этапа примирения Оруэлла и Набокова, я бы настаивал на том, что Оруэлл разделяет некоторые важные цели Диккенса (возбуждение дрожи негодования, пробуждение неприятия и стыда), Набоков разделяет с ним другие цели (возбуждение трепета, эстетическое наслаждение).

Но Набоков не хочет примирения. Он хочет считать себя и Диккенса членами элитарного клуба, куда Оруэллу и ему подобным – Бальзаку, Стендалю, Золя, Горькому, Манну, Фолкнеру, Мальро – вход заказан навсегда. В следующем отрывке, где Набоков объясняет свое прочтение Диккенса, мы находим важный ключ к пониманию его мотивов:

«Достаточно ясно, что чародей меня интересует больше, чем рассказчик или учитель. Что касается Диккенса, мне кажется, что такое отношение представляет собой единственный способ сохранить его живым, на той высоте, которая отделяет его от реформатора, грошевого новеллиста, сентиментальной дребедени, театрального вздора. Он вечно сияет оттуда, с тех вершин, высоту, очертания и форму которых мы знаем, как и те горные тропы, по которым туда можно пробраться сквозь туман. Он велик именно в своей образности». (LL, p. 65)

Тот туман, о котором идет речь, описан Диккенсом во вступительной главе к *«Холодному даму»*. Как говорит Набоков, Диккенс использует лондонский туман, чтобы оживить классический троп: миазмы законов, исходящие от Суда Лорда-канцлера (*Chancery*). Набокову хочется, чтобы мы рассматривали атаки Диккенса на зло этой судебной системы – и в более общем смысле, изображаемую им картину борьбы того, что Набоков называет «добро» и «зло», заключая эти слова в кавычки от чувства отращения – просто «скелетом» *«Холодного дама»*. Он поздравляет

Диккенса тем, что тот оказался «слишком художником», чтобы сделать этот скелет «громоздким и явным». Писатели, лишенные таланта Диккенса, создающие «дребедень», не имеют представления о том, как нарастить плоть на «моральный» скелет своего произведения. Итак, дабы соединить две метафоры, можно сказать, что нагромождение этих оголенных скелетов – романов Оруэлла или Манна, например, – и составляет болотистые и туманные предгорья литературы. Ибо те писатели, которые дают урок эмоционального участия, но не стиля, в следствие недостатка четкой образности, никогда не достигнут бессмертия.

Нужно отметить две вещи по поводу только что цитировавшегося отрывка. Первое: Набоков пишет о Диккенсе не для своих студентов, не для просвещенной публики, но *исключительно* во имя самого Диккенса. Он хочет воздать должное одному из немногих, равных себе. Он хочет, чтобы тот обрел бессмертие, которого заслуживает. Когда он, например, характеризует анализ Диккенса в «*The Wound and the Bow*» Эдмунда Уилсона как «блестящий», и говорит, что «социологическая сторона» у Диккенса «не интересна и не важна», тем самым он хочет сказать, что литературная критика, вроде блестяще осуществленной Уилсоном, нагоняет такой же густой туман, какой нагоняли блестящие адвокаты Суда Лорда-канцлера.¹⁰ Указывая на горную вершину над туманом, прослеживая ведущие к ней тропы, он спасает Диккенса от людей, подобных Уилсону, спасает его от подступающих мизантропов исторического времени и смертельного случая (*mortal chance*).

Второе: забота Набокова о бессмертии Диккенса была логическим следствием его собственной, сопровождавшей его всю жизнь, интенсивной озабоченности, вопросом: сможет ли он пережить смерть и встретиться таким образом на том свете со

¹⁰ Читая «*The Wound and the Bow*», Набоков должен был отдавать себе отчет в том, как легко общая стратегия Уилсона – отслеживание навязчивых идей автора и его творческого пути в ранних травмах – могла бы быть применима и к его собственному случаю. Мысль о том, что Уилсону это уже приходило в голову, должна была приводить его в бешенство. Я подозреваю, что он был также против квазифрейдистской интерпретации Уилсоном Хаусмана. То, что Набоков говорит о трепете, без сомнения наваяно «*Name and Nature of Poetry*» Хаусмана (самым известным англоязычным манифестом того, что Нельсон Гудмен называет теорией эстетического опыта «*The tingle-immersion*» [погружения в трепет]). Когда он был студентом в Тринити, ему нравилась поэзия Хаусмана, хотя позже он неодобрительно упоминал «*A Shropshire Lad*» как «небольшой томик стихов о молодых мужчинах и смерти».

своими родителями. Такое переживание смерти, такая встреча неожиданно появляется в «*Приглашении на казнь*» как суть этого романа. Эта тема тоже появляется в песне поэмы Джона Шейда в «*Бледном пламени*» и в прекрасных заключительных предложениях «*Лолиты*»:

«И не жaley К. К. Пришлось выбирать между ним и Г. Г., и хотелось дать Г. Г. продержаться месяца на два дольше, чтобы он мог заставить тебя жить в сознании будущих поколений. Говорю я о турах и ангелах, о тайне прочных пигментов, о предсказании в сонете, о спасении в искусстве. И это – единственное бессмертие, которое мы можем с тобой разделить, моя Лолита» (стр. 287).

В этом последнем отрывке, как и во многих других, Набоков говорит о бессмертии в «литературном» смысле – в том смысле, что вы бессмертны, если ваши книги будут читаться вечно. Но в других местах, особенно в автобиографии, он говорит о бессмертии в обычном теологическом и метафизическом смысле – как о способе так или иначе пережить смерть и тем самым обрести возможность встретить тех, кого любил и кто уже умер, в том мире, что по ту сторону времени.¹¹ Он не скрывает своего собственного страха смерти (SM, p.80):

«Снова и снова мое сознание совершало колоссальное усилие, чтобы различить малейший луч личного среди безличной тьмы оба предела моей жизни. Вера в то, что эта тьма порождена просто стенами времени, отделяющими меня и мои разбитые кулаки от свободного мира, где нет времени, и есть моя вера, которую я с радостью разделяю с последним шаманом» (SM, p. 14).

Снова и снова Набоков пытался связать это в высшей степени немодное понятие метафизического бессмертия с гораздо более respectableм понятием бессмертия литературного. Ему хотелось видеть некую связь между трепетом, эстетическим наслаждением, которые создаются художником, в том смысле слова, в котором ими являлись он сам, Джойс и Диккенс, но не Оруэлл и Манн, и освобождением от времени, вхождением в другое состояние бытия. Он уверен, что существует связь между бессмертием произведения и бессмертием человека, его создавшего, – между эстетикой и метафизикой, грубо говоря. И неудивительно, что он никогда не может сказать, что же это такое.

¹¹ Vladimir Nabokov, *Speak Memory: An Autobiography Revisited* (New York, Pyramid, 1968), pp. 14, 37, 57, 87, 103. Здесь и далее эта книга будет цитироваться в скобках как «SM».

Лучшим примером этого изящного, восхитительного и с самого начала обреченного усилия является одна из редких попыток Набокова работать в чуждой ему области общих идей. Я имею в виду его эссе «*Искусство, литература и здравый смысл*», в котором он заявляет такой же обобщенный протест против общих идей, какой мы находим и у Хайдеггера. Хайдеггер и Набоков едины в том, что здравый смысл – это обманывающая сама себя апология безмыслия и вульгарности, против которой существует только одна защита – уникальная и идеосинкразическая ирония. Оба отбрасывают платоновскую и демократическую идею, что следует довольствоваться убеждениями, которые можно защитить на основании широко разделяемых предпосылок. Тема этого эссе Набокова – то, что он называет «превосходством детали над общим» (LL, p. 373). Его тезис: «Эта способность удивляться мелочам, несмотря на надвигающуюся опасность, эти маргиналии духа, эти сноски в книге жизни – есть высшее проявление сознания, и находясь именно в этом по-детски рассуждающем состоянии духа, так отличающемся от здравого смысла и логики, мы знаем, что мир хорош» (LL, p. 374).

Здесь Набоков уже не говорит просто и тавтологично, что «чистое искусство и чистая наука» достигают апогея в этих мелочах, заставляющих нас трепетать. Он говорит нам, что этот трепет – «высшая форма сознания». Это заявление двусмысленно, поскольку может быть понято и с моральной, и с метафизической точки зрения. Оно может означать либо то, что этот трепет – единственное, ради чего следует жить, либо то, что имел в виду Платон, говоря, что эта форма сознания является высшей, поскольку она дает нам возможность прикоснуться к вневременному и изымает нас из потока, перемещая в сферу по ту сторону времени и случая. Если понять это заявление только с точки зрения нравственного чувства, то, вероятно, можно было бы утверждать, что именно к этому людям, подобно Набокову, надлежало стремиться, но другим людям с другими дарованиями, у которых мозги устроены не так, чтобы производить трепет, но кто, например, способен порождать дрожь нравственного негодования, следовало бы стремиться к другой, собственной форме совершенства. Но Набоков хотел абсолютизировать это нравственное заявление, обосновав его метафизически. Он хотел сказать, что двери в бессмертие открывает скорее идиосинкразическое воображение, в котором он был силен, чем та разновидность генерализующих понятий, в которых был силен Платон. Скорее искусство, чем математика, разрушает стены времени, открывая двери в мир по ту сторону случайности.

Затруднение, связанное с этим эссе, состоит в том, что Набоков снова смешивает литературное и личное бессмертие. Если на карту поставлено только первое, то, безусловно, Платон неправ, а правы Набоков, Хайдеггер и Деррида.¹² Если вы хотите, чтобы будущие поколения вас помнили, посвятите себя лучше поэзии, а не математике. Если вы хотите, чтобы ваши книги читали, а не уважительно хранили в обложках из тисненной кожи, попытайтесь лучше производить трепет, а не истину. То, что мы называем здравым смыслом – корпус широко признаваемых истин – представляет из себя, в точности как считали Хайдеггер и Набоков, коллекцию мертвых метафор. Истины – это скелеты, которые остаются после того, как привычка и длительное использование притупили способность порождать смыслы, вызывать трепет. Стоит вытереть крыло бабочки, останется только прозрачность, но не красота – формальная структура без чувственного содержания. Как только метафора теряет свою свежесть, остается пло-

¹² Мы научены со времен Платона тому, что общие идеи служат инструментами для практических целей, целей, которые со временем забываются, но какие-то особенные образы остаются. Сегодня мы можем лучше обращаться с нравственными идеалами, социальными устройствами и людьми, чем мог бы себе представить Гомер. Как говорит об этом Набоков: «В воображаемой борьбе [*homo*] *americus* против [*homo*] *homericus* лавры человечества завоевал *americus*». Но Гомер жив лишь потому, что живы его образы. Мальчики, исповедующие этику Ахиллеса («всегда лучше других»), просто скучны, но некоторые гомеровские эпитеты до сих пор заставляют трепетать их более спокойных одноклассников. Никто не знает, да и не очень заботится о том, действительно ли Шекспир хотел изложить свои социально-политические взгляды в своих римских пьесах; но Джон Шейд говорит от имени всех нас, антиплатоников, когда в ответ на предположение Кинбота, что ему «нравятся лишь блестящие пассажи в *«Гамлете»*», он отвечает: «Да, мой дорогой Чарльз, я катаюсь по ним, как благодарная дворняга по травке, загаженной датским догом». Вопрос, идти ли на покой в сабинское поместье, уже устарел, но как только мы оцениваем какой-то пассаж как блестящий, мы кланяемся Горацию. Сам Платон, хотя в общем был неправ относительно общих идей, все же остался жив как первый белый маг. Он тот чародей, который спрял первые нити для ткани метафор, позже названной Деррида «белой мифологией» Запада. Его собственное пламя еще теплится, и его особенное солнце еще посылает лучи уже после того, когда столь любимая им математика стала инструментом в руках создателей бомбы, после того, как нравственные институты, которые он хотел улучшить и очистить, стали лишь бессвязными поговорками довольно примитивной культуры. С точки зрения того, что Уайтхед называл «объективной имморальностью», великие фигуры прошлого в самом деле, как сказал Набоков о Диккенсе, «велики своей образностью».

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ЖЕСТОКОСТЬ И СОЛИДАРНОСТЬ

ский, буквальный, прозрачный язык – язык, который не принадлежит ни какой определенной личности, но «здравому смыслу», «разуму», «интуиции», идеям настолько ясным и отчетливым, что можно смотреть сквозь них. Таким образом, если ваши метафоры, подобно метафорам Эвклида, Ньютона, Дж. С. Милля, общественно полезны и становятся буквализированы, тогда вам будут воздавать абстрактную честь, но забудут в действительности. Вы станете именем, но перестанете быть личностью. Но если ваши произведения, как произведения Катулла, Бодлера, Деррида и Набокова, (только, или так же) порождают трепет, тогда у вас есть возможность выжить не только в имени. Подобно Ландору и Донну, вы могли бы быть одним из тех, с кем какой-нибудь будущий Йейтс захочет пообедать в конце путешествия.

Однако, хоть все это и верно, все же никак не относится к предположению, что литературное бессмертие связано с личным, и к утверждению, что вы действительно *будете* там, вовне, за стенами времени, ожидая гостей к обеду. Как указывал Кант, и с чем не очень согласен Набоков, нет ничего, что *могло бы* подтвердить вероятность этого утверждения. Ожидание, как и любое действие, которое мы можем вообразить, требует времени.¹³ Но даже если мы отбросим это метафизическое утверждение, нам все же следует всерьез отнестись к другому заявлению Набокова, что именно «в этом по-детски рассуждающем состоянии духа ... мы знаем, что мир хорош».

Набоков считает, что это «бытие хорошим» есть нечто иррационально конкретное, что может быть схвачено скорее воображением, чем интеллектом. Он таким образом изменяет платоновское разделение, что скорее *eikasia*, чем *nous* становится отличительной чертой нравственного сознания.¹⁴ Он говорит:

«С точки зрения здравого смысла “бытие хорошим”, скажем, еды, такая же абстракция, как и “бытие плохим”, оба эти качества таковы, что не могут быть ухвачены здравым суждением как нормальные, осязаемые вещи. Но как только мы прибегнем к

¹³ Набоков, как и Кант, примирился с фактом, что спекуляции Сведенборга никогда ни к чему не приведут: «Я путешествовал во времени назад – с сознанием, безнадежно сходящим на нет, по мере того, как я продвигался – в самые отдаленные уголки, где я надеялся найти какой-нибудь тайный выход, и все только затем, чтобы понять, что тюрьма времени сферична, и из нее нет выхода» (*SM*, p.14).

¹⁴ Может быть, на Набокова оказала влияние попытка Бергсона пересмотреть платонизм, в особенности «*Les deux sources de la morale et de la religion*». См. Nabokov, *Strong Opinions* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1974), pp. 42, 290. Далее цитируется как «SO».

нужной умственной уловке, которая сродни тому, как научиться плавать или подрезать теннисный мяч, мы поймем, что “бытие хорошим” это нечто круглое и сливочное, с чудесным румянцем, нечто в чистом фартуке, с обнаженными теплыми руками, которые ласкали и утешали нас» (LL, p. 375).

В том же эссе он связывает идею хорошего как чего-то «реального и конкретного» со своим чувством солидарности к тем «нескольким тысячам», разделяющим его дарования:

«... иррациональная вера в то, что человек хорош ... становится гораздо большим, чем шаткое основание идеалистических философов. Оно становится твердой и непоколебимой истиной. Это значит, что “бытие хорошим” становится центральной и ощутимой частью нашего мира, мира, который на первый взгляд трудно отождествить с современным миром газетных издателей и прочих блестящих пессимистов, которые вам скажут, что, по меньшей мере, алогично аплодировать верховенству добра, в то время как нечто, называемое полицейским государством или коммунизмом, пытается ввергнуть пять миллионов квадратных километров планеты в террор, глупость и варварство... Но внутри настойчиво и непоколебимо алогичного мира, который я полагаю домом духа, боги войны нереальны не потому, что они бесконечно далеки в физическом пространстве от реальности настольной лампы и надежности пера, но потому, что я не могу представить (и это о многом говорит), такие обстоятельства, которые могли бы посягать на этот прекрасный и любимый мир, который спокойно и настойчиво продолжает существовать, так же как я очень хорошо могу представить, что такие же мечтатели как и я, тысячи которых бродят по земле, верят в такие же иррациональные и божественные установления в самые темные и полные ослепления часы физической опасности, страдания, разрушения и смерти» (LL, p. 373).

Согласно моей интерпретации, эти два отрывка выражают одну очень важную психологическую догадку, а именно, что единственное, что позволяет человеку сочетать альтруизм и радость, единственное, что делает возможным героическое действие или блестящую речь – это очень специфическая цепь ассоциаций с некоторыми в высшей степени идиосинкразическими воспоминаниями.¹⁵ Фрейд высказал такую же догадку, и Фрейд был, пожа-

¹⁵ В этом смысле, и только в этом, Набоков прав, говоря, что «все думают образами, а не словами» (SO, p. 14). Я бы аргументировал таким образом: если не использовать язык, тогда ни внутренние образы, ни

луй, единственным, кто вызывал такое же бешенство и возмущение у Набокова, какое Ницше вызывал у Хайдеггера. В обоих случаях это было возмущение предшественником, который, возможно, уже написал все лучшие страницы. Этот психологический тезис связывает Юма, Фрейда и Набокова, отделяя их от Платона и Канта. Но это ни метафизический тезис о «природе» «блага», ни эпистемологический – о нашем «знании» «блага». Быть движимым или вдохновленным образом – не то же самое, что познавать мир. Нет необходимости постулировать существование мира по ту сторону времени, представляющего собой дом этих образов, чтобы принимать в расчет их наличие и их воздействие на поведение.

Если бы только Набокову удалось выдавить немного метафизики из своих двух анти-платоновских утверждений – о природе литературного бессмертия и о природе нравственной мотивации – ему удалось бы связать использование своих дарований с природой вещей. Только в этом случае он мог бы считать свои специфические дарования дающими ему эпистемологически привелигированную позицию, ту позицию, когда известен тот секрет, что, как верят шаманы и как в конце концов понял Цинциннат, время и причинность – это просто грубая мистификация. Если бы он только смог установить эту связь, он был бы в состоянии защитить свой тезис, что интерес Диккенса к социальным реформам был просто слабым местом великого художника, и свое предположение, что писаки вроде Оруэлла не заслуживают благодарности за сделанное ими для человеческой свободы.

Коллекция общих идей, которую собрал Набоков в надежде на то, чтобы убедить себя, что причинность и время *были* мистификациями, является случайной, противоречивой смесью платоновского атемпорализма с анти-платоновским сенсуализмом.

внешние объекты не могут быть осознаны; но этот селларовский тезис «психологического номинализма» совместим с другим, что не есть разные пропозициональные отношения индивидуализирует людей, наделяет их характером и специфическими невротами, но разные ассоциации слов их конечных словарей (включая слово «хороший», которое имеется практически во всех), с особыми ситуациями. В случае людей особого склада, подобно Набокову наделенных особо чувствительным умом, это означает ассоциацию с крайне живыми детальными образами этих ситуаций. Но Набоков, конечно, горячится, заявляя, что люди, лишённые его эйдетической способности, ведут простую и вульгарную жизнь. У души, кроме воображения, есть множество способов быть богатой и интересной (например, музыка – к которой Набоков, как и Йейтс, в отличие от своего отца и своего сына был абсолютно нечувствителен).

Это попытка сочетать удобства старомодной метафизики с современной антиметафизической полемикой, которая объединяет Бергсона и Хайдеггера. Как и системы общих идей, которые конструируют иронические теоретики, чтобы атаковать саму идею общей идеи, эта попытка, по определению Стенли Фиша, представляет собой «артефакт, поглощающий сам себя». Однако такие хрупкие и неустойчивые построения с их искусным сочетанием иронии и догмы, также радужны, как и поэма Джона Шейда «Бледное Пламя». Подобно этой поэме, система Набокова – это тень воскового крыла за мгновение до того, как оно разобьется о стену времени.

Зачем Набокову понадобился такой прием? Почему он с таким упорством шел этим путем? Я думаю, тому есть две причины, ни одна из которых не имела ничего общего со страхом смерти. Первая, и самая главная, заключалась в преувеличенном чувстве жалости. Его необычайно большая способность радоваться, его специфический дар испытывать такое наслаждение, что оно казалось несоизмеримым с существованием страданий и жестокости, сделали его неспособным терпимо относиться к реальности страдания. Способность Набокова жалеть других была так же велика, как способность Пруста жалеть себя, способность, которую Пруст чудесно заставил служить своему стремлению к самосозиданию. Для Набокова наслаждение началось рано. Ему не пришлось ни жалеть себя, ни заниматься самосозиданием. Различие между романами Пруста и Набокова – это различие между *Bildungsroman* и *crescendo* самых страстных обетов той же детской веры. Кажется, что Набоков никогда не страдал от утраты, за которую он чувствовал бы себя ответственным, никогда не презирал себя, не подозревал себя, не сомневался в себе. Ему *не нужно* было бороться за автономию, ковать совесть в кузнице своей души, искать свой собственный конечный словарь. Он был героем как для своих родителей, так и для самого себя – баловнем судьбы. Он мог бы быть просто самодовольным занудой, если бы его мозг не был устроен таким образом, что сделал бы его способным постоянно удивляться и наслаждаться построением радужных конфигураций слов.

Но с другой стороны, его способность к наслаждению оборачивалась неспособностью допустить мысль об интенсивной боли. Сила его жалости привела его к созданию романа, вызвавшего самые большие протесты со стороны его почитателей: «*Bend Sinister*». В этом романе рассказывается о восьмилетнем сыне Адама Круга, замученном до смерти безумцами, потому что его документы были перепутаны неопытными бюрократами рево-

люционного правительства. Набоков не стремится изображать боль Круга. Более того, он отказывает в реальности боли такой силы. И так же, как в «Приглашении на казнь», он переносит героя в другую «сферу бытия». Там Цинциннат встает, как только ему отрубают голову, оглядывает эшафот и толпу, а затем направляется «в ту сторону, где, судя по голосам, стояли существа, подобные ему». В «*Bend Sinister*» Набоков спасает Круга от осознания случившегося тем, что он называет «вмешательством антропоморфного божества, воплощенного во мне».¹⁶ Набоков говорит, что он «почувствовал острую жалость к Адаму и соскользнул к нему по наклонному лучу бледного света, вызывающему внезапное безумие, но в конце концов спасающему его от бессмысленной агонии его логической судьбы» (pp. 193-194). Автор Круга проскальзывает через «щель в его [Круга] мира, чтобы оказаться в другом мире нежности, света и красоты» (p. 8). Игра Набокова с общими идеями о бессмертии, с мыслью о том, что в его и наших мирах, как и у Круга, есть некая щель, была дальнейшим выражением той же самой жалости, которая спасла Цинциннату и Круга.

Но есть и вторая причина, которую нужно принять во внимание, а именно: кажется, что Набоков никогда не позволял себе социальной надежды. Он был сыном знаменитого либерального государственного деятеля, который был убит, когда Набокову было двадцать два года. Круг его отца, – куда входил например Г. Дж. Уэллс, которого Набоков встречал за столом своего отца – не имел времени на метафизику, поскольку их надежды были сосредоточены на будущих поколениях. Они олицетворяли собой замещение надежды на личное бессмертие (о которой я говорил в четвертой главе), надеждой, связанной с будущими поколениями. Кажется, что у Набокова нет и следа этой последней надежды. Может быть, она у него и была когда-то, но он отказался от нее из-за убийства своего отца. Может быть, он никогда ее не имел, рано осознав, что он и его отец были наделены противоположными, хотя и равно великими дарованиями, и что он предал бы себя, если бы принялся хоть в какой-то степени подражать тому, кого любил так сильно. Какой бы ни была причина, он никогда не позволял себе интересоваться политическими движениями. В «*Даре*» Федор гуляет по улицам Берлина двадцатых годов и замечает, что «из окон домов торчали трех сортов флаги: черно-желто-красные, черно-бело-красные и просто красные: каждый сорт что-то означал, а смешнее всего: это что-то кого-то могло

¹⁶ Vladimir Nabokov, *Bend Sinister* (Harmondsworth: Penguin, 1974), p. 11. Далее цит. страницы, выделенные скобками.

то могло волновать гордостью или злобой». Вид флагов наводит его на размышления о Советской России, в конце которых Федор думает:

«Все пройдет и забудется, – опять через двести лет самолюбивый неудачник отведет душу на мечтающих о довольстве простаках (если только не будет моего мира, где каждый сам по себе, и нет равенства, и нет властей, – впрочем, если не хотите, не надо, мне решительно все равно).¹⁷

Набоков не представлял – а кто представляет? – как осуществить государство без равенства и властей. Но он также отказался и от современной либеральной идеи работы на будущее, где жестокость больше не будет институционализирована. С этой точки зрения, он представлял собой возврат к древности, ко времени, когда такого рода социальная надежда была настолько нереалистична, что не представляла интереса для интеллектуалов. Его потустороннюю метафизику вполне можно представить написанной современником Платона, который частично имитировал «Федона», а частично возражал ему, современником, который не разделял бы платоновскую потребность в мире, где он мог бы не чувствовать стыда, но нуждался бы в мире, где ему не нужно было бы чувствовать жалости.

Если бы, однако, литературная карьера Набокова достигла своего апогея с созданием таких характеров как Федор Годунов-Чердынцев, Цинциннат Ц., Адам Круг, мы бы не перечитывали его так часто. Упомянутые мною персонажи, известны потому, что их создал автор двух других – Гумберта Гумберта и Чарльза Кинбота. Они – центральные фигуры в набоковских книгах о жестокости – но не о «грубом фарсе», объединяющем Ленина, Гитлера, Градуса и Падука, но об *особам* виде жестокости, на которую способны и те, кто способен испытывать наслаждение. Эти книги – о возможности существования чувствительных убийц, жестоких эстетов, безжалостных поэтов: мастеров воображения, которые рады превратить жизни других в образы на экране, просто не замечая, что эти другие страдают. Затруднения Набокова перед устойчивым философским компромиссом, который он выработал, сомнения, пусть случайные, по поводу его отказа мыслить в терминах человеческой солидарности, привели его к осознанию возможности того, что он ошибался. Как честный человек, каким он был, лучшие свои книги Набоков писал, исследуя возмож-

¹⁷ В. В. Набоков, «Дар», Москва: Слово, 1990, с. 325.

ность того, что его самые резкие критики может быть, в конце концов, окажутся правы.

Критики же полагали, что Набоков – это ни кто иной как Харольд Скимпоул. Скимпоул, очаровательный эстет из «Холодного дома», спровоцировавший смерть Джо – поступок, прекрасно описанный Набоковым следующим образом: «ложный ребенок, предающий подлинного» (LL, p. 91). Скимпоул претендует на привилегии поэта и ребенка. Он смотрит на жизнь всех остальных как на поэзию, ему не важно, как сильно они страдают.¹⁸ Скимпоул принимает пять фунтов за сообщение агенту Талкингхорна о местонахождении Джо, но для него это забавное стечение обстоятельств¹⁹, приятное стихотвореньице, нечто, что Джон Шейд назвал «неким видом витка и завитка, разновидностью структуры внутри игры». Скимпоул, утверждая, что не понимает такие понятия, как «деньги» и «ответственность», пытается снять с себя бремя вины за существование милосердия и страданий других.²⁰

Как ясно из автобиографии, единственной вещью, которая могла повергнуть Набокова, был страх, что он был или является жестоким. Точнее, что он боялся просто *не заметить* страданий кого-нибудь из тех, кто был рядом (SM, pp. 86-87). Мысль о том, что он бессознательно мог причинить страдания школьному товарищу или гувернантке, вызывала у Набокова нестерпимую боль. Как, после всего этого, его должно было ужасать, что он – Скимпоул. Мне кажется, что сила его страха перед жестокостью показывает, что нам следовало бы читать «Бледное пламя» как повесть о двух личностях, сосуществующих в Набокове. С одной стороны, Джона Шейда, сочетающего личные добродетели Набокова с терпимостью, подобной терпимости Джарндиса к своему чудовищному другу, к ложному ребенку Кинботу. С другой стороны, самого Кинбота, чьей главной характеристикой является неспособность замечать страдания кого бы то ни было другого, в особенности Шейда, *но одновременно являющегося гораздо лучшим писателем, чем сам Шейд.*

Самые великие создания Набокова – это наблюдатели: Кинбот, Гумберт Гумберт, Ван Веен, которые *хотя и пишут так же хорошо, как пишет свои лучшие вещи их создатель*, отвергаются

¹⁸ Charles Dickens, *Bleak House* (New York: Singet, 1964), pp. 445, 529.

¹⁹ См. рассуждения Набокова об этом отрывке в: LL, p. 90.

²⁰ По мнению Эдмунда Уилсона, это было именно то, что иногда делал его друг Набоков. Иногда Уилсон видел себя в роли Джона Джарндиса, терпеливого и великодушного патрона, в противоположность Набокову – очаровательному аморальному Скимпоулу.

самим Набоковым так же, как Диккенс отвергал Скимпоула. Гумберт, по словам Набокова, это «ничтожный и жестокий негодяй, которому удастся казаться 'трогательным'» (SO, p. 94) – удается, потому что он может писать так же хорошо, как и Набоков. И Кинбот, и Гумберт остро чувствительны по отношению ко всему, что воздействует на их одержимость или поощряет ее, и абсолютно равнодушны ко всему остальному. Эти персонажи становятся драматичными благодаря тому, что никогда не драматизировалось ранее: той особой форме жестокости, которая так беспокоила Набокова – отсутствие любознательности.

Прежде, чем привести примеры такого рода жестокого отсутствия любопытства из его романов, позвольте мне предложить другого рода свидетельство, чтобы подтвердить выдвинутое мною ранее утверждение. Вспомним торопливое, данное в скобках, определение Набоковым «искусства» в отрывке об «эстетическом наслаждении», которое цитировалось выше в этой главе. В самом спорном из отрывков, как он сам понимал, из того, что станет, как он опять же догадывался, самым читаемым его манифестом, в послесловии к «*Лолите*» он отождествил искусство с присутствием четырех элементов: «любопытности, нежности, доброты и восторга». Заметим, что «любопытность» идет первой.²¹

²¹ Основание этого определения искусства весьма интересно. Поскольку Набоков, кажется, никогда ничего не забывал, постольку вероятно, что каверзная реплика Уилсону об «избитой большевистской пропаганде, которой ты пропитался в юности» (*The Nabokov-Wilson Letters*, ed. Simon Karlinsky [New York: Harper, 1979] p. 304; December 13, 1956) была аллюзией на равно каверзную реплику Уилсона, сделанную за восемь лет до этого. В 1948 году Уилсон написал Набокову следующее: «Я никогда не был способен понять, как тебе удается, с одной стороны, изучать места распространения бабочек, а с другой – делать вид, что возможно писать о людях, пренебрегая всеми проблемами общества и окружающей среды. Я пришел к выводу, что в молодости ты воспринял лозунг «искусство ради искусства» и никогда не задавался вопросом об этом. Скоро я пришлю тебе одну из своих книг [*The Triple Thinkers*], которая может помочь тебе разрешить эти проблемы» (Ibid., p. 211; November 15, 1948). Набоков немедленно ответил. Разделавшись с Фолкнером и Мальро, двумя фаворитами Уилсона, как с популярными посредственными писателями, он говорит: «Искусство ради искусства не значит ничего, если мы не определим, что такое искусство. Дай мне вначале твое определение, а потом мы будем говорить» (Ibid., p. 214; November 21, 1948) Уилсон вызова не принял, Набоков же – принял, в отрывке, который я уже обсуждал.

Я считаю, что Набоков пытается втиснуть невероятную, сформулированную *ad hoc*, моральную философию в скобки, так же как он пытался втиснуть метафизическое бессмертие во фразу «другое состояние бытия», которую он использует для определения «эстетического наслаждения». Если любознательность и нежность – отличительные черты художника, если они неотделимы от восторга, – таким образом, что там, где они отсутствуют, наслаждение невозможно – тогда, в конце концов, нет различия между моральным и эстетическим. Разрешена дилемма либерального эстета. Все, что требуется от художника – делать то, что хорошо могут делать художники – подмечать то, что большинство не замечает, быть любопытным к тому, что мало беспокоит других, воспринимать мгновенную радужность, а не упираться в формальную структуру. Любопытный, чувствительный художник будет парадигмой морали, поскольку только он все всегда замечает.

Повторим, эта точка зрения не что иное, как вывернутый наизнанку платонизм: Платон был прав, полагая, что знать, что такое добро – значит делать его, но он дал совершенно неверное обоснование. Платон думал, что «познание добра» состоит в схватывании общей идеи, но на самом деле познание – это только предчувствие того, что важно другим, каково их понимание добра, подмечание того, каким они его видят: круглым ли, сливочным или румяным, или может быть пирамидальным, сверкающим драгоценными камнями. Нежный и любознательный художник должен быть одним из тех, у кого, подобно Шейду, в отличии от Скимпоула и Кинбота, есть время на фантазии других людей, а не только на свои собственные. Ему следовало бы быть неодолимым поэтом, чьи поэмы, тем не менее, могли бы производить восторг.²²

Но Набоков прекрасно знал, что восторг и нежность – не только совершенно разные вещи, но и имеют тенденцию исключать

²² Противоположность перечисленных Набоковым и Бодлером характеристик искусства, представляет собой норму, царствующую на о. Кифере, а именно [in: *L'Invitation au Voyage*] «лишь порядок и красота, великолепие, спокойствие и наслаждение». Это было так же нормой деревенских поместий набоковского детства, островов, которые покоились посреди страны, которую Набоков описывает следующим образом: «если быть совершенно искренним, совершенно ужасная страна» (*SM*, pp. 85-86). Набоковское определение придает новый поворот лозунгу «искусство для искусства» и отношению между искусством и моралью. Описание Бодлером киферской нормы не подразумевает никакого отношения к другим людям, кроме, может быть, наслаждений, набоковское же – подразумевает.

друг друга, что все неодолимые поэты, как правило, подобно Шейду, второго сорта. Его романы помогли нам приобрести именно это «моральное» знание, знание, к которому его эстетическая риторика не имеет никакого отношения. Он прекрасно знает, что погоня за автономией плохо согласуется с чувством солидарности. Его взятая в скобки моральная философия звучала бы правдоподобно, если бы слова Гумберта «поэты никогда не убивают» оказались правдой. Но, конечно, Гумберт убивает, – как и Кинбот, Гумберт настолько же хороший писатель, насколько и художник, способный создать такой же радужный восторг, как и сам Набоков. Набокову хотелось бы, чтобы четыре составляющих искусство характеристики были неразделимы, но он вынужден признать тот неприятный факт, что писатели могут переживать и творить восторг, не замечая при этом страданий, будучи совершенно нелюбознательными к людям, жизнь которых служит им материалом. Ему бы хотелось видеть все зло в мире – недостаток нежности и доброты – делом рук непоэтов, обобщающих, нелюбознательных вульгарных типов вроде Падука и Градуса.²³ Но он знал, что это не так.²⁴ Набокову отчаянно хотелось, чтобы дарований художника было достаточно для мо-

²³ Набоков мог бы включить в этот список Ленина, но мог бы и не включать, поскольку должен был подозревать, что у него с Лениным больше сходных черт, чем у них обоих с Падуком или Градусом. Я думаю, что Ленин всегда находился на заднем плане сознания Набокова как ужасающая фигура О'Брайена – человека, который будет господствовать над миром, поскольку сочетает в себе жестокость Падука со способностью, которая тревожно напоминает интеллектуальные способности самого Набокова. Официальная позиция самого Набокова такова: «Жизнь Ленина настолько же отличается от жизни Джеймса Джойса, как пригоршня гравия от голубого алмаза, хотя и тот и другой были в изгнании в Швейцарии, и тот и другой написали очень много слов» (SO, pp. 118-119). Но я сомневаюсь, что он в самом деле мог в это поверить.

²⁴ Он знал не только, что Гумберт ошибается, говоря, что «поэты никогда не убивают», но и что бессмысленно говорить вместе с Кинботом, что «тот, кто убивает, *всегда* неполноценнее своей жертвы» («Бледное пламя», с. 198). Ибо эта «неполноценность» ничего здесь не значит, это просто одна из общих идей, сделанных поточным способом. Если бы нам удалось уточнить, в каком смысле, например, Гумберт неполноценнее Куилти, или О'Брайен – Уинстона, тогда мы могли бы сказать что-нибудь дельное. Но сейчас можно лишь сказать, что они неполноценны *морально* – и если мы действительно хотим это сделать, то лучше сказать «Не убий!» и воздержаться от дальнейшего. Согласно воззрению Набокова на общие идеи, если хоть одна конкретная деталь упущена, все сразу же становится неразборчивым, и результат может остаться невысказанным.

точно для моральной ценности, но он знает, что между случайной и избирательной любознательностью автономного художника и проектом его отца – созданием мира, где бы нежность и доброта были бы человеческой нормой, – нет никакой связи. Итак, он создает персонажи наблюдательные и бессердечные, поэтов, любознательность которых лишь избирательна, которые настолько же чувствительны, насколько и черствы.²⁵ Он больше всего боялся, что эти два пути несочетаемы, что нет синтеза между восторгом и добротой.

²⁵ Такими интересными людьми Гумберта и Кинбота делает то, что хотя они редко предсказуемо реагируют на людей, они все же не забывают о других. Они не только *напряженно*, хотя и избирательно любопытны, но их сознание находит «разновидность структуры внутри игры», мотив в жизни других. Вопрос, была ли действительно там эта структура, такой же праздный, как и вопрос, действительно ли художник «правдиво представляет» человеческие эмоции. Как только художник сделал свое дело, оно уже так же «там», как и структура, который находит конвенциональный моральный дискурс в той же истории радости и страдания. Кинбот «ничего не изобретает», читая историю Зембли между строками поэмы Шейда, равно, как и не «неточно представляет». Он реагирует на стимул, создавая тем самым новый стимул.

Важно заметить, что Кинбот очень *заботится* о поэме Шейда, хотя бы и вследствие дурных оснований. Он много над ней думает, хотя ход его рассуждений абсолютно противоположен шейдовскому. Это является иллюстрацией того положения, что извращающий эгоцентрический комментарий – то, что Блум называет «сильным чтением», – все же комментарий. Так же как хайдеггеровское прочтение Канта – все же прочтение Канта, так же и реакция кого-либо, типа Кинбота на самоубийство дочери Шейда – есть нечто, что должно быть принято в расчет. Это нечто такое, что должно возбуждать наше любопытство так же, как должна вызывать любопытство реакция Шейда, которая проявилась в написании «*Бледного пламени*», и реакция Сибил Шейд, выразившаяся в желании перевести на французский проповедь Дж. Донна о смерти, и «*The Nymph on the Death of her Faun*» Марвелла. (См. Nabokov, *Pale Fire* [New York: Berkley, 1968], pp. 33, 161 - 162). Люди реагируют на невыносимый экстаз, или на неисполнимое желание, или на интенсивную боль настолько, насколько они могут, и как только мы покидаем сферу деятельности ради письма, бесполезно спрашивать, была ли реакция «соответствующей». Ибо соответствие – это вопрос места внутри предустановленной и знакомой структуры. Любопытство же, которое Набоков считал существенным для искусства, как раз и заключается в том, чтобы никогда не довольствоваться такой структурой.

Два романа его акме свидетельствуют об этом страхе.²⁶ Примечательна абсолютная оригинальность центральных персонажей

²⁶ В этой книге я хотел бы объяснить, почему я считаю *«Лолиту»* и *«Бледное пламя»* акме Набокова. Для меня важно, что мы считаем эти два романа обращением к той же теме, что и более ранний *«Дар»*, а именно: к выбору между чувствительностью и экстазом, с которым сталкиваются те, кто наделен талантами художника, к необходимости быть не только *избирательно* любопытным. Однако, в сравнении с этими двумя романами *«Дар»* – дидактичен и представляет собой набор иллюстраций к неким общим идеям. Траектория творческого пути Набокова, подобно хайдеггеровской, была отмечена стремлением избежать дидактичности, избежать слов, которые стерлись, свелись к неразличимости в силу своей общеупотребительности. Набоков критиковал свой первый роман *«Машенька»*, говоря, что «характеры эмигрантов, собранные мною на этой витрине [Машенька], для глаза той эпохи были настолько прозрачны, что за ними без труда можно было рассмотреть этикетки» (Nabokov, *King, Queen, Knave* [New York: Putnam, 1968], p. viii). Хайдеггер подозревал, что вся проделанная им работа должна была обесмыслиться или уже обесмыслилась, вследствие того обстоятельства, что изобретенные им слова вошли в обращение, и тем самым были низведены до уровня «концептов», простых инструментов для выполнения внешних для них целей. Сходным образом, можно представить себе Набокова, понимающего, что сделанное им ранее находится под серьезной угрозой классификации в общих понятиях того рода, которую я здесь проделал. Но это единственный род терминов, в которых может быть сделано то, что я пытаюсь делать, и что вызывало у Набокова презрение, – «соотнести» его (ставить на одну доску) с другими романистами, такими как Оруэлл, у которых были другие дарования и другие цели. Набоков разделял хайдеггеровскую надежду на возможность создания таких слов, таких книг, которые не поддавались бы классификации, были бы так явно вне всех известных способов группировки сходств и различий, что не могли бы пострадать от этой банализации. Но – этому научил нас Гегель – никакое важное индивидуальное творение не может избежать этой банализации, поскольку «важность» определяется именно степенью усилия сделать особенное всеобщим, синтезировать идеосинкразическое с социальным. Самыми выдающимися достижениями были те, которые делали этот синтез чрезвычайно трудным, но не невозможным. Хайдеггер достиг полного равновесия между изначальной максимальной трудностью синтеза и предельной прозрачностью, и тем самым – своего акме, в свой средний период, когда писал то, что называл «историей Бытия». В дальнейшем, в свой поздний период, он стал *просто* идеосинкразическим, следуя своим приватным зигзагам, приватным резонансам, приватным навязчивым идеям. Набоков достиг совершенного равновесия такого рода также в свой средний период – период «Лолиты» и «Бледного пламени». В дальнейшем, в период, начинающийся «Адой» и заканчивающийся «Посмотри на арлекинов!», он также стал *просто* идеосинкразическим. Даже в «Аде»

этих романов – Гумберта и Кинбота. Никто ранее не задавался вопросом, что же это такое, быть Скимпоулом, также наделенным гением, тем, кто не просто треплет слово «поэзия», но кто действительно *знает*, что такое поэзия. Эта разновидность гениев-монстров – монстров нелюбознательности – вклад Набокова в наше представление о человеческих возможностях. Я подозреваю, что его сделать мог бы только тот, кто боялся, что в чем-то рисует свой автопортрет.²⁷

Позвольте мне предоставить дальнейшие основания для такой интерпретации этих двух романов ссылкой на другое замечание из послесловия к *«Лолите»*. Набоков описывает «нервную систему книги ... тайные точки, подсознательные координаты ее начертания» (стр. 295). Он говорит нам, что среди этих тайных точек есть «парикмахер Касбима (который стоил мне месяца работы).»²⁸ Этот парикмахер появляется только в одном предложении:

добрую часть времени он обращается к себе. Как сказал Роберт Альтер, Ада – это «ослепительный, но порою раздражающий квазишедевр, которому не достает избирательности и сдержанности «Лолиты» и «Бледного пламени»» (*Ada, or the Perilis of Paradise*, in Peter Quennell, ed, *Vladimir Nabokov: A Tribute* [London: Weidenfeld, 1979], p. 104). Эти два романа отличает именно набоковская идеосинкразия, которой не достает его ранним работам (за исключением, может быть, «Приглашения на казнь»), и совершенство формы, которой нет у его поздних произведений.

²⁷ Нимфолепсия Гумберта и гомосексуальность Кинбота изображены так правдоподобно и интересно («очаровательно», используя слово, которым все в *«Холодной даме»* характеризуют Скимпоула), что, возможно это входило в намерения Набокова – они порождают у читателей вопросы относительно взглядов самого Набокова на секс. По моему мнению, это лишь еще один из знаменитых набоковских обманных ходов. Без сомнения в этих чудовищах есть что-то от самого Набокова, но это не имеет ничего общего с какой-либо особенной формой секса. Сексуальные навязчивые идеи – не более, чем подручные примеры более общего феномена.

²⁸ Город Касбим описывается увиденным с соседнего холма, в выражениях, которые уже предвосхищают кульминацию, в самом конце романа, когда Гумберт смотрит вниз с другого холма на другой «игрушечный» город, откуда доносится мелодия, составленная «из звуков играющих детей». Затем он осознает, что «пронзительно-безнадежный ужас состоит не в том, что Лолиты нет рядом со мной, а в том, что голоса ее нет в этом хоре.» (стр. 286). В этот момент рождается то, что Гумберт ранее назвал «отвратным, неопишущим, невыносимым и – как я подозреваю – вечным ужасом, который я *ныне* познал» (стр. 152). Рассказывая свою историю, поскольку он умирает от сердечной болезни, Гумберт описывает этот ужас: «Увы, мне не удалось

«В Касбиме очень старый парикмахер очень плохо постриг меня: он все болтал о каком-то своем сыне-бейсболисте, и при каждой губной согласной плевал мне в шею. Время от времени он вытирал очки об мое покрывало или прерывал работу дряхло-стрекотавших ножниц, чтобы демонстрировать пожелтевшие газетные вырезки; я обращал на это так мало внимания, что меня просто потрясло, когда он наконец указал на обрамленную фотографию посреди старых посеревших бутылочек, и я понял, что изображенный на ней усатый молодой спортсмен вот уже тридцать лет как помер» (стр. 194).

Это предложение резюмирует отсутствие любознательности у Гумберта – его невнимательность ко всему, что не относится к его мании – его логически вытекающую из этого неспособность достигнуть того состояния бытия, где «искусство» в набоковском понимании, является нормой. Этот крах параллелен другому, описанному ранее, когда Гумберт пересказывает по памяти письмо, в котором Шарлотта предлагает ему брак, и добавляет, что он забыл, по меньшей мере, половину его, включая «лирическое место, которое я более или менее проскочил – относительно брата

вознестись над тем простым человеческим фактом, что какое бы духовное утешение я ни снискал, какая литофаническая вечность ни была мне уготована, ничто не могло бы заставить мою Лолиту забыть все то дикое, грязное к чему мое вожделение принудило ее. Поскольку не доказано мне (мне, каков я есть сейчас, с нынешним моим сердцем, и отпущенной бородой, и начавшимся физическим разложением), что поведение маньяка лишившего детства североамериканскую малолетнюю девочку, Долорес Гейз, не имеет ни цены ни веса в разрезе вечности – поскольку мне не доказано это (а если это можно доказать, то жизнь – пошлый фарс), я ничего другого не нахожу для смягчения своих страданий, кроме как унылый и очень местный паллиатив словесного искусства. Закончу эту главку цитатой из старого и едва ли существовавшего поэта:

Так *пошлиною нравственности ты*
Обложено в нас, чувство красоты (стр. 262-263)

Этот старый поэт – сам Набоков. Я полагаю, что он надеялся, что поэты должны платить этот долг, но не был в этом уверен, и поэтому не был уверен и в том, что его жизнь не шутка.

Я не знаю, означает ли «стоил мне месяц работы» то, что Набоков перерабатывал предложение о парикмахере в течение месяца, или что его ассоциации с мыслью о возможности не заметить смерть ребенка другого не давали ему писать целый месяц, или что какое-то действительное столкновение со страданием другого (может быть, действительно парикмахера) удерживало его от работы. Для Набокова типично заставлять читателя только гадать.

Лолиты, умершего двух лет отроду, когда ей было четыре года: высказывалось предположение, что я очень бы его полюбил.» (стр. 57).

Это один из всего лишь двух абзацев в книге, где упоминается умерший брат Лолиты. В другом Гумберт жалуется, что Шарлотта редко говорит о своей дочери – единственной теме, для него интересной – и в особенности, что она вспоминает умершего мальчика чаще, чем живую девочку (стр. 69). Гумберт сетует, что сама Лолита никогда не вспоминает свое «до-гумбертовское житье» в его присутствии. Но однажды он подслушал ее разговор с подружкой, когда она говорила: «Знаешь, ужасно в смерти то, что человек совсем предоставлен самому себе» (стр. 264). Это приводит Гумберта к мысли, что «я ровно ничего не знаю о происшедшем у любимой моей в головке, и что, может быть где-то за невыносимыми подростковыми штампами, в ней есть и цветущий сад, и сумерки и ворота дворца, – дымчатая обворожительная область, доступ к которой запрещен мне, оскверняющему жалкой спазмой свои отрепья» (стр. 264).

Разворачивая эти размышления о тех возможностях, с которыми он ранее не сталкивался, Гумберт вспоминает случай, когда Лолита могла понять, что у другой ее подружки есть «такой отличный, жирный, розовый отец и маленький щекастый брат, и только-что родившаяся сестричка, и домашний уют и две шотландских овчарки, умеющие улыбаться, а у Лолиты ничего не было» (стр. 266). Читателю остается проследить эту связь – между замечанием Лолиты о смерти и тем фактом, что у нее был маленький умерший брат. Это и плюс тот факт, что сам Гумберт этой связи не усматривает, представляет собой именно то, что, как ожидал Набоков, заметят его идеальные читатели, те, кого он называл «множеством маленьких Набоковых». Но с грустью и презрением осознавая, что мало кто из числа читателей поднимется на эту высоту, он разъясняет в Послесловии то, что мы проглядели.

Представьте себе потрясение читателя, которому это разъяснили и который только потом вспоминает, что смерть ребенка является набоковским классическим примером изображения предельной боли – это и поэма Джона Шейда «Бледное пламя» и центральное событие в «*Bend Sinister*». Читателю вдруг становится ясно, что он сам был невнимателен к этому предложению длиною в месяц, к этому умершему усатому сыну, как и подозревал это Набоков. Читатель, внезапно раскрывшийся как если не лицемерный, то по меньшей мере нелюбознательный до жестокости, распознает своего двойника, своего брата в Гумберте и

Кинботе. Внезапно оказывается, что *«Лолита»* все-таки «тащит за собой барку морали».²⁹ Мораль заключается не в том, чтобы не протягивать руки к девочкам, но в том, чтобы замечать, что делаешь, и в особенности, что говорят другие. Ибо может оказаться и часто оказывается, что люди пытаются сказать тебе, что они страдают. Именно когда мы озабочены достижением своего частного сексуального наслаждения, как Гумберт, или своего частного эстетического наслаждения, как читатель *«Лолиты»*, проглядевший при первом прочтении это предложение о парикмахере, тогда, вероятно, люди страдают еще более.

Возвращаясь от *«Лолиты»* к *«Бледному пламени»*, можно заметить, что Шейд унаследовал всю набоковскую нежность, доброту и любознательность, но Кинбот – весь восторг. Поэма Шейда о смерти дочери далеко не так хороша как поэма, в сравнении с *«Бледным пламенем»* как романом. И это потому, что вторая часть романа, комментарии Кинбота, дает нам то, что Шейд дать не мог – она окутывает обычное страдание немолодого смертного человека видениями Земблы, видениями того, что Гумберт Гумберт назвал «раем, чьи небеса цвета адского пламени».³⁰ Кинбот соткан из противоречий, он – человек, знающий, что он (только не в своих грезах) абсолютно бессердечен, но он куда больше наделен воображением, чем Шейд. Психотики *действительно* в большей степени наделены воображением, чем большинство из нас. В Гумберте и Кинботе Набоков сумел создать образ двух социопатов, которым в отличие от большинства реальных психотиков, удалось написать свою собственную историю болезни, и сделать это, прекрасно осознавая, как эта история будет восприниматься нормальными людьми.

²⁹ Прямо перед своими определениями «эстетического наслаждения» и «искусства» в Послесловии Набоков говорит: «Я не читаю и не произвожу дидактической беллетристики, и чего бы не плел милый Джон Рей, *«Лолита»* вовсе не буксир, который тащит за собой барку морали» (р. 263).

³⁰ Каким-то ужасающим образом, Кинбот прав, заключая предисловие к *«Бледному пламени»* словами: «без моих примечаний текст Шейда попросту не имеет никакой человеческой значимости, ибо человеческой значимости такой поэмы как эта (слишком робкая и сдержанная для автобиографического труда ...), не на что опереться, кроме человеческой значимости самого автора, его среды, пристрастий и проч., – а все это могут ей дать только мои примечания. Под таким утверждением мой бесценный поэт, вероятно, не подписался бы, но – к добру или к худу – последнее слово осталось за комментатором». Набокову нравится вкладывать истину в уста тех, кто не отдаст себе отчета в том, что говорит; предисловие к *«Лолите»* (Джона Рэя, д-ра философии) другой тому пример.

Кинбот действительно очень любознателен ко всему, что касается его влечения к мальчикам или его славы. Все остальное ему скучно и утомляет его. Его бесит, что Шейд осмелился писать о смерти дочери и счастье своего брака, а не о «славе Земблы», о любимчиках Кинбота и его отвратительной жене. И все же без комментариев Кинбота поэма Шейда была бы тоскливой. Комментарии представляют собой аккомпанемент поэмы, делающий ее запоминающейся. Нежность и доброта Шейда высвечиваются на фоне бездушия Кинбота, гонящегося за тем родом восторга, который с необходимостью исключает внимание к другим. Как становятся заметными нищета крестьянства на фоне бьющей в глаза роскоши знати, или отделения для черных в бассейнах для белых, так и смерть дочери Шейда становится ярче на фоне отстранения от нее Кинбота, а не на фоне воспоминаний о ней Шейда. Гегель был прав: тезис быстро ускользнет нас, если не ухватит отражения, бледного пламени только что появившегося сияющего антитезиса.

Выражая то же самое в излюбленных набоковских словах, можно сказать, что Кинбот более жесток, холоден и сух, чем Шейд, и именно поэтому лучше как писатель. Стихи Шейда, по его собственному признанию, были написаны выше точки замерзания. В поэме он отмечает, что его репутация среди литературных критиков – «за Фростом как всегда (один, но скользкий шаг)». Один раз Кинбот комментирует строку с уважением к интересам автора, и он говорит за Набокова: «На температурных схемах поэзии высокое – низко, а низкое – высоко, так что градус возникновения совершенной кристаллизации выше, чем градус прохладной легкости» (*Pale Fire*, p. 136).³¹

³¹ Я не уверен, что устами Кинбота говорит Набоков, когда Кинбот превозносит «*Stopping by Woods on a Snowy Evening*» в следующих словах: «Джон Шейд при всех своих дарованиях никогда не мог заставить свои снежинки падать таким образом». Но несмотря на эти двусмысленные выражения, которые Набоков заставляет Кинбота употреблять, чтобы восхвалять Фроста («стихотворение, которое знает наизусть каждый американский мальчик»), я подозреваю, что Набоков прекрасно знал, что ему не писать той поэзии, которую писал Фрост, следовательно, это было не суждено и Шейду.

Может быть, однако, Набокову очень нравилась метафора кристаллизации. Кристалл – это состояние, отличное от текучести, состояние, когда прозрачность исчезает и порой сменяется радужностью. Но кристаллы должны быть искусственными, и при этом такими же неповторимыми, какими, согласно традиционному мнению, являются снежинки. Неспособности Градуса уловить что-либо, кроме общих идей, сопутствует его неспособность радоваться кусочку стекла,

Кинбот понимает, чего ищет здесь Шейд, потому что, как и приличествует двум аспектам одного и того же творца, Шейд и Кинбот имеют много общего. И Шейд это понимает. Жестокий настолько, насколько он может быть, Кинбот все же не так вульгарен, чтобы быть brutальным физически, и для Шейда это значило очень многое. Понимание Шейдом того, что «без Гордыни, Похоти и Праздности поэзия никогда не могла бы родиться» (р. 150), позволяет дать ему индульгенцию всем заблуждениям Кинбота, чего он не сделал бы для кого-то другого, кто наносил бы физический ущерб. Для него Кинбот – собрат-художник, в котором как в Свифте или Бодлере, дух ослабел прежде, чем сдало тело (р. 111). Оба разделяют одни и те же взгляды на тиранов и глупцов – на людей подобных мосье Пьеру, Градусу и Падуку, чья brutальность вытекает из их внутренней вульгарности, которая заключается больше в одержимости общими идеями, чем отдельными бабочками, словами или людьми.

Но хотя, в общем, Кинбот и осознает опасность общих идей, он обладает самыми худшими из них, Шейду же удается от них совсем отречься.³² Одной из худших идей Кинбота является его эс-

если оно не гомогенно и прозрачно, как например, «гиппопотамчики из фиолетового стекла» (*Pale Fire*, р. 169) и «маленький хрустальный жираф» (р. 132), к которым он приценивается в ходе своих путешествий. Кинбот хорошо описывает, какую форму принимает марксизм, когда он становится государственной религией: «Идеи в современной России – это механически обработанные ровного цвета кубы; нюансы – вне закона, промежутки – замурованы, изгиб превращен в излом». Без всякого риска можно предположить, что именно жизнеподобность восхищала Градуса в гиппопотамчиках и жирафе, то есть их приближенность к прозрачному, всеми принятому образу этих животных.

³² Это отречение происходит в том месте «Бледного пламени», где Шейд представляет свое понимание бессмертия души, в особенности души своей умершей дочери, для него это «не на чем не основанный абсурд». Обнаружив, что очевидность бессмертия, которую, как ему казалось он нашел, основана на опечатке, он пишет:

«И тут открылось мне, что истинная суть
Здесь, в контрапункте, – не в блажном виденье,
Не в том наоборотном совпаденье,
Не в тексте, но в текстуре, – здесь нависла –
Нет, не бессмыслица, но паутина смысла.
Да! Будет и того, что жизнь дарит
Яза и вяза связь, как некий вид
Соотнесенных странностей игры. ...»

[Перевод дан по: Владимир Набоков, «Бледное пламя», пер. с англ. С. Ильина, Свердловск: Независимое издательское предприятие «91»,

тетизм, его убежденность в том, что существует нечто, называемое «литературной техникой» или «поэтическим дарованием»: некая практическая способность, свободная от случайностей личной жизни поэта. Именно поэтому он думает, что для обретения бессмертия нужно только найти хорошего поэта, рассказать ему все о себе, а затем только ждать, когда он увековечит тебя в своих нетленных стихах. Он ждет от Шейда, что «величие Земблы сольется с величием его стихов» (р. 144), поскольку, как сказал ему Шейд, он думает, что «можно запрячь слова, словно ученых блох, и на них поедут другие блохи» (р.144). Это представление о том, что каким-то образом язык может быть отделен от авторов, что литературная техника есть не что иное, как божественная сила, действующая независимо от роковых случайностей, в частности от случайного понимания автором, что такое добро, есть корень «эстетизма» в худшем смысле слова, когда эстетическое представляется делом языка и формы, а не содержания и жизни. Набоков-романист не был заинтересован в том, чтобы быть эстетом, даже если Набоков-теоретик и не мог вообразить себе лучшей оценки своей деятельности.

Набокова часто читали именно как такого эстета, и в особенности, как автора, чьи работы наследуют и в то же самое время иллюстрируют странную точку зрения Барта, что язык работает сам из себя.³³ Набоков-теоретик, склонный к обобщениям, вдох-

1991, с. 53. Однако, мы, учитывая важность последней строки отрывка для данного текста, даем подстрочник: «разновидность структуры внутри игры».]

Шейд решает, чтоприятие художником случайности, отсутствия (или, что приводит к тому же самому, – к абсолютной непостижимости) какой-либо руководящей силы гораздо предпочтительнее, чем претензия религии или философии морали отыскать подлинное имя и природу этой силы. Напротив, вкус к общим идеям (который Кинбот разделяет с Градусом, чего понять он не в силах), обнаруживает себя, когда Кинбот спрашивает Шейда о «пароле» и получает «жалость». Когда Шейд отказывается подводить телеологическое основание под этот пароль, Кинбот говорит: «Вот тут то я и поймал вас, Джон: стоит нам отвергнуть Высший Разум, что планирует и управляет нашей индивидуальной потусторонней жизнью, как нам придется допустить невыразимо страшное понятие случая, простирающегося в вечности» (р. 151). Но именно это понятие и принял Шейд в только что цитированных строках, понятие, чье воздействие может быть смягчено только тем, что Гумберт называет «очень местным паллиативом словестного искусства».

³³ Дэвид Рэмpton и Эллен Пайфер начинают свои прекрасные, пересматривающие Набокова книги цитатами и осуждением многих таких прочтений, делая ударение на «моральной» стороне Набокова. Я

новляет на такое прочтение, но оно игнорирует тот момент, который, по моему мнению, иллюстрируется лучшими примерами творчества Набокова: только то, что значимо для нашего понимания того, что нам следует делать с самими собой или с другими, является эстетически пригодным.

Можно утверждать, соглашаясь вместе с тем с Бартом и его братьями-текстуалистами, что задачей романов, или пьес, или поэм не является «правильное» изображение человеческих эмоций или ситуаций. Литературное искусство, нестандартное, непредсказуемое употребление слов конечно не может оцениваться с точки зрения точности репрезентации. Ибо эта точность – есть вопрос подчинения конвенции, а задача писательства как раз и заключается в том, чтобы сломать корку конвенции. Но сам факт, что достоинства литературы заключаются не в укреплении широко распространенного словаря, и не в удачном преподнесении нам того, что мы всегда знали, но не могли удовлетворительно выразить, не должен затемнять другое обстоятельство, что язык литературы паразитирует и всегда будет паразитировать на обыденном языке, в особенности на обыденном языке нравственности. Кроме того, литературный интерес всегда будет паразитировать на интересе моральном. В частности, нельзя создать запоминающийся характер, не делая тем самым предположения о том, как следовало бы поступать читателю.³⁴

Подводя итог своей интерпретации Набокова, я могу сказать, что он старался защитить себя от обвинений в неверности проекту своего отца, прибегая к помощи некоторых идей относительно функции «писателя», идей, связывающих эту функцию как с его собственными особыми дарованиями, так и его собственным

многому научился из этих книг и в особенности из анализа Рэмптоном «Дара». См. Rampton, *Vladimir Nabokov: A Critical Study of the Novels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) и Pifer, *Nabokov and the Novel* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980).

³⁴ Именно полная правдоподобность и узнаваемость ситуаций, в которых находятся Гумберт и Кинбот, их взаимодействие с людьми здоровыми (такими как Лолита или Шейд), а не просто со своими фантазиями или с другими мечтателями (как мосье Пьер или Ада), делает их гораздо менее призрачными, гораздо более запоминающимися, чем Цинциннат или Ван Веен. Цинциннат так же симпатичен, как и Шейд, и Ван так же отвратителен, как Гумберт, но менее конкретно – и потому, менее нравственно пригодно. Ибо конкретность персонажа в романе представляет собой укорененность в ситуациях, которые могут вызвать у читателя аналогии с его собственной жизнью.

особым страхом смерти. Это привело его к созданию приватной мифологии об особой элите – художниках, которые сильны своей образностью, которые никогда не убивали, чья жизнь была синтезом нежности и восторга, которые были кандидатами как на литературное бессмертие, так и на бессмертие в буквальном смысле слова, и которые, в отличие от его отца, не доверяли общим идеям об общих средствах для достижения общего блага. Такой была мифология, в которую он безуспешно пытался заключить Диккенса, и на которую он полагался всякий раз, когда его спрашивали или он спрашивал себя, что он сделал для облегчения человеческого страдания. Но Набоков прекрасно знал, что его дар, и художественные дарования вообще, не были связаны каким-то особым образом с жалостью и добротой, а так же не были в состоянии «создавать миры».³⁵ Так же, как и Шейд, он хорошо знал, что все, что можно сделать с этими дарованиями – это рассортировать свои отношения к этому миру, миру, где отвратительные и бездарные дети, как дочь Шейда и мальчик Джо, унижены и умирают. Лучшие романы Набокова демонстрируют его неспособность поверить в свои собственные общие идеи.

8

Последний интеллеktуал в Европе: Оруэлл о жестокости.

Два последних романа Оруэлла являют собой хороший пример того, что Набоков считал «журналистической дребеденью», ибо их значимость вытекает из практического воздействия, которое они произвели. Мы бы не читали и не восхищались сегодня эссеистикой Оруэлла, не изучали бы его биографию, не пытались бы объединить его словарь морального дискурса (*deliberation*) с нашим собственным, если бы он не написал «*Скоттоферму*» и «1984». «*Лолита*» и «*Бледное Пламя*» продолжают свою жизнь до тех пор, пока существуют одаренные и одержимые читатели, отождествляющие себя с Гумбертом и с Кинботом. Но даже Ирвинг Хоу, написавший одно из самых первых и лучших толкований «1984», допускает, что Оруэлл принадлежит писателям,

³⁵ Набоков постоянно использует это понятие миро-созидания. См. David Bromwich «Why Writers Do Not Create Their Own Worlds» (in: *Romantic Argument* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press]) для прояснения недостатков этой метафоры, которая ведет назад к Канту и паразитирует на роковом кантианском различении формы и содержания.

«которые живут только и прежде всего для своего собственного времени».¹

Лучшие романы Оруэлла будут иметь широкую читательскую публику лишь до тех пор, пока мы будем по-оружелловски описывать политику XX века. Как долго это будет продолжаться зависит от случайностей нашего политического будущего: от того, какие люди будут оглядываться на нас; от того, как события следующего столетия отразятся на нашем столетии; от того, как решат люди описывать большевистскую революцию, холодную войну, краткую американскую гегемонию и роль таких стран, как Бразилия и Китай. Оруэлл считал наше столетие эпохой, когда «равенство среди людей стало технически возможным», и в которой, вместе с тем,

«... практики, от которых давно отказались, в некоторых случаях уже в течение столетий, – тюремное заключение без суда, использование военнопленных как рабов, публичные казни, пытки для извлечения признаний, использование целых групп населения в качестве заложников и их депортации – стали снова не только обычными, но допустимыми и даже оправдываемыми людьми, которые считают себя просвещенными и прогрессивными».²

Возможно, когда-нибудь такое описание нашего столетия будет казаться ограниченным и близоруким. Тогда Оруэлла будут рассматривать как яростного противника зла, которое он не совсем

¹ Далее Хоу пишет: «Возможно, что подобные писатели не переживут своего времени, поскольку то, что их делает такими ценными и такими любимыми для своих современников – смесь отчаянной злободневности и не менее отчаянной чувствительности (*tenderness*) – вряд ли является качеством, присущим большому искусству. Но нас не должна смущать возможность того, что в будущем Силоне или Оруэлл будут выглядеть не столь значительными, какими они выглядят для многих людей нашего времени. Мы знаем, что они для нас делают, мы знаем, что никакие другие писатели, в том числе и самые великие, не смогут совершить того же самого». («1984: History as Nightmare», in *Twentieth Century Interpretations of 1984*, ed. Samuel Hynes; Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971, p. 53).

² *The Penguin Complete Novels of George Orwell* (Harmondsworth: Penguin, 1983), p. 861. (Я буду цитировать это издание «1984» указывая в скобках страницы.) Обратите внимание, что эти практики были достаточно обычными вне Европы – например, в Африке и Азии – в течение XIX столетия. Но Оруэлл ведет речь о Европе. То же самое делаю и я в этой книге; Оруэлл был сознательно провинциален и писал об определенном рода людях, которых он знал, и об их нравственной ситуации. Рабочее название «1984» было «*Последний человек в Европе*».

понимал. Наши потомки будут читать его так же, как мы читаем Свифта – с восхищением перед личностью, служившей человеческой свободе, но без особенной склонности принимать его классификацию политических тенденций или его словарь нравственного и политического образа мысли. Некоторые сегодняшние левые критики Оруэлла (например, Кристофер Норрис), считают, что мы *уже сейчас* можем рассматривать Оруэлла как ограниченного и близорукого. Они думают, что факты, к которым он привлекал внимание, уже сейчас могут быть помещены в контекст, в котором они будут выглядеть совершенно иначе. В отличие от Норриса, я считаю, что мы не обладаем лучшим альтернативным контекстом. С тех пор, когда писал Оруэлл, прошло сорок лет и, насколько я могу видеть, никто не представил лучшего описания стоящих перед нами политических альтернатив. Его ранние предостережения против алчных и тупых консерваторов, в купе с его предостережениями против коммунистических олигархов, его описание нашей политической ситуации – опасностей и альтернатив – останется таким же полезным, как никакое другое из тех, которыми мы обладаем.

Тех, кто нацелен на подобного рода неизбежно преходящую полезность, Набоков считал бездарностями или расточителями дарований, существенно важных для такой фигуры как «писатель». Оруэлл также имел свое мнение об этой мифической фигуре, мнение абсолютно противоположное набоковскому. В седьмой главе я настаивал на том, что оба эти мнения нужно рассматривать по отдельности. Пруст хотел автономии и красоты; Ницше и Хайдеггер хотели автономии и возвышенности; Набоков хотел красоты и само-сохранения (*self-preservation*); Оруэлл хотел быть полезным для людей, которые страдали. Все они преуспели. И каждый из них *в равной мере* имел блестящий успех.

Оруэлл имел успех, поскольку писал нужные книги в нужное время. Его описание определенной исторической случайности, как выяснилось, оказывалось именно таким, какое требовалось для изменения либеральной политики будущего. Он сломил власть «большевистской пропаганды», как любил называть ее Набоков, над умами либеральных политиков Англии и Америки. Тем самым он продвинул нас на двадцать лет вперед по сравнению с нашими французскими единомышленниками. Они вынуждены были ждать появления «*Архипелага Гулага*», чтобы перестать считать, что для либеральной надежды необходимо убеждение, что обстановка за железным занавесом обязательно станет лучше, что во имя солидарности против капиталистов следует игнорировать то, что делалось коммунистическими олигар-

хами. Если Набоков повышал чувствительность своих читателей к постоянной возможности мелких жестокостей, производимых приватным стремлением к наслаждению, то Оруэлл делал своих читателей чувствительными к пущенному в ход определенной группой набору оправданий жестокости – к использованию риторики «равенства между людьми» теми интеллектуалами, которые объединились с поразительно удачливой преступной бандой.

Повышение нашей чувствительности к таким оправданиям, переописание политической ситуации после второй мировой войны посредством переописания Советского Союза – была большим практическим вкладом Оруэлла. Чтобы достичь этой ограниченной, практической цели было достаточно комбинации «отчаянной чувствительности и отчаянной злободневности» (Хоу) в «*Скоттоферме*» и в первых двух третях «1984». Но в последней трети «1984» мы имеем нечто другое – нечто не злободневное, скорее прогноз, чем описание. После посещения Уинстоном и Джулией квартиры О'Брайена, книга «1984» становится книгой об О'Брайене, а не о тоталитарных государствах XX века. Центром этой части книги становится цитата из «*Теории и практики олигархического коллективизма*» (соавтором которой был О'Брайен), и объяснение О'Брайена, почему нужно Уинстона пытаться, а не просто расстрелять («Цель пытки – сама пытка»). Последняя треть книги – это видение того, что Хоу называет «пост-тоталитаризмом».³ Это уже не предупреждение о том, что в настоящее время происходит в мире, но создание характера, иллюстрирующего то, что может однажды случиться. Оруэлл не был первым, кто предположил, что небольшие преступные группировки могут получить контроль над современными государствами и, благодаря современной технологии, сохранить этот контроль навсегда. Но он был первым, кто поставил вопрос о том, каким образом могли бы понимать себя интеллектуалы в таких государствах, если стало ясно, что либеральные идеалы не имеют никакого отношения к возможному будущему человечества. О'Брайен – его ответ на этот вопрос.

Мне хочется отдельно обсудить подход Оруэлла к решению обеих этих задач в двух последних своих романах – к переописанию Советской России и изобретению О'Брайена. Я начну с первой задачи, а к О'Брайену вернусь позже. Поклонники Оруэлла часто

³ Хоу пишет: «Крайне важно заметить, что мир «1984» – это не тоталитаризм как мы его знаем, но тоталитаризм после своего мирового триумфа. Строго говоря, общество Океании можно было бы назвать пост-тоталитарным». (p. 53)

выдвигают предположение, что он совершил это переописание, напомнив нам о некоторых простых истинах – о нравственных истинах, которые так же очевидны как «два плюс два равняется четырем». Но второе его достижение тревожит их, и они склонны, как говорит Хоу, не принимать в расчет «апокалиптического отчаяния» «1984», а вместо этого «прославлять (*to celebrate*) Оруэлла за человечность и доброту».⁴ Этому сопутствует другая тенденция – предполагать, что Оруэлл на самом деле не был особо одаренным писателем, однако то, чего ему не доставало как художнику, он восполнил своей добротой. Во что говорит например Лайонел Трилинг: «Возможно, природные дарования Оруэлла не были выдающимися; они имеют корни в том духовном качестве, которому должно быть столь же обычно, сколь и скромно. Это качество можно было бы описать, сказав, что Оруэлл обладает своего рода нравственным центром, прямоотой отношения к моральному – и политическому – факту».⁵

Манера рассуждений Трилинга перекликается с тем, что говорит сам Оруэлл. В одном часто цитируемом отрывке, в конце своего эссе «Почему я пишу», Оруэлл говорит: «Можно писать что-либо читабельное лишь тогда, когда постоянно стараешься избавиться от своей собственной личности. Хорошая проза похожа на оконное стекло».⁶ Ранее в том же самом эссе, он перечисляет четыре возможных мотива для написания книг, одним из которых является «исторический импульс», определяемый как «желание видеть вещи такими, какие они есть, находить истинные факты и сохранять их ради последующих поколений». (*CEJL*, I, 4) Эти и им подобные отрывки из статей Оруэлла, часто совмещаются со следующим пассажем из «1984»:

«Партия велела тебе не верить своим глазам и ушам. И это ее окончательный, самый важный приказ. Сердце у него упало

⁴ «Среди многих интеллектуалов возникло желание, в Англии открытое, в Америке более осторожное, преуменьшить достижение Оруэлла – часто под прикрытием прославления его за человечность и 'доброту.' Их смущает апокалиптическое отчаяние книги, они начинают задаваться вопросом, может быть это лишь маленькое преувеличение или отсутствие юмора, они даже подозревают в нем истерический голос со смертного одра. Нельзя отрицать, что каждый из нас почувствовал бы себя более уютно, если бы от этой книги можно было бы избавиться». (p. 42)

⁵ Trilling, «Orwell on the Future», in *Twentieth Century Interpretation of 1984*, ed. Hynes, p. 24.

⁶ *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, I, 7. Здесь и далее цитируется в скобках как *CEJL*.

при мысли о том, какая огромная сила выстроилась против него, с какой легкостью собьет его в споре любой партийный идеолог — хитрыми доводами, которых он не то что опровергнуть — понять не сможет. И, однако, он прав! Они не правы, а прав он. Прописная истина истинна — и стой на этом! Прочно существует мир, его законы не меняются. Камни — твердые, вода — мокрая, предмет, лишенный опоры, устремляется к центру Земли. С ощущением, что он говорит это О'Брайену и выдвигает важную аксиому, Уинстон написал: «Свобода — это возможность сказать, что 2+2 — четыре. Если дозволено это, все остальное отсюда следует»». (Стр. 68).

Акцентирование на этих отрывках (и на других аналогичных)⁷ привело многих комментаторов приходят к заключению, что Оруэлл учит нас сопротивлению всем тем лицемерным интеллектуалам, которые пытаются говорить нам, что истина не «там, вовне», что принимаемое за возможную истину — лишь производная используемого нами словаря, а принимаемое за истину — это производная остальных наших убеждений. Короче говоря, Оруэлл прочитывался как философ реалист, как защитник здравого смысла от презрения образованных ироников.⁸

Согласно такому прочтению, решающая оппозиция оруэловской мысли — это обычная метафизическая оппозиция между вымышленным явлением и обнаженной действительностью. Последняя затемняется плохой, непрозрачной прозой и плохой, излишне запутанной теорией. Когда же грязь стерта с оконного стекла, тогда истина относительно всякой нравственной и политической ситуации прояснится. Только тому, кто позволил своей собственной личности (и в особенности своему чувству обиды, садизму и жажде власти) затемнить свое зрение, не удастся схватить простые нравственные факты. Один такой простой нравственный факт состоит в том, что лучше быть добрым, чем пытаться. Только такие люди будут пытаться ускользнуть от простых эпистемологических и метафизических фактов при помощи подлых философских маневров (например, когерентной

⁷ См., например, *CEJL*, III, 119.

⁸ Самюэл Хайнс, например, говорит, резюмируя мораль «1984»: «Убеждения Уинстона Смита столь же просты, сколь просто 'два плюс два равняется четырем': прошлое — непреложно, любовь — дело личное, а истина — неизменна. У всех этих убеждений есть нечто общее: они устанавливают границы человеческой силе; они свидетельствуют о том, что есть неизменные вещи. Это не вопрос политики, это проблема сущности человеческого» (Hynes, «Introduction» to *Twentieth Century Interpretations of 1984*, ed. Hynes, p. 19).

теории истины и холистской теории языка – приемы, которые я использовал в первой главе). Вот эти простые факты: истина «независима» от человеческого духа и языков, земное притяжение не «зависит» ни от какого человеческого образа мысли.

В соответствии с уже представленными основаниями, я не считаю, что существуют какие-либо простые нравственные факты там, вовне, в самом мире, я не думаю, что существуют какие-либо истины, независимые от языка, или какое-нибудь нейтральное основание, на которое можно было бы опереться и доказывать, что предпочтительнее для другого – пытаться или быть добрым. Таким образом, я хочу предложить иное прочтение Оруэлла. Это не имеет никакого отношения к желанию привлечь его на свою сторону в философской дискуссии. У него было не больше склонности к таким дискуссиям, или умения их составлять, чем у Набокова.⁹ Скорее, речь идет о том, что бессмысленно считать то, что сделали Оруэлл и Набоков – повышение чувствительности своих читателей к тем случаям жестокости и унижения, которых те не заметили – разоблачением видимости и открытием реальности. Лучше считать это переописанием того, что может случиться или что случилось – чтобы сравнить не с реальностью, но с альтернативными описаниями тех же самых событий. В случае коммунистических олигархов, Оруэлл и Солженицын дали нам другой альтернативный контекст, альтернативную перспективу, исходя из которых, мы либералы – люди, считающие, что жестокость является наихудшей вещью, которую мы делаем – могли бы описать политическую историю нашего века.

Выбор между описаниями этой истории, предложенными Сартром и Оруэллом в конце 40-х, как выбор между описаниями современной политической ситуации, предложенными Фредериком Джеймисоном и Ирвингом Хоу – не состоит в сопоставлении или отказе от сопоставления неопровержимых и неприятных фактов. Речь также не идет о том, ослепляет ли идеология или нет. Выбор совершается при сопоставлении противоположных сценариев, при сопоставлении альтернативных, описаний и переописаний.

Переописания, изменяющие наше мнение о политической ситуации, имеют мало общего с оконными стеклами. Наоборот, они являются вещами такого рода, которые могут быть осущест-

⁹ О неудаче, постигшей Оруэлла при чтении философских книг см. Bernard Crick, *George Orwell: A Life* (Harmondsworth: Penguin, 1980), pp. 25, 305, 343, 506. См. также *CEJL*, III, 98.

влены лишь писателями с очень специфическими дарованиями, пишущими в самый подходящий момент и с верно найденной интонацией. В лучшие свои моменты сам Оруэлл покидал риторику прозрачности относительно простых фактов и признавал, что он делал вещи того же самого *рода*, которые делались его оппонентами – апологетами Сталина. Рассмотрим, например, следующий отрывок:

«Имажинативное» письмо, это своего рода фланговая атака на позиции, неуязвимые с фронта. Писатель, пробуящий делать что-то не холодно 'интеллектуальное,' мало что может сделать со словами в их изначальном смысле. Если он и достигает вообще эффекта, то лишь с помощью искусного иносказательно-го употребления слов. (*CEJL*, II, 19)

Сложность задачи в «*Скотоферме*» Оруэлла состояла в том, чтобы рельефно выразить абсурдный, невероятно сложный и запутанный характер политической дискуссии левых, воспроизводя политическую историю своего столетия в рассказе для детей. Трюк сработал, поскольку попытки разглядеть существенное отличие между Сталиным и Гитлером, попытки продолжить анализировать современную политическую историю в терминах вроде «социализм», «капитализм» и «фашизм», стали неуклюжими и бесполезными. Выражаясь словами Куна: накопилось столь много аномалий, требующих добавления такого множества эпициклов, что чрезмерно раздутая структура нуждалась лишь в остром уколе в верное место, в верной насмешке в нужный момент. Вот почему «*Скотоферме*» удалось изменить мнение либералов. Не отношение книги к реальности, а ее отношение к самому популярному альтернативному описанию недавних событий придало ей такую силу. Она была стратегически размещенным рычагом, а не зеркалом.

Такие почитатели Оруэлла, как Триллинг, полагают, что он представил свежий взгляд на общеизвестные моральные реалии. Для современных ему марксистов, вроде Исаака Дойчера, и сегодняшних марксистов, вроде Норриса, Оруэлл был, в лучшем случае, простаком.¹⁰ На мой взгляд, мышление Оруэлла не было ни прозрачным, ни простым. Не было *ясно* как описывать по-

¹⁰ О примерах реакции второго рода см. Isaac Deutscher, «Museum of Cruelty», in *Twentieth Century Interpretations of 1984*, ed. Hynes. О более позднем употреблении ярлыка «ренегат» и о новых сомнениях, достаточно ли Оруэлл был знаком с философией, см. Christopher Norris «Language, Truth, and Ideology: Orwell and the Post-War Left», in *Inside the Myth*, ed. Christopher Norris (London, 1984).

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ЖЕСТОКОСТЬ И СОЛИДАРНОСТЬ

литическую ситуацию после второй мировой войны, как не ясно это и сегодня. Ибо полезное политическое описание требует словаря, который предлагал бы ответы на вопрос «Что делать?», точно так же как приемлемое научное описание требует словаря, который бы повышал нашу способность предсказывать и контролировать события. Оруэлл даже не намекнул нам на то, как ответить на вопрос Чернышевского. Он только сказал нам как *не следует* пробовать на него ответить, какой словарь *перестать* использовать. Он убедил нас в том, что наш прежний политический словарь не имеет большого значения для текущей политической ситуации, но он не дал нам нового словаря. Он отослал нас назад к чертежной доске, где мы находимся и поныне. До сих пор никто не явился с развернутым планом, определяющим соотношение между нашими большими и смутными надеждами на равенство среди людей, и фактическим распределением власти в мире. Капиталисты остаются такими же жадными и близорукими, а коммунистические олигархи – такими же циничными и коррумпированными (за исключением удивившего нас Горбачева), какими они были по словам Оруэлла. В мире не появилось никакой третьей силы, и ни неоконсерваторы, ни левые пост-марксисты не предложили нам ничего, кроме упражнений в ностальгии. Возможность того, что мы сможем оглянуться на Оруэлла и увидеть его ограниченным и близоруким, остается возможностью, увы, чисто теоретической. Ибо до сих пор никто не пришел с правдоподобным сценарием осуществления того, что Оруэлл называл «технической возможностью равенства среди людей».

Либералы перед Второй Мировой войной думали, что у них есть такой сценарий. Был период в 30-ые годы, когда и сам Оруэлл считал, что у него есть такой сценарий. Но периодически повторяющееся опровержение его предсказаний, его осознание, что поколение, к которому он принадлежит, позволило водить себя за нос «марксистской теории», поставленной на службу российской политике, его отвращение к циничным пророчествам в духе Джеймса Бёрнэма – все это, заставило его написать «*Скотоферму*» и первые две трети «*1984*». Эти книги достигли своей цели не тем, что поставили нас перед нравственными реальностями, а тем, что прояснили для нас невозможность использования в дальнейшем свои старые политические идеи, и отсутствие в настоящий момент каких-либо других средств, способных повернуть ход событий по направлению к либеральным целям. Все обвинения в «мазохистском отчаянии» и «циничной безнадежности», которые бросаются Оруэллу, не будут производить

впечатления до тех пор, пока не появится некто с новыми сцена-
риями.

Однако, отослав нас снова к чертежной доске, Оруэлл достиг чего-то большего, кроме этого негативного, хотя необходимого и полезного результата. Он делает это в последней трети «1984» – в части, посвященной О'Брайену. Там он набросал альтернативный сценарий, который вел в *неверном* направлении. Он убедил нас в большой вероятности того, что те же самые события, которые сделали технически возможным равенство среди людей, могли привести к возможному бесконечному человеческому рабству. Он добился этого, убедив нас, что ничто в природе истины, или человека, или истории не блокирует такого сценария, и в то же время не гарантирует сценария, который использовался либералами между двумя войнами. Он убедил нас, что все интеллектуальные и поэтические таланты, благодаря которым стала возможной греческая философия, современная наука и романтическая поэзия, смогут однажды найти себе работу в Министерстве Правды.

В предлагаемой мною интерпретации «1984», у Оруэлла нет никакого *ответа* О'Брайену и никакого интереса его давать. Как и Ницше, О'Брайен рассматривает саму мысль об ожидании ответа, об обмене мыслями, о совместном обдумывании как симптом слабости. Оруэлл изобрел О'Брайена не для того, чтобы тот играл роль диалектического контраста (foil), современного двойника Фрасимаха. Он изобрел его, чтобы предостеречь нас от него, как можно было бы предостеречь от тайфуна или от слона-одиночки. Оруэлл не развивает никакой философской позиции, но пытается сделать правдоподобной конкретную политическую возможность, ответив на три вопроса: «Каким образом будут описывать себя интеллектуалы определенного возможного будущего?», «Что они будут делать сами с собой?», «Как будут использоваться их таланты?». Он не рассматривает О'Брайена ни как сумасшедшего, ни как сбитого с толку, ни как обольщенного ошибочной теорией, ни как слепого по отношению к нравственным обстоятельствам. Он рассматривает его как *опасного* и *возможного*. Второе достижение Оруэлла, помимо того, что после него советская пропаганда выглядела абсурдной, заключалось в том, что он убедил нас в реальной возможности О'Брайена.

Как свидетельство в пользу обоснованности такой интерпретации последней части «1984», я могу процитировать один отрывок из статьи, написанной Оруэллом в 1944 году. Там он анализирует то, что он называет «очень опасным заблуждением, очень

широко распространенным сейчас в странах, где не установился тоталитаризм»:

«Ошибочно полагать, что при диктаторском правлении можно быть свободным *внутри себя*. ... Представлять себе человека автономным индивидом – самое большое заблуждение. Тайная свобода, которую будто бы можно сохранить при деспотическом правлении – это бессмыслица, потому что собственные мысли никогда не являются совершенно собственными. Философы, писатели, художники, даже ученые не только нуждаются в поощрении и публике, им нужна постоянная стимуляция со стороны других людей. Уберите свободу слова, и творческие способности исчезнут». (CEJL, III, 133)

Как этот отрывок соотносится с другим, процитированным мною выше отрывком из дневника Уинстона, который завершается так: «Свобода – это свобода говорить, что два плюс два равняется четырем. Если это допускается, из этого следует все остальное» (Я предполагаю, что в этих отрывках речь идет о том, что не важно истинно ли «два плюс два равняется четырем», и еще менее важно, «субъективна» ли эта истина или она «соответствует внешней действительности». Важно то, что если веришь в это, то можешь также высказать это без ущерба для себя. Другими словами, важна возможность говорить с другими людьми о том, что кажется истинным, а не о том, что истинно на самом деле. Если мы позаботимся о свободе, то истина сама может позаботиться о себе. Если мы достаточно иронично относимся к своим конечным словарям, и достаточно любознательны к словарям других, тогда нам не стоит беспокоиться о том, в прямом ли мы контакте с моральной действительностью, ослеплены ли мы идеологией, являемся ли мы беспомощными «релятивистами».

Я рассматриваю утверждение Оруэлла о том, что нет никакой *внутренней* свободы, как нет и «автономного индивида», как утверждение, сделанное историцистскими, включая марксистских, критиками «либерального индивидуализма». Нет ничего глубоко внутри всех нас, нет общей человеческой природы и врожденной солидарности, чтобы использовать как нравственную точку отсчета.¹¹ Люди не обладают ничем, кроме того, что дано им в процессе социализации – их способности использовать язык и,

¹¹ Я мог бы даже добавить, чтобы использовать как точку отсчета ясных и четких представлений о 'два плюс два равняется четырем'. Но это философский спор о статусе математических истин, который не следует здесь продолжать.

таким образом, обмениваться убеждениями и желаниями с другими людьми. Оруэлл снова повторил этот пункт, когда сказал, что «уничтожить классовые различия – значит уничтожить часть самого себя», и когда он добавил, что он «едва ли узнал бы в себе ту же самую личность», если бы он «вышел за пределы своего класса». Быть личностью, значит говорить на *определённом* языке, который позволяет нам обсуждать определённые убеждения и желания с определённого рода людьми. Были ли мы социализированы неандертальцами, древними китайцами, Итоном, Саммерхиллом или Министерством Правды – лишь историческая случайность. Мы не будем обладать никакой общностью только в силу того, что мы люди. Ибо все, что мы разделяем с другими людьми, мы разделяем также со всеми остальными живыми существами – способность чувствовать боль.

На последний пункт можно было бы отреагировать, заявив, что тогда наш нравственный словарь должен быть распространён как на животных, так и на людей. Как я предлагал в четвертой главе, лучше всего попытаться выделить нечто, что отличало бы человеческую боль от боли животных. Здесь, вступает в игру О'Брайен. Он напоминает нам, что социализированные человеческие существа – все равно, в каком языке или культуре – разделяют друг с другом способность, которая отсутствует у животных. Им можно причинить особого рода боль: все они могут быть унижены, если насильно разрушить определённые структуры языка и убеждений, в которых они были социализированы (или, которые они сами сформировали и которыми они поэтому гордятся). В частности, в отличие от животных, люди могут быть использованы ради удовлетворения желания О'Брайена «расколоть на кусочки человеческий дух, а затем сложить его заново, придав ему форму по своему усмотрению».

То, что садизм нацелен на унижение, а не просто на боль вообще, детально было развито Элэйн Скэрри в книге «*The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*». Из доводов Скэрри следует, что самое плохое, что можно причинить человеку – это не столько заставить его корчиться в агонии, но использовать эту агонию таким образом, чтобы даже после того, как она закончится, личность не смогла бы себя реконституировать. Это достигается тем, что личность вынуждают делать или говорить такие вещи – и если возможно, верить, желать, думать – что она потом никогда не сможет примириться с тем, что была на это способна. Таким образом можно, по словам Скэрри, «переделать ее мир», сделав для нее невозможным использовать язык для описания того, чем она была.

Мне хотелось бы теперь применить это положение к О'Брайену, заставившему Уинстона поверить на короткое мгновение, что два плюс два равняется пяти. Прежде всего заметим, что сам О'Брайен не верит в это, как он верит, что «Резерфорд был в сговоре с генеральным штабом Евразии». В это не верит и сам Уинстон, раз он был сломлен и отпущен. Это не является и не могло являться доктриной партии. (Книга, соавтором которой был О'Брайен, «Теория и практика олигархического коллективизма» отмечает, что два плюс два *должно* равняться четырем, если «конструируется оружие или самолет» («1984», р. 858). Заставить Уинстона поверить, что два плюс два равняется пяти, имеет *единственный* смысл – сломить его волю. Принуждение к отрицанию своих убеждений без всякого на то основания – первый шаг к тому, чтобы сделать личность неспособной иметь самость, поскольку она становится неспособной связно сплести ткань своих убеждений и желаний. Это делает ее иррациональной в точном смысле слова: она не может представить основания для своих убеждений, которые сочетаются с остальными ее убеждениями. Она становится иррациональной не в том смысле, что утратила контакт с реальностью, а в том, что она не может более рационализировать – оправдывать себя перед собою.

Принуждение Уинстона на одно мгновение поверить, что два плюс два равняется четырем, имеет ту же самую функцию «разрушения воли», что и принуждение его захотеть на одно мгновение, чтобы крысы сожрали лицо Джулии, а не его собственное. Но последний эпизод отличается от первого, поскольку знаменует окончательное, необратимое разрушение. Может быть, Уинстон был еще способен вплести в связную историю о своем характере и жизни эпизод, когда при необычных обстоятельствах он поверил в то, что два плюс два равняется пяти. Временная иррациональность – это нечто, вокруг чего можно сплести истории. Но он не мог сплести истории вокруг того, что он однажды захотел, чтобы они *сделали это с Джулией*. Именно поэтому О'Брайен приберет крыс до лучшего момента, до того момента, когда Уинстон должен был наблюдать свое собственное распад на кусочки и одновременно сознавать, что ему никогда не удастся собрать эти кусочки вновь.

Вернемся к основному пункту: то, что два плюс два не равняется пяти, не является сутью вопроса. Суть в том, что для Уинстона это имеет символическое значение и О'Брайен знает это. Если бы была *истина*, вера в которую разрушила бы волю Уинстона, эта *истина* с равным успехом сгодилась бы для целей О'Брайена. Допустим, что долгое время Джулия была членом Полиции Мыс-

ли (как так называемый антиквар, Мистер Чэррингтон). Допустим, ей была дана О'Брайеном инструкция соблазнить Уинстона. Допустим, что О'Брайен сказал это Уинстону, не представив ему на то никакого доказательства, ручаясь лишь своим явно ненадежным словом. Допустим далее, что любовь Уинстона к Джулии была столь сильна, что только такая же попытка, которая смогла заставить его поверить, что два плюс два равняется пяти, могла бы заставить его поверить, что Джулия была агентом О'Брайена. Результат был бы тем же самым, результат зависел только от О'Брайена. Истина и ложь – вне игры.

О'Брайен хочет причинить Уинстону как можно больше боли, а для такой цели важно заставить Уинстона признать, что он утратил внутреннюю связанность, признать, что он более не способен использовать язык или быть самостью. Хотя мы можем говорить: «Я когда-то *верил* во что-то ложное», никто не может сказать самому себе: «В данный момент я верю во что-то ложное». Так что, никто не может быть униженным в тот момент, когда он верит во что-то ложное, а также тем простым фактом, что он когда-то в это верил. Однако люди могут, как надеются те, кто их пытается, пережить максимальное унижение, ретроспективно сказав себе: «После того, как я поверил в *это* или захотел *этого*, я не могу больше быть тем, чем я надеялся быть, и чем, как я раньше думал, я был. История, которую я рассказывал себе о самом себе – мое представление о себе как о честном, или лояльном, или благочестивом – больше не имеет смысла. У меня нет более самости, которая могла бы иметь смысл. Нет мира, в котором я могу представить себя живым, поскольку нет словаря, в котором бы я мог рассказать связную историю о самом себе». Предложение: «Сделайте это лучше с Джулией!» Уинстон не мог произнести искренне, не утратив при этом способности собрать себя снова в единое целое, и самой страшной вещью в мире были крысы. Но, вероятно, каждый из нас находится в таком же отношении к какому-то предложению и к какой-то вещи.

Если удастся раскрыть это ключевое предложение и эту ключевую вещь, тогда, как говорит О'Брайен, можно разорвать сознание на части и сложить его заново, придав ему форму по выбору. Но цель упражнения – шум разрыва, а не складывание вместе. Важен именно разрыв. Складывание вместе – лишь дополнительный пустячок. Например, как только Уинстон любил Большого Брата, стало уже неважно, что тот в действительности не достоин любви. Имеет значение то, что нет никакой связи между тем Уинстоном, который любит Большого Брата, и тем Уинстоном, который любил Джулию и заботливо хранил

стеклянное пресс-папье, который помнил отрывок из газетной статьи, свидетельствующий о невинности Резерфорда. Чтобы сломить Уинстона, не надо было делать его приверженцем линии Партии. Внутренняя Партия пытается Уинстона не потому, что она боится революции, или потому, что ее оскорбляет мысль, что кто-то может не любить Большого Брата. Она пытается Уинстона, чтобы причинить ему боль, доставляя тем самым удовольствие кому-то из своих членов, в частности, О'Брайену. Единственной целью семилетнего интенсивного изучения Уинстона О'Брайеном была подготовка роскошного, сложного, изысканного, захватывающего зрелища душевной боли, которое однажды будет продемонстрировано Уинстоном. Этому предмету было позволено посидеть еще некоторое время живым в кафе «Каштан» только потому, что он может еще чувствовать боль, когда по телевизору поют: «Under the spreading chestnut tree\ I sold you and you sold me» (В тени каштана я продал тебя, а ты продала меня). Пытка не для того, чтобы заставлять людей подчиняться, и не для того, чтобы заставлять их поверить в ложь. Как говорит О'Брайен: «Цель пытки – сама пытка».

Для одаренного и чувствительного интеллектуала, живущего в пост-тоталитарной культуре, это предложение является аналогом предложения «Искусство для искусства» или «Истина ради самой истины», ибо пытка для него единственная форма искусства и единственная интеллектуальная дисциплина, имеющаяся в его распоряжении. Это предложение – центральное предложение «1984». Оно также и самое трудное для комментаторов. Многие из них согласились с Джоном Стрэчей, что

«... с момента неизбежного ареста Уинстона и Джулии, когда начинается допрос и пытка, книга становится хуже. ... Оруэлл не был подготовлен к работе над темой о физической пытке, хотя ясно, что она была другой его навязчивой идеей. Его никогда не пытали, также как не пытали большинство из нас. И те, у кого нет личного опыта в подобного рода области, почти наверняка ничего об этом не знают.¹²

¹² John Strachey, *The Strangled Cry*, in *Twentieth Century Interpretations of 1984*, ed Hynes, pp. 58-59. Я считаю, что Оруэлл имплицитно ответил на это замечание Стрэчей, когда написал: «Лучше всех поняли фашизм те люди, которые либо пострадали от него, либо имеют в себе самих фашистскую жилку» (*CEJL*, II, 172) Биографы Оруэлла отмечали его припадки садизма. См. особенно Crick, *George Orwell*, p. 275n, а так же pp.504, 572. См. также Daphne Patai, *The Orwell Mystique: A Study in Male Ideology* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984). Патаи доказывает, что садизм был почти сердцевиной харак-

Я думаю, на последнее возражение Стрэчей можно ответить довольно просто. Стрэчей упускает то, что последняя треть «1984» об О'Брайене, а не об Уинстоне – о том, кто пытается, а не о том, кого пытаются.

Это упущение – результат естественного желания отождествить Оруэлла с Уинстоном. Если мы последуем этому желанию, тогда отрывки, вроде процитированного мною выше, в котором Уинстон настаивает на важности убеждения, что два плюс два равняется четырем, будут центральными для романа. Последняя треть романа будет просто истерическим и ненужным завершением. Тогда отрывки на которых я сделал ударение – там, где О'Брайен рассказывает, как выглядят вещи изнутри Внутренней Партии – будут прочитаны как сведение к абсурду диалектической позиции О'Брайена, или так, как прочитывает их Раймонд Уильямс. Он интерпретирует фразу «Цель пытки – сама пытка. Цель власти – сама власть» (фразу, которую Оруэлл использует для описания позиции Джеймса Бёрнэма) так, будто она свидетельствует о том, что «жажда власти ... это естественный инстинкт, который не нуждается в объяснении».

Уильямс признает, что слишком просто отождествить Оруэлла с Уинстоном, но он считает, что отождествление Оруэлла с О'Брайеном было само-предательством последней минуты. Уильямс комментирует:

«Нет необходимости отрицать существование, даже широкое распространение, преследований, власти и пыток «как самоцели», ... чтобы дальше продолжать противиться упразднению всяких связей между властью и политикой. И этому упразднению *нужно* сопротивляться, только потому, что иначе любая попытка различения между социальными системами будет бессмысленна, как и любое критическое исследование вопроса, в каком пункте та или другая система изменилась к лучшему или худшему.»¹³

Уильямс считает, что если бы Бёрнэм был прав относительно жажды власти как естественного инстинкта, тогда не существовало бы никакого «положения дел», никакой «объективной истины», свидетельствующих о том, что же лучше, социальная де-

тера Оруэлла; я не нахожу ее доказательство убедительным, но у нее много свидетельств, которые она цитирует. У Оруэлла был также наметанный глаз на проявления садизма в других; смотрите его замечания о садизме Джорджа Бернарда Шоу в *CEJL*, III, 222. Выбор самого имени «О'Брайен», как и описание его наружности, возможно, был сознательной или бессознательной пощечиной Шоу.

¹³ Raymond Williams, *Orwell* (London: Fontana, 1984), pp. 124-125.

мократия или фашизм. Он говорит, что позиция Бёрнэма «дискредитирует все современные политические убеждения и упования, поскольку они тогда неизбежно будут лишь оболочкой обнаженной власти и ее желания. ... В таком случае, будут упразднены также исследование и дискуссия, а поэтому, сама возможность истины». Уильямс полагает, что Оруэлл уступил в последнее мгновение пагубному воззрению, что такой возможности *нет*. Как и Стрэчи, Уильямс думает, что к концу роман идет под откос.

Завершая свою книгу об Оруэлле, цитируя едкие критические слова Оруэлла в адрес Бёрнэма: «Поклонение власти обессиливает политическую способность к суждению, поскольку приводит, почти неизбежно, к убеждению, что современные тенденции сохранятся;» Уильямс пишет по этому поводу:

«Все же сам Оруэлл, всегда выступавший против привилегий и власти, предал себя в романе именно ради этого смиренного верования. Предупреждение, что мир может пойти по этому пути, превратилось, в самой безусловности вымысла, в имажинативную покорность перед этой неизбежностью. И затем, снова греметь этой цепью – значит продемонстрировать неуважение к тем многим мужчинам и женщинам – к которым судя по всему принадлежал и сам Оруэлл – которые боролись и борются против деструктивных и невежественных направлений, до сих пор остающихся столь сильными, к мужчинам и женщинам, сохранившим в себе силу представлять (*imagine*) человеческое достоинство, свободу и мир, а также ради них действовать».¹⁴

Ссылка Уильямса на «силу представлять ... человеческое достоинство, свободу и мир» возвращает меня к моему утверждению, что мы до сих пор находимся у чертежной доски. Я вовсе не думаю, что мы, либералы, *можем* теперь представить себе будущее «человеческого достоинства, свободы и мира». То есть мы не можем рассказать себе истории перехода от актуального настоящего к такому будущему. Мы можем представить себе различные социально-экономические системы, которые были бы предпочтительнее нынешней. Но у нас нет никакого четкого представления о том, как перейти от действительного мира к этим теоретически возможным мирам и, таким образом, никакого представления о том, ради чего действовать. В качестве отправной точки, мы должны принять мир, который в 1948 году показал нам Оруэлл: земной шар, разделенный на три Мира: бо-

¹⁴ Ibid., p.126.

гатый, свободный, демократический, эгоистический и алчный Первый Мир; неизменяющийся Второй Мир, управляемый непоколебимой и жестокой Внутренней Партией; и голодающий, перенаселенный и отчаявшийся Третий Мир. У нас, либералов, нет никакого убедительного широкомасштабного сценария для изменения этого мира, сценария, который мог бы реализовать «техническую возможность равенства среди людей». У нас нет никакого сценария, похожего на тот, который был у отца Набокова и у наших дедов по изменению мира 1900 года.

Эта наша неспособность представить, как перейти от «здесь» к «там», не имеет ничего общего ни с утратой нравственной решительности, ни с теоретическим легкомыслием, самообманом или изменой самим себе. Она не может быть исцелена ни нашей твердой решимостью, ни более ясной прозой, ни более хорошими философскими рассуждениями о человеке, истине или истории. Просто так случилось, что вещи развивались именно так. Иногда оказывается, что они именно настолько плохи, как и показалось на первый взгляд. Оруэлл помог нам дать пессимистическое описание политической ситуации, которое только подтвердилось дальнейшим сорокалетним опытом. Эта плохая новость остается в высшей степени непреклонным фактом для современных политических размышлений, фактом, блокирующим все либеральные сценарии.¹⁵

Вопреки точке зрения Стрэчи-Уильямса, что книга выиграла бы от более скорой развязки, я считаю, что представление о бесконечной пытке – предположение, что будущее – это «сапог, отпечатанный на человеческом лице: навечно» – является сутью «1984», и что вопрос о «возможности истины» лишь сбивает с толку (*red herring*). Я могу обрисовать свое собственное восприятие, возражая Уильямсу по трем пунктам.

Первое: я не думаю, что какое-нибудь глобальное воззрение в форме «политические убеждения в действительности являются...», или «человеческая природа собственно является ...», или «истина на самом деле является ...» – какое-нибудь глобальное философское утверждение – *может* дискредитировать политические убеждения и надежды. Как я говорил в третьей главе, я не думаю,

¹⁵ Я полагаю, что европейские и американские левые попытались уклониться от этого факта через побег в теоретическую софистику; они вели себя так, будто бы практические сценарии были бесполезны, и будто бы интеллектуалы могут проявлять свою политическую ответственность просто через критику очевидного зла в терминах еще более «радикальных» теоретических словарей. См. мою «Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein», *Political Theory*, 1987, pp. 564-580.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ЖЕСТОКОСТЬ И СОЛИДАРНОСТЬ

что психологически возможно отказаться от политического либерализма, опираясь на философские взгляды о природе человека, истины или истории. Такие взгляды служат способами закругления (*rounding out*) и осознания своей нравственной идентичности, они не являются ни оправданиями этой идентичности, ни оружием, которое может ее разрушить. В высшей степени эксцентричным был бы тот, кто захотел бы изменить свою политику только потому, что он пришел к убеждению, что когерентная теория истины лучше, чем теория истины как соответствия. Второе: ни одно из подобных воззрений не может, как говорит Уильямс, «отменить» исследование, дискуссию и поиск истины, как не могут они отменить поиски пропитания или любви. Только сила (*force*), а не философия, может воздействовать на подобного рода отмены. Третье: нельзя путать О'Брайена с Бёрнэмом – философом, делающим далеко идущие утверждения о «естественном». О'Брайен не говорит, что все – лишь маска воли к власти. Он не говорит, что природой человека, власти или истории гарантировано то, что сапог будет всегда попирать человека, он говорит лишь, что так *случилось*, что так и будет. Он говорит, что просто так случилось, что произошли такие вещи и что просто случилось так, что сценарий больше нельзя изменить. В силу чистой случайности – как случайна комета или вирус – будущее будет выглядеть таким образом.

Мне кажется, что только такое прочтение соответствует тому обстоятельству, что оценка О'Брайеном будущего представляет собой ту часть «1984», которую мы помним лучше всех остальных, действительно *жуткую* часть. Если мы понимаем высказывания О'Брайена не как далеко идущие всеобщие утверждения, а как определенные эмпирические предсказания, то он становится еще более пугающей фигурой. Так или иначе, мы все знаем, что философски изошренные дебаты по вопросу о том, является ли врожденная сущность человека по природе великодушной или садистской, или о внутренней диалектике европейской истории, или о правах человека, или об объективной истине, или о репрезентативной функции языка, являются совершенно безобидными разговорами. О'Брайен как теоретик может вселить благоговейный, сковывающий дыхание ужас, как Бёрнэм и Ницше. Но О'Брайен, хорошо информированный, высокопоставленный, уравновешенный, умный чувствительный и образованный член Внутренней Партии, более чем просто вызывающая тревогу фигура. Он вселяет больший ужас, чем просто персонаж, который мы могли бы встретить в книге. Оруэллу удалось, посредством искусного напоминания о тех вещах, которые случаются с действительными людьми и в действительности – о вещах, которые,

как мы знаем, случаются и до сих пор, — а также посредством экстраполяции действительных событий, убедить нас в том, что О'Брайен, как характеристический тип, совершенно правдоподобен в возможном обществе будущего, там, где интеллектуалы примирились с фактом, что либеральные надежды не имеют никакого шанса на реализацию.

Сначала мы отбиваемся от такой мысли, считая, что с психологической точки зрения О'Брайен выглядит неправдоподобной фигурой. С подобной точки зрения, пытаться способны лишь такие нечувствительные, тривиальные люди как Эйхман, Градус и Падук. Всякий, кто так же, как и О'Брайен «необычайно цивилизованно» поправляет свои очки, просто *не могли бы* иметь те намерения, о которых заявляет О'Брайен. О'Брайен — любознательный, восприимчивый интеллектуал — во многом похожий на нас. А такие люди, как мы, не делают подобного рода вещей.

Оруэлл показал нам, как уклониться от этой первоначальной защитной реакции, когда сказал о Г. Уэллсе, что тот был «чересчур нормален, чтобы понять современный мир». Из контекста понятно, что имел в виду Оруэлл: Уэллс не имел той «фашистской жилки», которая была, по мнению Оруэлла, у Киплинга и Джека Лондона, и которая была необходима, чтобы понять фашизм.¹⁶ Я думаю, что полусознательно Оруэлл гордился тем, что разделял эту жилку с Киплингом. Он гордился, что у него хватило воображения заметить, что история очень легко может пойти не в том направлении, в каком бы ему хотелось, и которое Уэллс считал *неизбежным*. Но это не означает, что Оруэлл когда-нибудь верил, даже при создании О'Брайена, что история *неизбежно* примет это направление. Антитеоретическая жилка у Оруэлла, которую он разделял с Набоковым, и которая обоим не позволяла всерьез принять марксистскую теорию, позволила ему ясно понять, что вещи могут развиваться либо так, либо совершенно наоборот, что будущее — это лотерея (*up for grabs*).

Смысл замечания о том, что Уэллс был «чересчур нормален», становится понятным, если представить себе оптимистического римского интеллектуала времен Антония, занятого изображением прогресса человечества от зарождения рациональной мысли в Афинах вплоть до собственной просвещенной эпохи. Представим себе, что он случайно нашел копию недавно собранных и опубликованных Святых Христианских Рукописей. Он

¹⁶ См. *CEJL*, II, p. 172. То, что Оруэлл воспользовался своим собственным садизмом, создавая характер О'Брайена, кажется мне триумфом самопознания и самопреодоления.

будет потрясен психологической неправдоподобностью и нравственной деградацией персонажа по имени «Иисус», по той же самой причине, по которой позже ужаснется Ницше. Если один впечатлительный друг скажет ему, что стремление подражать этой фигуре может распространиться в империи большей, чем Рим, и что во главе такого движения могут оказаться люди, «которые считают себя просвещенными и прогрессивными», то наш римский интеллеktуал будет не в силах в это поверить. Как замечает его друг, он слишком нормален, чтобы понять вероятность, что мир может свернуть в сторону.¹⁷

Смысл моей аналогии заключается в том, что комплекс идей, связанных с христианством – например, представление о взаимном сострадании, как достаточном основании, чтобы образовать политическое сообщество, или представление о том, что (цитируя оруэлловский список) в «заключении без суда, использовании военнопленных как рабов, публичных казнях, пытках для извлечения признаний, в использовании целых групп населения в качестве заложников, депортации целых народов» есть что-то глубоко порочное, или представление, что различия в богатстве, талантах, силе, сексуальной и расовой принадлежности, не имеют значения для публичной политики – что эти представления, были когда-то такими же немыслимыми и фантастическими, как и представления связанные с Олигархическим Коллективизмом О'Брайена. Когда-нибудь люди вроде Уильяма Уилберфорса и супругов Милль могут показаться лишь безвкусными, истерическими проекциями большого воображения фантаста. Оруэлл помогает нам увидеть, что *совершенно случайно* руководство Европой оказалось в руках у тех, кто страдает униженным и мечтает о равенстве среди людей, что может *случиться* и иначе, что мир приведут к своему концу люди, у которых нет и тени подобных чувств и идей. Повторюсь, социализация пронизывает все (*goes all the way down*), а распоряжается ею часто тот, кто сумел убить первым. Если и произойдет Триумф Олигархического Коллективизма, то не потому, что люди по природе злы, или не братья, или что в действительности у них нет никаких естественных прав; христианство и политический либерализм также победили не потому (если они и победили), что люди в своей основе добры, действительно братья, или что они на самом деле обладают есте-

¹⁷ В терминологии четвертой главы, как Уэлс, так и мой воображаемый римлянин, были метафизиками – людьми, неспособными рассматривать свой конечный словарь как случайный, и поэтому убежденными, что нечто, что заключено в самой природе реальности, сохранит этот словарь.

ственными правами. История может создавать и уполномочивать таких людей, как О'Брайен, благодаря случайностям того же рода, что до сих пор предотвращали существование таких людей – такого же рода случайности создали и уполномочили людей вроде Дж. С. Милля и самого Оруэлла. То, что однажды могут подумать, что удовольствие от зрелища, когда люди раздираются животными на куски, является совершенным извращением, в прежние времена было такой же невероятной исторической случайностью, как и Олигархический Коллективизм О'Брайена. Оруэлл помогает нам понять, что может *случайно произойти* так, что Европа станет ценить чувства сострадания и идею общечеловеческого (*common humanity*), и что может *случайно произойти* так, что мир приведут к своему концу люди, у которых отсутствуют такие чувства и такие нравственные представления.

В соответствии с моим прочтением, отрицание Оруэллом существования автономного индивида является частью гораздо большего отрицания, отрицания существования чего-то вневременного и более основательного, чем случай, чего-то такого, что могло бы препятствовать или даже поворачивать в противоположном направлении такой случайный ход событий. В моем прочтении отрывок из дневника Уинстона о необходимости настаивать на том, что два плюс два равняется четырем, это не мнение Оруэлла о том, как держать в страхе о'брайенов, а скорее как описание возможности того, как можно сохранить рассудок, когда ситуация становится угрожающей. Мы сохраняем его, разговаривая с другими людьми, пытаясь тем самым заручиться подтверждением своей идентичности, артикулируя ее в присутствии других. Мы надеемся, что другие люди скажут нам нечто, что поможет нам сохранить связность сети наших убеждений и желаний. Заметим, когда Уинстон писал в своем дневнике, что из свободы говорить, что два плюс два равняется четырем, «следует все остальное», у него было «ощущение, что он разговаривает с О'Брайеном». Он описывает себя «пишущим дневник для О'Брайена – к О'Брайену; это было как бесконечное письмо, которое никто никогда бы не прочел, но которое было адресовано конкретному человеку, и в силу этого факта приобрело свой колорит» («1984», р. 79). Заметим также, при аресте Уинстона, О'Брайен говорит ему, что тот «всегда знал», что он, О'Брайен, был не на его стороне и Уинстон соглашается с этим (р.880).

Так как в более раннем отрывке Уинстон говорит, что он «с большей определенностью, чем раньше знает, что О'Брайен был на его стороне», это согласие трудно понять. Лучшее объяснение этому противоречию появляется несколько позже в другом от-

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ЖЕСТОКОСТЬ И СОЛИДАРНОСТЬ

рывке, когда сразу после того, когда удалось наконец заставить Уинстона поверить, что два плюс два равняется пяти, О'Браен спрашивает:

«Помните, как вы написали про меня в дневнике: неважно, друг он или враг — этот человек может хотя бы понять меня, с ним можно разговаривать. Меня привлекает ваш склад ума. Мы с вами похоже мыслим, с той только разницей, что вы безумны».
(Стр. 175)

Этот отрывок переключается с первым упоминанием О'Брайена в романе, где мы узнаем, что Уинстон

«Его тянуло к О'Брайену, но не только потому, что озадачивал этот контраст между воспитанностью и телосложением боксера-тяжеловеса. В глубине души Уинстон подозревал — а может быть, не подозревал, а лишь надеялся, — что О'Брайен политически не вполне правоверен. Его лицо наводило на такие мысли. Но опять-таки возможно, что на лице было написано не сомнение в догмах, а просто ум.» (Стр. 27-28; см. также стр. 36)

В конце мы узнаем, что это *была* надежда, а не вера, что это *была* скорее интеллигентность, а не отсутствие ортодоксальности.

Есть искушение сказать, что этот отрывок, как терпеливая и постоянная любовь к О'Брайену, есть свидетельство лишь мазохизма Уинстона, обратная сторона его садизма.¹⁸ Но это означало бы слишком легко отделаться от этой любви. В действительности этот отрывок напоминает нам, что ироник — человек, сомневающийся в своем конечном слове, в своей собственной нравственной идентичности и, возможно, в своем рассудке — отчаянно жаждет *говорить* с другими людьми, нуждается в этом также настоятельно, как люди нуждаются в любви. Человек нуждается в разговоре, поскольку только разговор позволяет ему справиться с этими сомнениями, сохранить свою целостность, сеть своих убеждений и желаний настолько связной, чтобы быть способным действовать. У него были эти сомнения и потребности поскольку, по той или иной причине, полная социализация не состоялась. Поскольку производимые им звуки окольным путем обходили его мозг — они не исходили, как утиное крикание, из точно запрограммированной глотки — постольку, у него были сократические сомнения относительно унаследованного им словаря.¹⁹ Поэтому, как Сократ и Пруст, он непрерывно вступает

¹⁸ О садизме Уинстона см. «1984», р. 751.

¹⁹ Об утином крикании см. «1984», pp. 923, 775. См. также описание Уинстона в момент его пытки р. 882: «Он превратился просто в рот,

в эротическую связь со своим партнером по диалогу. Иногда эти отношения носят мазохистский характер, как первая связь Марселя с мадам Германт. Иногда – садистский, как желанная мавритическая связь Шерлюса с Марселем. Однако, не столь важно, какого они рода, важнее, что это отношения с людьми достаточно умными, которые способны понять, что им говорят – людьми, способными видеть, как приходят к таким сомнениям, поскольку они знают, что значит иметь такие сомнения, людьми, которые сами имеют склонность к иронии.

Такова функция О'Брайена по отношению к Уинстону. Но можно ли назвать О'Брайена ироником? Оруэлл наделяет его всеми типичными чертами британского интеллектуала времен своей молодости. У меня даже есть (не поддающееся проверке) подозрение, что О'Брайен частично смоделирован с Джорджа Бернарда Шоу, важной сократической фигуры поколения Оруэлла. Однако, в отличие от Шоу, разделявшим с Ницше вкус к исторически возвышенному, О'Брайен примирился с тем обстоятельством, что будущее будет точно таким же, как и недавнее прошлое – не из-за метафизической необходимости, а потому, что Партия работала техники, предотвращающие изменение. О'Брайен овладел двоемыслием, его не мучили сомнения относительно его самого и Партии.²⁰ Таким образом, он *не* ироник в том смысле, который я вкладываю в это слово. Но он все еще обладает *дарованиями*, которые сделали бы его ироником во времена, когда двоемыслие не было еще изобретено. Он делает единственно возможную вещь, на которую он способен с этими дарованиями: он использует их ради такого рода связи, какую он имеет с Уинстоном. По-видимому, Уинстон – только один из длинного списка людей, каждый из которых обладал умом О'Брайена, выискивавшего и изучавшего их издавна до тех пор, пока не узнавал их достаточно хорошо, чтобы насладиться пыткой. С каждым из них он вступал в длительные, близкие, интенсивные

который произносил, в руку, которая подписывала все, что от него требовали»; Сравните это с Scargy, *The Body in Pain*, pp. 49-51.

²⁰ Я считаю двоемыслие своего рода вынужденной шизофренией, пребыванием двух систем убеждения и желания в пределах одного тела. Одна из этих систем способна говорить с Уинстоном о его сомнениях; другая – не способна. О'Брайен также бессознательно движется между ними, как люди, с расщепленной личностью, могут по необходимости менять одну личность на другую. Подробнее о модели расщепленной личности бессознательного смотрите работу Дональда Дэвидсона о Фрейте (обсуждавшиеся уже во второй главе), и мою: «Freud and Moral Deliberation», in *The Pragmatist's Freud*, ed. Joseph Smith and William Kerrigan.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ЖЕСТОКОСТЬ И СОЛИДАРНОСТЬ

сивные отношения, ради того, чтобы в конце почувствовать удовольствие от скручивания и разрушения особенных, скрытых, хрупких частей сознания, которое обладало теми же самыми дарованиями, какими обладало его собственное сознание – тех частей, которые только он и, возможно, некоторые из его коллег из Министерства Правды могли бы обнаружить и подвергнуть пытке. В определенном смысле, мы можем думать об О'Брайене как о последнем иронике в Европе; он использовал иронию единственно возможным способом, который был бы возможен в эпоху конца либеральной надежды.

Я думаю, Оруэлл дал нам понять, что вовсе не глубокие истины относительно человеческой природы – как вообще утверждают Бёрнэм, Уильямс и метафизики – определяют, будут ли наши будущие правители больше похожи на О'Брайена или на Дж. С. Милля. Ибо, как показали О'Брайен и Гумберт Гумберт, интеллектуальные дарования – ум, рассудительность, любознательность, воображение, вкус к красоте – способны деформироваться так же, как может деформироваться сексуальный инстинкт. Они могут быть использованы так же по разному, как используется человеческая рука. Извилины мозга, обеспечивающие эти способности, также мало связаны с каким бы то ни было центральным регионом самости – «природной» самостью, которая предпочитает дружелюбие казни, или казнь дружелюбию – как мало с ним связаны мышцы или чувствительные гениталии. То, каковы будут наши будущие правители, будет определяться не какими-то большими необходимыми истинами о человеческой природе или ее отношением к истине и справедливости, а множеством небольших случайных обстоятельств.

9

Солидарность

Если бы вы были евреем, когда поезда шли в Освенцим, ваши шансы быть спрятанным вашими христианскими соседями были бы выше, если бы вы жили в Дании или Италии, чем если бы вы жили в Бельгии. Обычно, это различие описывается, будто бы многие датчане и итальянцы продемонстрировали чувство человеческой солидарности, которого не доставало многим бельгийцам. Оруэлл видел мир, в котором такую человеческую солидарность – преднамеренно, посредством тщательного планирования – сделали невозможной.

Традиционное философское понимание «человеческой солидарности» подразумевает, что есть нечто внутри каждого из нас –

собственно человеческое – резонирующее на присутствие того же самого в других людях. Такой способ определения понятия солидарности связан с нашей привычкой называть «негуманными» публику Колизея, Гумберта, Кинбота, О'Брайена, охранников Освенцима и бельгийцев, наблюдавших за тем, как гестапо выволакивает на улицу их еврейских соседей. Он связан с представлением, что у всех у них отсутствует некий существенный компонент, свойственный зрелому человеческому существу.

Философы, которые, как и я во второй главе, отрицают, что этот компонент существует, и что есть нечто вроде «ядра самости», не способны апеллировать к такому представлению. Поскольку мы настаиваем на случайности и последовательно выступаем против таких идей, как «сущность», «природа» и «основание», постольку мы не можем сохранить представление о противополоственной «негуманности» каких-то действий и установок. Наша настойчивость предполагает, что представление о том, что такое порядочный человек, зависит от исторических обстоятельств, от временного консенсуса по поводу нормальности установок, справедливости или несправедливости каких-то практик. Однако, в такие времена, как время Освенцима, когда история переживает перевороты, а традиционные институты и образцы поведения разрушаются, нам хочется чего-то, что находилось бы вне истории, за пределами институтов. Что это может быть, как не человеческая солидарность, как не наше признание друг в друге общечеловеческого?

Я настаивал в этой книге на том, что нам следует попробовать *не* хотеть чего-то, что находится вне истории и за пределами институтов. Основная предпосылка этой книги состоит в том, что убеждение все же может регулировать действие, что все-таки, среди людей, хорошо осознающих, что какое-либо убеждение не обусловлено ничем более глубоким, кроме случайных исторических обстоятельств, может существовать ценность, за которую можно отдать свою жизнь. Картина моей либеральной утопии в третьей главе была наброском общества, в котором обвинение в «релятивизме» потеряло свою силу, где представление «о чем-то за историей» стало немислимым, но смысл человеческой солидарности сохранился нетронутым. В четвертой главе я обрисовал либерального ироника как человека, для которого смысл солидарности стал предметом имажинативного отождествления с деталями жизни других, а не признанием чего-то, что изначально свойственно всем. В пятой и шестой главах, я попытался показать, как можно приватизировать ироническую теорию, а тем самым не допустить, чтобы она превратилась в угрозу

политическому либерализму. В седьмой и восьмой главах, я попытался показать, как отвращение к жестокости – ощущение, что это самое плохое, что мы делаем – сочеталось у Набокова и Оруэлла с ощущением случайности бытия самости и истории.

В этой последней главе я скажу нечто более общее о том утверждении, что у нас есть моральное обязательство ощущать солидарность со всеми другими человеческими существами. Начну с доктрины, на которую я ссылаюсь в первой главе – с анализа Уилфредом Селларсом морального долга в терминах «мы-интенций». Этот анализ исходит из того, что такие интенции основываются на следующем объясняющем представлении: Мы, это – «один из нас»¹ – представление, напоминающее такие обороты речи как «люди нашего круга» (в противоположность торговцам и прислуге), «товарищ по [радикальному] движению», «грек, как мы сами» (в противоположность варварам) или «собрат католик» (в противоположность протестанту, еврею или атеисту). Мне хочется оспорить, что «один из нас, людей» (в противоположность животным, овощам или машинам) может обладать такого же рода силой, как предыдущие примеры. Я утверждаю, что сила «мы», типичным образом основана на контрасте, в том смысле, что оно контрастирует с «они», которое также состоит из людей – из людей худшего сорта.

Обратимся сначала к тем датчанам и итальянцам. Разве они говорили, что их еврейские соседи заслужили, чтобы их спасали, поскольку они являются человеческими собратьями? Возможно, иногда они говорили это, но наверняка они, если разобраться, обычно использовали бы более узкие термины, чтобы объяснить, почему они рисковали, чтобы защитить данного еврея – например, что этот определенный еврей был земляком миланцем, или земляком ютландцем, или членом того же профсоюза или коллегой, или членом клуба игры в боччия, или просто отцом маленьких детей. Теперь, обратимся к тем бельгийцам: ко-

¹ См. Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics*, p. 222: «Концептуальным фактом является то, что люди конституируют свое сообщество, свое *мы*, думая друг о друге как об *одном из нас* и желая общего блага *не* в рамках благожелательности, но с точки зрения одного из нас, или с нравственной точки зрения». (По тем же причинам, что и Куайн, я бы предпочел взять в кавычки «концептуальным фактом является», однако это метафилософское отличие от Селларса не относится к настоящей теме.) В седьмой главе своей книги Селларс излагает импlications этого утверждения. В другом месте он отождествляет «мы-сознание» с христианской *caritas* и с «лояльностью» Ройса. О полезном анализе и критике метаэтики Селларса см. W. David Solomon, «Ethical Theory», in *The Synoptic Vision: Essay on the Philosophy of Wilfred Sellars*, ed., C. F. Delaney et al. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1977).

нечно, были некоторые люди, которых они *рисковали бы* защищать при тех же обстоятельствах, люди, с которыми они *отождествляли бы* себя под той или иной рубрикой. Но евреи редко попадали под какую-либо из таких рубрик. Вероятно, существуют детальные историко-психологические объяснения, почему среди бельгийцев относительно редки были описания евреев, которые внушали бы чувство солидарности с ними – объяснения, почему «Она еврейка» так часто было более важно, чем «Она, как и я, мать маленьких детей». Но «бесчеловечность», или «жестокосердие», или «отсутствие чувства солидарности» – *не являются* такими объяснениями. Подобные термины в таком контексте выражают лишь дрожь отвращения. Рассмотрим еще один последний пример: позицию современных американских либералов относительно безнадежности и убогости жизни молодых черных в американских городах. Разве мы говорим, что этим людям нужно помочь потому, что они наши человеческие братья? Мы можем так сказать, однако, было бы гораздо убедительнее, как с моральной точки зрения, так и с политической, описать их как наших сограждан *американцев* – настойчиво утверждать, что возмутительно, когда *американец* вынужден жить без надежды. Этими примерами я хочу показать, что наше чувство солидарности гораздо сильнее, когда те, с кем мы выражаем свою солидарность, мыслятся как «один из нас», где «мы» означает нечто меньшее и более локальное, чем человеческая раса. Вот почему «потому, что она человек», является слабым и неубедительным объяснением великодушного поступка.

С христианской точки зрения, эта тенденция чувствовать себя более тесно связанным с людьми, с которыми мы легче можем отождествить себя в воображении, прискорбна и этого соблазна следует избегать. В соответствии с христианским идеалом морального совершенства, к каждому, даже к охранникам Освенцима или Гулага, следует относиться как к одному из нас, грешников. Пока христианин чувствует, что он имеет перед одним сыном божьим более сильные обязательства, чем перед другим, он не достигнет святости; следует в принципе избегать контрастов, вызывающих враждебные чувства. По Канту, нам следует чувствовать нравственные обязательства перед другими не потому, что некто является земляком миланцем или американцем, а потому, что он или она – разумное существо. С крайней серьезностью, Кант говорит нам, что добрый поступок по отношению к другой личности до тех пор не считается *моральным* действием, которое сделано ради самого долга, в противоположность сделанному просто в соответствии с долгом, пока другая личность не мыслится *просто* как разумное существо, а не просто как родственник, сосед или согражданин. Но даже если мы не прибегаем ни к хри-

стианскому, ни к кантианскому языку, мы все же можем чувствовать что-то нравственно сомнительное, если мы больше озабочены согражданином из Нью-Йорка, чем кем-то, кто ведет такую же безнадежную и скудную жизнь в трущобах Манилы или Дакара.

Позиция, которую я представил в первой части книги, не совместима с этой универсалистской установкой ни в ее религиозной, ни в ее секулярной форме. Она не совместима с представлением, что есть «естественное» разделение в спектре сходств и различий, которое маркирует отличия между нами и собакой, или между нами и одним из роботов Азимова – разделение, которое отмечает, где заканчивается жизнь разумных существ, и где начинается жизнь существ неразумных, где заканчивается нравственный долг, и где начинается великодушие. Из моей позиции следует, что чувства солидарности зависят от того, какие сходства и различия поражают нас своей выпуклостью, и что такая выпуклость является функцией исторически случайного конечного словаря.

С другой стороны, моя позиция *не* несовместима с утверждением, что мы пытаемся распространить смысл нашего «мы» на людей, о которых мы думали как об «они». Эта претензия, характерная для либералов – людей, боящихся более всего быть жестокими – не основана ни на чем более глубоком, кроме исторических случайностей, на которые я ссылался в конце четвертой главы. Эти случайности развивают моральные и политические словари, характерные для секуляризованных обществ Запада. По мере того, как этот словарь постепенно подвергался детеологизации и де-философизации, «человеческая солидарность» развивалась как образец сильной риторики. Я не хочу приуменьшить ее силу, хочу лишь освободить ее от того, что часто считается ее «философскими предпосылками».

Предлагаемый мною взгляд, предполагает, что есть такая вещь, как нравственный прогресс, и что этот прогресс действительно идет в направлении большей солидарности. Но такая солидарность не мыслится как признание центра самости, сущности человеческого для всех людей. Скорее, она представляется способностью рассматривать все больше и больше традиционных различий (племенных, религиозных, расовых, обрядовых и им подобных) как несущественных по сравнению со сходствами, касающимися боли и унижения – со способностью считать «нашими» людей, имеющих с нами колоссальные различия. Поэтому, в четвертой главе я сказал, что важнейшим вкладом современных интеллектуалов в нравственный прогресс было бы подробное описание (например, в романах и этнографических

наблюдениях) определенных форм боли и унижения, а не философские или религиозные трактаты.

Кант, возможно действуя из самых лучших побуждений, отослал нравственную философию в направлении, которое сделало трудным для философов морали разглядеть важность для морального прогресса таких подробных эмпирических описаний. Кант хотел содействовать некоторым процессам развития, которые действительно имели место, начиная с его эпохи – дальнейшему развитию демократических институтов и космополитического политического сознания. Но средство достижения этого он видел в том, чтобы придать особое значение не чувству сострадания к боли и раскаянию за жестокость, но рациональности и долгу – особенно *нравственному долгу*. В почтении к «разуму», к сердцевине общечеловеческого, он видел единственный мотив, который не был «чисто эмпирическим», независимым от случайностей внимания или истории. Противопоставляя «почтение к разуму» чувству сострадания и благожелательности, он сделал эти чувства сомнительными, второстепенными по отношению к стремлению не быть жестоким. Он сделал «нравственность» чем-то отличным от способности замечать и отождествлять себя с болью и унижением.

В последние десятилетия англо-американские философы морали обратили свою критику против Канта. Аннет Байер, Кора Диамонд, Филиппа Фут, Сабина Лавибонд, Аласдэр Макинтайер, Айрис Мэрдок, Дж. Б. Шнеевинд и другие поставили под вопрос основное кантовское допущение, что моральный дискурс (*deliberation*) с необходимостью должен принять форму дедукции, исходящей из общих, предпочтительно «не эмпирических», принципов. Совсем недавно, Бернард Уильямс попробовал дистанцироваться от «морали» – грубо говоря, комплекса представлений, сконцентрированных вокруг понятия *долга*, пришедшего к нам из Христианства через Канта² – назвав ее «особенным институтом». Это институт, который отказывается допустить, что должноствоания являются факторами, которые должны также взвешиваться наравне с другими этическими соображениями

² B. Williams, in *Ethics and Limits of Philosophy*, p. 174: «мораль (*morality*) – как система идей, сосредоточенная вокруг особого рода должноствоания, называемого «моральным» (*moral*) – не «изобретение философов», но, скорее, «позиция или, неявно, часть позиции, почти каждого из нас». По моему мнению, под «нами», Уильямс подразумевает «людей, которые склонны читать эту книгу», и в этом смысле он прав. По-моему, однако, это часть позиции большинства из нас на этой части земного шара, поскольку именно *наши* теологи и философы изобрели ее.

при решении о том, что делать, а вместо этого настаивает на том, что, как формулирует Уильямс, «только одно долженствование может победить другое долженствование»³. В соответствии с таким взглядом, нравственная дилемма может быть рационально «разрешена» только через обнаружение долженствования более высокого порядка, ранг которого будет превосходить конфликтующие долженствования более низкого ранга – представление, которое Шнеевинд обозначил как основное для той моральной философии, которая ищет то, что мы называем «классическими первопринципами».⁴ Уильямс резюмирует свое отношение к этому особенному учреждению в следующем отрывке:

«По правде говоря, все стоящее в человеческой жизни заключено между двумя крайностями, которые мораль перед нами ставит. Она [мораль] делает сильный акцент на целой серии противоположностей: между властью и разумом, убеждением (*persuasion*) и рациональной убежденностью (*rational conviction*), неприязнью и осуждением, просто отклонением и осуждением. Установку, стоящую за всеми этими противоположностями, можно было бы назвать *чистотой* морали. Чистота морали, ее настойчивость в абстрагировании морального сознания от других видов эмоциональной реакции или общественного воздействия, скрывает не только средства, которыми она воздействует на белых ворон своего сообщества, но также и достоинства этих средств. Не удивительно, что ей нужно скрывать их, поскольку достоинства могут рассматриваться как таковые лишь вне самой системы, с точки зрения, которая может приписывать ей ценность, в то время, как система морали замкнута на самой себе и должна рассматривать как неприемлемое недоразумение применение каких бы то ни было ценностей, кроме своих собственных».⁵

Хороший пример такой позиции, которая должна казаться неприемлемой для «системы морали», я привел в первой части этой книги: позиция, согласно которой, ради осуществления либеральной утопии (смотрите третью главу), теперь можно и *нужно*

³ Williams, *Ethics and Limits of Philosophy*, pp. 180, 187.

⁴ См. J. Schneewind, «Moral Knowledge and Moral Principles», in *Knowledge and Necessity*, ed. G. A. Vesey (London and New York: Macmillan, 1970). Это эссе переиздано в: *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ed. Stanley Hauerwas and Alasdair MacIntyre (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1983), в антологии, содержащей много хороших примеров антикантианской направленности в современной философии Морали. См. в особенности Iris Murdoch «Against Dryness», Annette Baier «Secular Faith», а так же вводную статью Макинтайра «Moral Philosophy: What Next?»

⁵ Ibid., pp. 194-195.

обойтись без представления о центральном и универсальном человеческом компоненте, который называется «разумом», без способности, которая является источником нашего морального должностования, и которая была очень полезна при создании современных демократических обществ. Я настаивал на том, что демократии сейчас находятся в таком положении, когда они могут отбросить те лестницы, которые были использованы при их строительстве. Другое центральное утверждение этой книги, которое в равной мере покажется неприемлемым для тех, кто находит чистоту морали привлекательной, заключается в том, что наша ответственность перед другими конституирует лишь публичную сторону наших жизней, ту сторону, которая конкурирует с нашими привязанностями и нашими частными попытками самосозидания, и которая не обладает *автоматически* приоритетом перед такими частными мотивами. Обладает ли публичная сторона жизни приоритетом в каждом данном случае – это предмет для особого обсуждения (*deliberation*), где апелляция к «классическим первопринципам» обычно не помогает. Согласно такому взгляду, моральное должностование должно разыгрываться наряду с другими соображениями, а не автоматически бить их козырем.

Взгляд Селларса на моральное должностование, как на «мы-интенции», позволяет нам укрепить как различие «морального» и «этического» у Уильямса, так и мое различие публичного и частного. Такой взгляд отождествляет оба различия с различием между этическими соображениями, которые вытекают из чувства солидарности, и этическими соображениями, которые исходят, например, из привязанности к определенной личности или из идиосинкразической попытки воссоздать себя заново. Ибо Селларс реконструирует кантовское различие между должностованием и великодушием таким образом, что избегает допущения о центральной самости, допущения, что «разум» является названием компонента, который присутствует во всех других человеческих существах, распознавание которого проясняет человеческую солидарность.⁶ Вместо этого, он позволяет нам

⁶ Буквалистское принятие этой позиции «существенного компонента человечности» привело к тому, что философия морали стала выглядеть как софистская казуистика. И все потому, что мы сначала вычисляем, какие практики нам принять, а затем ожидаем от наших философов, чтобы те приладили к ним определения «человеческого» и «разумного». Например, мы знаем, что нельзя убивать человека, кроме тех случаев, когда мы официально исполняем функции солдата, палача, врача, делающего аборт и т. п. Так что же, те, кого мы *убиваем*, отправляя эти функции – солдат, вторгшегося тирана, людей совершивших массовые убийства, утробный плод – *не* люди? В каком-то

посмотреть на солидарность скорее как на сделанную, чем как на найденную, как на создаваемую в ходе исторического процесса, а не как на познаваемую внеисторическую истину. Он отождествляет «долженствование» с «интерсубъективной обоснованностью», но круг субъектов, в среде которых существует эта значимость, остается более узким, чем человеческая раса. По мнению Селларса, «интерсубъективная значимость» может означать: значимость для всех членов класса миланцев, или нью-йоркцев, или белых мужчин, или интеллектуалов ироников, или эксплуатируемых рабочих, или каких-то других «коммуникативных сообществ» Хабермаса. У нас может быть чувство долга на основе нашего чувства солидарности с *любой* из этих групп. Ибо у нас могут быть «мы-интенции», интенции, которые мы выражаем в предложениях в виде «Мы все хотим...», интенции, противоположные тем, что выражаются в предложениях, начинающихся с «Я хочу...», и которые основаны на нашем членстве в одной из этих групп, будь она большой или малой.⁷ Основная идея Селларса состоит в том, что различие между долженствованием и великодушием — это различие между действительным и возможным интерсубъективным согласием группы собеседников (*in interlocutors*) и идиосинкразической (индивидуальной или групповой) эмоции. Та-

смысле — да, в каком-то смысле — нет, но определение смысла человеческого *post factum* — схоластическое упражнение. Мы сначала размышляем о справедливости войны, или об оправданности смертной казни и аборта, а затем мы беспокоимся о «статусе» агрессора, убийцы или утробного плода. Когда мы пытаемся сделать обратное, мы обнаруживаем, что наши философы не предложили никаких менее противоречивых условий человеческого и разумного, чем собственно практические вопросы. Есть *детали* этих изначальных вопросов (что именно сделали агрессоры или что они сделают, кто будет казнен и почему, кто решил делать аборт и когда), которые помогают нам решить, что делать. Всеобъемлющие общие принципы терпеливо ждут результата, а затем решающие термины, которые содержатся в них переопределяются в соответствии с этим результатом.

⁷ Сам Селларс интересуется не тем фактом, что «мы» может относиться к какой-то подгруппе класса людей или разумных существ (например, к племени, к которому принадлежит человек), но скорее сохранением различия между долженствованием и великодушием в пределах натуралистической (и, разумеется, материалистической) структуры, структуры, которая не ссылается ни на ноуменальную самость, ни на исторически необусловленные желания или еще что-то вроде этого. Само собой разумеется, что я разделяю интерес к этой последней попытке, но для меня главное — первое утверждение. Для моих теперешних намерений существенна мысль Селларса о том, что «категориальная законность» и «моральное долженствование» могут быть отождествлены с «хотеть так, как один из нас», *не зависимо* от вопросов о том, кто же «мы» такие.

кое согласие не имеет (пусть простит Хабермас) никаких внеисторических условий возможности, а просто является счастливым продуктом определенных исторических обстоятельств.

Это однако не означает – и Селларс этого бы и не сказал – что попытки мыслить в терминах «дитя божье», или «человечество», или «разумное существо», не принесли ничего хорошего. Напротив, они совершили столь же много хорошего, как и представления об «истине ради самой истины», об «искусстве для искусства». Такие представления сохранили открытую дорогу политическим и культурным изменениям, поскольку они подготовили неопределенный, но вдохновляющий *focus imaginarius* (например, *абсолютная истина, чистое искусство, человечество как таковое*). Философские проблемы и ощущение искусственности, связанное с этими проблемами, возникают только тогда, когда начинают думать, что обиходный риторический элемент способен стать предметом «концептуального анализа», когда такие *focii imaginarii* подвергаются тщательному исследованию – короче, когда мы начинаем спрашивать о «природе» истины, искусства или человечества.

Когда вопросы подобного рода начинают звучать так искусственно, как они стали звучать со времен Ницше, люди могут начать сомневаться в понятии человеческой солидарности. Чтобы сохранить это понятие, допуская в то же время мысль Ницше о случайном историческом характере смысла нашего морально-го долженствования, нам нужно признать, что *focus imaginarius* не станет хуже, если он явится только изобретением, а не(как представлял себе это Кант) естественной характеристикой человеческого духа. Правильно понять лозунг «Мы имеем моральные обязательства перед людьми как таковыми», значит понять его как средство, напоминающее нам о том, что нам нужно продолжать пробовать расширять понимание нашего «мы» настолько, насколько мы можем. Этот лозунг подталкивает нас к дальнейшим экстраполяциям в направлении, которое устанавливается через определенные события прошлого – присоединение к «мы» семьи из соседней пещеры, затем племени на том берегу реки, потом племенного союза по ту сторону горного хребта, затем неверующих по ту сторону моря (и возможно, в конце концов, чернорабочих, которые все это время делали за нас грязную работу). Этот процесс нам надо постараться сохранить. Нам нужно бдительно следить за маргинализированными людьми – за людьми, которых мы продолжаем инстинктивно принимать скорее за «они», чем за «мы». Нам нужно попробовать замечать сходства с ними. Мы правильно понимаем этот лозунг, когда побуждаем себя *создавать* более широкое понимание солидарности, по сравнению с тем, что мы имеем сейчас. Мы понимаем его непра-

вильно, когда побуждаем себя *распознать* такую солидарность как нечто, что существовало до того, как мы ее распознали. Ибо тогда, наши уши всегда открыты потенциально скептическому вопросу «Эта солидарность *реальна?*» Тогда мы беззащитны перед инсинуацией Ницше, что конец религии и метафизики должен означать конец наших попыток не быть жестокими.

Если прочесть этот лозунг правильно, тогда «мы» будет придано столько конкретного и исторически подробного смысла, сколько возможно: это будет означать что-то вроде «мы – либералы XX века» или «мы наследники исторических случайностей, которые создают все более и более космополитические и демократические политические институты». Если прочесть этот лозунг неправильно, тогда наше «общечеловеческое» или «естественные права человека» будут мыслиться как «философское основание» демократической политики. Правильное понимание этих лозунгов позволяет нам представить себе философию *на службе* у демократической политики – как содействие попыткам достичь «рефлексивного равновесия» (Роулз) между нашими инстинктивными реакциями на современные проблемы и общими принципами, на которых строилось наше воспитание. Понятая таким образом философия, предстает как одна из техник переплетения нашего словаря морального дискурса (*deliberation*), цель которого – приспособление к новым убеждениям (например, что женщины и черные способны на большее, чем об этом думали белые мужчины, что собственность – не священна, что сексуальные вопросы – это дело приватное). Неправильное понимание таких лозунгов приводит к тому, что демократическая политика мыслится как подсудный философскому трибуналу предмет – как будто философы обладали (или по крайней мере, должны были бы прилагать для этого все усилия) знанием чего-то менее сомнительного, чем ценности демократических свобод и относительного социального равенства, которыми пользуются с недавнего времени некоторые богатые и удачливые общества.

В этой книге я попытался вывести некоторые следствия из допущения, что не может существовать подобного трибунала. С *публичной* стороны наших жизней, нет *ничего* менее сомнительного, чем ценность этих свобод. С *приватной* стороны наших жизней, есть также много того, в чем трудно сомневаться, например, наша любовь или ненависть к определенным людям, потребность осуществить некоторые наши идиосинкразические проекты. Существование этих двух сторон (как и сам факт, что мы можем принадлежать к нескольким сообществам и обладать, тем самым, противостоящими друг другу *моральными* обязательст-

вами, а также конфликтующими между собой моральными обязательствами и приватными привязанностями), порождает дилеммы. У нас всегда будут такие дилеммы, но они никогда не будут разрешены через апелляцию к некоторому другому, вышестоящему канону должностования, который мог бы быть обнаружен и пущен в ход философским трибуналом. Как не существует никакой инстанции, которая могла бы оценивать конечный словарь личности или культуры, так не существует в этом словаре ничего имплицитного, что диктовало бы, как переплетать его, когда он находится в напряженном состоянии. Все, что мы можем делать – работать с тем конечным словарем, который у нас есть, внимательно прислушиваясь к намекам на то, как он мог бы быть расширен или исправлен.

Вот почему, в начале третьей главы, я сказал, что я мог предоставить только один аргумент, в пользу своих взглядов на язык и самость выдвинутых в первой и второй главах: эти взгляды более соответствуют институтам либеральной демократии, чем все альтернативы, имеющиеся в распоряжении. Если ставится под сомнение ценность таких институтов – не практическими предложениями относительно установления альтернативных институтов, а во имя чего-то более «главного» – то никакого прямого ответа не может быть дано, поскольку не существует нейтрального основания. Лучший ответ на вызовы вроде тех, что бросили Ницше и Хайдеггер, – косвенный ответ, предложенный в пятой главе: можно попросить этих авторов *приватизировать* свои проекты, свое стремление к возвышенному – посмотреть на них, как на людей, не имеющих никакого отношения к политике и, поэтому, совместимыми с пониманием человеческой солидарности, доступ к которой упростился с развитием демократических институтов. Эта просьба о приватизации сводится к просьбе о том, чтобы они разрешили неизбежную дилемму, подчинив возвышенное желанию избегать жестокости и боли.

По-моему, нет ничего, что обосновало бы такую просьбу, да этого и не надо. Нет никакого *нейтрального*, некругового способа для того, чтобы отстоять либеральное утверждение, что жестокость является наихудшей вещью, которую мы делаем, как нет и нейтрального способа подкрепить противоположное заявление Ницше о том, что это утверждение является выражением обиженной, рабской установки, или заявление Хайдеггера, что идея «большого счастья для большего числа» является еще одним осколком «метафизики», «забвения Бытия». Мы не можем оглянуться на то, что позади процесса социализации, убедившего нас, либералов XX века в законности этого утверждения; мы также не

можем апеллировать к чему-то более «реальному» или менее эфемерному, чем исторические случайности, которые привели в движение эти процессы. Нам следует начать оттуда, где *мы* находимся – в этом, отчасти, сила утверждения Селларса, что над нами нет никаких долженствований, кроме «мы-интенций» тех сообществ, с которыми мы себя идентифицируем. С такого этноцентризма снимает проклятие не то, что самой широкой такой группой является «человечество» или «все разумные существа» – я утверждал, что никто *не способен* на *такую* идентификацию – но скорее то, что это этноцентризм «мы-группы» («мы либералы»), посвятившей себя саморасширению и созданию еще более широкого и более пестрого *этноса*.⁸ Это «мы» тех людей, которые были воспитаны в недоверии к этноцентризму.

В заключение, я хочу определить человеческую солидарность как идентификацию с «человечеством как таковым» и как само-сомнение, которое постепенно, на протяжении последних нескольких столетий, внедрялось в обитателей демократических государств – наряду с сомнением в своей собственной чувствительности к боли и унижению других, с сомнением в том, что современные институциональные механизмы пригодны для того, чтобы справляться с этой болью и унижением, а также с любопытством к возможным альтернативам. Идентификация кажется мне невозможной – изобретение философов, неуклюжая попытка секуляризации идеи единения с Богом. Само-сомнение кажется мне характерной отличительной чертой первой эпохи в человеческой истории, когда большинство людей стало способно отделять вопрос «Веришь и хочешь ли того, во что верим и чего мы хотим?» от вопроса «Ты страдаешь?» На моем языке – это способность отличать вопрос о том, разделяем ли мы с тобой один и тот же конечный словарь, от вопроса о том, испытываешь ли ты боль. Различение этих вопросов делает возможным различение публичных и частных вопросов, вопросов о боли от вопросов о смысле человеческой жизни, сферу либерала от сферы ироника. Тем самым оно позволяет быть одному человеку и тем, и другим.

⁸ Я развиваю этот пункт в «Solidarity or Objectivism» in *Post-Analytic Philosophy*, ed. John Rajchman and Cornel West (New York: Columbia University Press, 1984), а также в «On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz», *Michigan Quarterly Review* 25 (1986): 525-534.

Примечания

- Стр. 20 Под теоретически некруговым основанием подразумевается, например, трансисторическая точка зрения, или наличие нейтрального языка, или нейтрального критерия. Рорти считает, что для либерального ироника, как для прагматика, такие основания не существуют: для оправдания своих убеждений он может прибегать только к циркулярным процедурам, т. е. апеллировать к историческому опыту, к сравнениям. См. Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity?* in: *Philosophical Papers. vol. I, Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 28-29.
- Стр. 21 Олив Шрайнер (1855-1920) – южно-африканская писательница и моралистка. Ее неконвенциональное мышление находилось под сильным влиянием прежде всего «*First Principles*» Герберта Спенсера и «*Essays*» Эммерсона. Она считала себя скорее социальным критиком, чем писательницей. После публикации в 1883 году своей книги «*The Story of an African Farm*» добивается признания и известности. В этой книге подвергается резкой критике жестокое обращение с черным населением Родезии. Шрайнер подрывает величественный и героический образ колонизатора. Сила и страстность главной героини романа делает книгу важным документом феминизма.
- Ричард Райт (1908-1960) – негритянский писатель и социальный критик (США). Первая книга «*Uncle Tom's Children*», содержащая критику расизма на юге США, опубликована в 1938 году. Известность принесла «*The Native Song*» (1940). Во время и после своего путешествия в Европу Райт пишет «*The Outsider*», книгу о поиске идентичности черным интеллектуалом.
- Шодерло де Лакло (1741-1803) – французский офицер и писатель, автор «*Liaisons dangereuses*» (1782), романа, написанного в форме писем, критикующего нравы высшего светского общества.
- Генри Джеймс (1843-1916) – американский писатель, критик и эссеист. Брат Уильяма Джеймса. Образование: частное до 12 лет, затем школы в Булони, Париже, Женеве, Бонне. В период одной из своих поездок в Париж (1875) часто встречался с Тургеневым, А. Доде, Г.Флобером, братьями Гонкур и Э. Золя. С 26 июля 1915 года – гражданин Великобритании. Основные произведения: «*The Portrait of a Lady*»

(1881); «*The Turn of the Screw*» (1898); «*The Awkward Age*» (1899).

Стр. 25 Блейк, Уильям (1757-1827) – британский поэт и художник. Никогда не учился в школе, но получил хорошее домашнее образование (обширные знания Шекспира, Мильтона, Бен Джонсона; знал итальянский, французский, латинский, греческий, древнееврейский языки). Отвергая обычные способы публикации, Блейк, как средневековый ремесленник, сам делал свои книги маленькими тиражами, рисовал к ним гравюры. Поэтому, зачастую был знаком современникам по слухам, а не по своим работам. Его поэзию отличает глубина в сочетании с наивностью, романтическое отношение к древности, особенно готической и средневековой. Очень тонкая лирика в сборнике «*Songs of Innocence*» (1789). Ранние стихи наполнены мистицизмом (его отец был поклонником Э. Сведенборга) и символикой; главная тема: детство – против мира взрослой вероломности и испорченности. С 1793 начинает работу над своими пророческими книгами («*The Visions of the Daughters of Albion*», «*America: A Prophecy*», «*The Book of Urizen*» и т. д.), в которых создает персонажи своей собственной мифологии: Уризен – символ запретительной морали и Орк – символ бунтарства, анархии.

Драйден, Джон (1631-1700) – британский поэт и драматург. Писал оды и панегирики королю, лорду канцлеру и другим высокопоставленным особам, героические драмы («*The Indean Emperor*»). Будучи очень скромным в частной жизни, в профессиональной – приобрел славу приспособленца и карьериста: подстраивался под политическую конъюнктуру и господствующий вкус. Написав поэму «*Annus Mirabilis*» (1668), добивается места поэта-лауреата. Основные темы: опасности связанные с религиозными и гражданскими беспорядками. В соответствии с политическим заказом пишет драму, направленную против датчан «*The State of Innocence*». С 1681 года обращается к политике: пишет сатиры на виггов. В последний период творчества занимается в основном переводами Вергилия, Ювенала, пишет парафразы Овидия и Бокаччио. Драйден был самокритичным и образованным писателем, типичной фигурой неоклассицизма. Его авторская позиция всегда претендует на разумность и здравый смысл.

actes gratuits – «бескорыстное действие»; немотивированный, необоснованный поступок или выбор (фр.).

Стр. 43 Блум, Гарольд (род. 1930) – известный американский литературный критик, профессор Йельского университета.

Сочетает архитипический критицизм Нортропа Фрая с психоаналитическим подходом. В замкнутый на себе литературный универсум Фрая, сферу кооперации, где литература соотносится только сама с собой, Блум привносит элемент соревнования и состязательности. Литературную критику, как и сам акт чтения, рассматривает как в высшей степени личное дело и как предприятие одиночки. Всякое чтение, по его мнению, это неправильное прочтение, поскольку невозможно обнаружить скрытый «объективный» смысл. Он пытается спасти литературу от антиисторического формализма новой критики и деконструкции. С конца 70-х, как член йельской школы деконструкции, сотрудничал с Полом де Мэном, Дж. Хартманом, Ж. Деррида, Дж. Х. Миллер. См.: «Yeats» (1970), «A Map of Misreading» (1975), «Kabbalah and Criticism» (1975), «Poetry and Repression» (1976) и др.

- Стр. 45 Ларкин, Филип (1922-1985) – британский поэт, писатель, эссеист. В начальный период творческой жизни Ларкин испытал большое влияние раннего Йейтса. В центре его поздних поэм («*The Old Fools*», «*The Building*», «*Aubade*») темы старости, болезни, угасания и смерти. Работая с традиционными, часто непритязательными поэтическими формами, он одновременно вовлекает в свою поэзию не затрагивавшиеся до того сферы английской современной жизни.
- Стр. 61 *bien-pensant* – благонамеренный, добропорядочный (фр.).
- Стр. 62 Трилинг, Лайонел (1905-1975) – американский литературный критик, находившийся под сильным влиянием марксизма и фрейдизма; писал для левых либеральных журналов «*The Nation*» и «*The New Republic*». Критически относился к таким авторам как Т. Драйзер и Ш. Андерсон за идеологическое упрощенчество, противопоставляя им Г. Джеймса и С. Фицджеральда, сознававших сложность и неоднозначность общественной жизни. Он не был теоретиком и понимал литературную критику как суждение, как средство реформы искусства и общества, а не как академическое упражнение. См. «*The Literal Imagination*» (1950), «*Mind in the Modern World*» (1973).
- Стр. 95 «*The Road to Wigan Pier*» – работа Дж. Оруэлла (1937), рассматривающая проблемы безработицы, обнищания, социальной апатии и перенаселения в Англии на фоне интересного анализа предрассудков среднего класса о «классах низших». Оруэлл заключает работу с призывом к социалистическому движению объединить рабочий класс с низшими слоями среднего класса в борьбе за социальные права.
- Стр. 100 *focii imaginarii* – фокусы воображения (лат.).

Стр. 111 *saeva indignatio* – дикое возмущение (лат.).

Арнольд, Мэтью (1822-1888) – английский поэт, эссеист и один из самых влиятельных критиков XIX века. В своей основной литературно-критической работе «*Essays in Criticism: First Series*» (1865) Арнольд утверждает, что функция критики – это создание «истинных и свежих идей», на которые может опираться художник. Главная характеристика критики – незаинтересованность: она должна быть в стороне от политических и религиозных разногласий и воспринимать вещи так, как они есть.

Пэтер, Вальтер Горацио (1839-1894) – английский писатель, человек широких гуманитарных интересов. Основная тема его работ – как прожить жизнь наилучшим образом. Идеалом жизни для него была жизнь в искусстве. См. «*Marius the Epicurean*» (1885), «*Imaginary Portraits*» (1887).

Ливис, Фрэнк Раймонд (1895-1978) – критик, с 20-х годов игравший важную роль на английской литературной сцене. Он настаивал на первичности социальной практики над теорией и на ее центральной роли в критических оценках: нет никаких чисто «литературных ценностей», все суждения литературной критики относятся только к жизни. Зрелая литературная дискуссия, по мнению Левиса, может иметь место только в хорошо информированном обществе: для критики необходима атмосфера кооперации. Литература принадлежит традиции; чтобы поддерживать культурную преемственность необходима образованная аудитория. См. «*The Great Tradition: George Eliot, Henry James, Joseph Conrad*» (1948), «*'Anna Karenina' and Other Essays*» (1967), «*The Critic as Anti-Philosopher*» (1982).

Уилсон, Эдмунд (1895-1972) – американский литературный критик, историк, новеллист, поэт. Многие из работ Уилсона можно условно отнести к жанру «журналистики». Писал главным образом для журнала «*New Yorker*», знакомя американского читателя с мировой литературой. См. «*The Bit between My Teeth: A Literary Chronicle of 1950 -60*» (1965); «*The Dead Sea Scrolls: 1947-69*» (1969); «*A Window to Russia: For the Use of Foreign Readers*» (1972).

Кермоуд, Фрэнк (род. 1919) – литературный критик. Он считает, что все комментарии и интерпретации канонических текстов изменяются от поколения к поколению, поскольку каждая эпоха имеет свои собственные оригинальные потребности. В свою очередь, канонические тексты доказывают свою каноничность тем, что способны противостоять изменчивым интерпретациям, для которых они

остаются неисчерпаемыми. «*The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narration*» (1979), «*The Uses of Error*» (1990).

Нуэры – народность, живущая в Судане.

Сунг – династия, правившая в Китае с 960 по 1279 г.; уничтожена монгольскими племенами.

Стр. 114 «*Бесплодная земля*» – поэма Т. Элиота (1922). Благодаря своей экспериментальной технике, уклонению от традиционных поэтических стихоформ стала одной из самых влиятельных поэм в англо-саксонской литературе XX века.

«Книга смеха и забвения» – роман Милана Кундеры.

Стр. 123 Градгринд – имя персонажа из «*Hard Times*» («Тяжелые времена») Диккенса: миллионер, «человек факта и расчета». Ныне в английском языке это имя стало нарицательным.

Жюльен Бенда (1867-1956) – французский критик и эссеист. Все его работы проникнуты убеждением, что человеческое чувство, суждение и поведение должны руководствоваться разумом и интеллектом. Бенда критиковал современных интеллектуалов за то, что те позволили захлестнуть себя националистическим, социальным и политическим страстям и чувствам. Руководящими принципами могут быть только такие абстрактные принципы как справедливость, истина и человечность. См. «*Dialogues a Byzance*» (1900), «*Belphégor*» (1918), «*La France byzantine*» (1945).

Стр. 177 *ambulando* – бродя, странствуя, переходя с места на место (итал.).

«*Finnegans Wake*» – экспериментальный роман Дж. Джойса (1939). Английская литературная критика рассматривает этот роман как самое революционное произведение Джойса, представляющее собой самые интересные и радикальные эксперименты с потоком сознания. Каламбуры, неологизмы, иностранные слова и т. д. сочленяются с аллюзиями. Цель Джойса – соотнести едва различимый сюжет с широким историческим, психологическим, религиозным и художественным контекстом. Тема романа – сны и кошмары одного дублинского хозяина таверны и членов его семьи в течение одной ночи. Некоторые критики отмечают явное влияние на роман идей циклического повторения Дж. Вико и психологии сновидений З. Фрейда.

Стр. 182 «*Middlemarch*» – роман Дж. Элиота (1872), посвященный жизни английской провинции второй четверти XIX века. В романе – четыре самостоятельных сюжета, каждый из которых связан с остальными многочисленными пересечениями. Элиот исследует в романе (подзаголовок романа: «*A Study of Provincial Life*») проблему того, на какой основе мо-

ПРИМЕЧАНИЯ И КОММЕНТАРИИ

жет сформироваться новая форма человеческой солидарности: на основе доктрин или чувства гражданского единства как формы пост-христианской религии человечества.

Стр. 184 «*Prelude*» – автобиографическая поэма Вордсворта (1770-1850), опубликованная в год его смерти, хотя была написана в 1805 году. Поэма была адресована его другу Кольриджу.

«*The Education of Henry Adams*» (1918) – автобиография Генри Брукса Адамса (1872-1930), английского новеллиста, поэта и журналиста.

Бирбом, сэр Макс (1872-1956) – английский критик, карикатурист, известный современникам своими остроумиями и сатирой. Его ироническая критика была направлена с одной стороны на маньеризм, с другой – на социально-политическую амбициозность в литературе. В последние годы жизни был известным радиоведущим. «*Zuleika Dobson*» был написан в 1911 г..

«*Idylls of the King*» – название большого цикла поэм Альфреда Теннисона, посвященного королю Артуру. Публиковался с 1859 по 1885.

«*Hydriotaphia or Urn-Burial*» – трактат сэра Томаса Брауна (1605-1680), опубликованный в 1658 году, предметом которого были способы захоронения и похоронные церемонии у разных народов

Стр. 185 «(т. е. любознательность, нежность, доброта, стройность, восторг)» – В английском варианте Набоков перечисляет всего четыре компонента искусства, русский перевод дополняет этот список пятым – «стройность».

Стр. 194 «сабинское поместье» – имеется в виду поместье в Сабинской области, подаренное Горацию Меценатом.

Стр. 195 Ландор, Вальтер Сэвидж (1775-1864) – английский поэт, эссеист, буйная и вспыльчивая натура которого была изображена Диккенсом в образе Бойторна из «Холодного дома» (*Bleak House*).

Стр. 199 Встреча отца Набокова с Уэлсом состоялась в Лондоне в 1916 году, во время его визита, вместе с А. Немировичем-Данченко, Алексеем Толстым, Корнеем Чуковским, в Англию, где состоялись встречи не только с Г. Дж. Уэлсом, но и с А. Конан Дойлем, Робертом Россом, а также короткий визит в Бэкингемский дворец к королю Великобритании. См. Andrew Field, *VN The Life and Art of Vladimir Nabokov*, New York: Crown Publishers, p. 49.

Стр. 205 Марвелл, Эндрю (1621-1678) – английский сатирик, метафизический поэт. С 1659 года и вплоть до самой смерти член Парламента. Много путешествовал, в т. ч. в качестве

дипломата в Россию, Швецию, Данию. Уже при жизни был известен как автор множества политических и религиозных сатирических стихотворений. Кроме политической сатиры, был известен своей пасторальной лирикой о садах, цветах, почему был отмечен как «зеленый поэт». Именно к таким поэмам относится упомянутая «*The Nymph on the Death of her Faun*».

Стр. 235 Уилберфорс, Уильям (1759- 1833) – английский филантроп, общественный деятель, активно выступавший за отмену работорговли.

В работе Джона Стюарта Милля над известным эссе «*On Liberty*» принимала участие его супруга Харриэт Милль (Тэйлор), их тесное и плодотворное сотрудничество было прервано ее смертью. Хэрриэт Милль была убеждена в возможности одержать окончательную победу над социальным злом, для этого нужно было бы лишь найти решающее средство. Симпатии Милля социалистическому движению во многом определялись влиянием его супруги.

Стр. 249 «*рефлексивное равновесие*» (reflective equilibrium) Роулза Рорти определяет следующим образом: «компромисс между интуициями относительно желательности определенных последствий определенных действий и интуициями относительно общих принципов, когда ни те ни другие [интуиции] не имеют решающего голоса». См. Richard Rorty, *Priority of Democracy to Philosophy*, in: *Philosophical Papers*. vol. I, Objectivity, Relativism, and Truth (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 183.

Утопическое экспериментирование Ричарда Рорти

Точка отсчета: кризис либерализма Просвещения

Ричард Рорти родился в 1931 году в Нью-Йорке в «семье двух социалистических писателей старой гвардии». ¹ Его книга «*Philosophy and the Mirror of Nature*», опубликованная в 1979 году, принесла ему мировую известность и закрепила за ним имя основателя «неопрагматизма». Пятнадцать лет он преподавал в Принстоне, а с 1983 года он работает в должности профессора гуманитарных наук в университете Вирджинии (Шарлоттсвилль).

Рорти принадлежит к тому поколению американских философов, на которое оказал сильное воздействие прагматизм и либерализм Джона Дьюи, привлекавший не только своим резко отрицательным отношением к воспроизводству схем платонизма, картезианства и кантианства в современной философии, но также предложенной им оптимистической социальной перспективой в пост-метафизическую эпоху. Но, в отличие от Дьюи, Рорти гораздо более чувствителен к проблематике языка, поскольку на его философскую позицию большое влияние оказала аналитическая философия, в особенности Витгенштейна, Куайна и Селларса.

Близость Рорти к аналитической философии можно было бы определить через ее близость к прагматическому пониманию языка, к пониманию словарей как инструментов для решения определенных задач. Ему также близка «скромность» претензий аналитических философов, отказавшихся от установления метафизических истин. Однако работа аналитиков по прояснению значений слов и по установлению правил точного (или контекстуально уместного) их употребления вызывает у Рорти мало сочувствия. В такой проясняющей деятельности он усматривает наивное стремление открыть *тот самый* мета-словарь, с помощью которого можно было бы совершить кодификацию терминов всех *остальных* словарей и перевести термины одного словаря в термины другого.

Кроме того, Рорти постоянно выступает против институализации и «профессионализации» аналитической философии в американских

¹ Borradori, Giovanna, *The American Philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavel, MacIntyre, and Kubn*. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1994), p. 103.

университетах (как и иных философий в европейских университетах), что очень пугает философов-профессионалов, обеспокоенных легитимностью своего статуса. В герметичности «профессионального философствования» Рорти видит опасную тенденцию к установлению трудно преодолеваемых междисциплинарных границ, что ведет к процессам стагнации и «замораживания» культуры.

С точки зрения той философии, которая занята поиском предельных оснований, фундаментальных структур сознания, трансцендентальных условий возможности опыта, метанарратива, *того самого словаря* и прочего, Рорти можно было бы назвать анти-философом, или мягче – анти-фундаменталистом. В принципе, подозрения к метафизическим попыткам философии, например, прорваться через феноменальную данность мира к его подлинной *сущности*, или обнаружить в исторической последовательности некие регулярности, которые указывали бы на истинную *природу* человека, на основе знания о которых можно было бы строить такие политические и нравственные институты, которые не искажали бы этой природы, существовали задолго до появления так называемого «постмодернизма». Однако, если обратиться к философской классике конца XIX и начала XX века, то мы столкнемся с проявлениями показательной непоследовательности в отрицании этих метафизических претензий. Один классик осмеивает стремление представителей философского цеха обнаружить и представить *Истину*, поскольку всякая открытая ими истина будет лишь некоторой производной фикцией, но он находит, тем не менее, предельные основания ее фиктивности. Другой, обескураженный нашей «наивной» верой в существование внешних предметов, обращается к нам с призывом: «Назад, к самим предметам!» и настаивает на поиске первичной очевидности. Третий, продумывая открытость человеческого существа свободе, отличает аутентичное существование от неаутентичного. Кому-то эпистемологические притязания метафизики кажутся несерьезными, зато достойными вполне серьезного отношения представляются общечеловеческие ценности.

Считая всякий философский поиск оснований модификацией попыток выращивания гомункулюса или поиска философского камня, заявляя о своем анти-фундаментализме, Рорти пытается представить все возможные следствия такой позиции для нравственной и социальной мысли. Сплетая утопические истории о будущем, он делает своего рода имажинативный эксперимент, предлагая нам продумать не только наши шансы на выживание в пост-метафизической культуре, но также и возможности жизни достойной и свободной в культуре, иронически относящейся к своим собственным исторически случайным основаниям. Именно в этом утопическом мысленном эксперименте и состоит, на наш взгляд, новизна подхода Рорти.

Необходимость такого утопического экспериментирования была вызвана кризисом современного либерализма, который до сих пор во многом опирается на рационалистическую идеологию Просвещения. Такого рода либерализм выглядит сегодня архаичным и консервативным – он превратился в свое собственное отрицание. Просто апология либерализма, рационалистических ценностей эпохи Просвещения, призывы вернуться к истокам европейской культуры и тому подобное, в лучшем случае, звучат сегодня слишком дидактически, а поэтому мало убедительно.² Может быть, вернуться и надо, но лишь для того, чтобы выяснить насколько глубок кризис и каковы его конкретные причины.

Вопрос о том, когда начинается кризис того или иного направления мысли всегда предельно конкретен, хотя есть целый набор уже готовых ответов (например: когда это направление становится популярным и массовым, когда данный словарь узурпируется властью, когда забывается тот изначальный импульс, что породил данную доктрину и т. п.). Пожалуй, одним из первых либеральных мыслителей, решившихся на конкретный анализ целого ряда клише классического либерализма, был Исайя Берлин, о котором идет речь в начале третьей главы представленной книги Рорти. Совмещение анализа Берлиным кризиса идеологии либерализма с переописанием либерализма Рорти, возможно, поможет нам лучше понять проблемы, с которыми приходится справляться современным либеральным интеллектуалам, и среди них – самому Рорти.

Сакрализация частного и человеческая природа

В своем эссе «*Two Concepts of Liberty*», Берлин настойчиво проводит мысль о связи воззрений на человеческую природу с определением концепций свободы. Все либеральные доктрины, которые, по его мнению, едва ли старше Возрождения и Реформации, пытались найти оправдания для такого понимания *privacy*, которое придало бы священный характер сфере личных отношений и ограничило бы легитимность вмешательства общества и государства в частную жизнь индивидов. Мыслители либерального направления, чтобы обосновать право человека на автономное существование, выбрали, как им казалось на века, мощного союзника – разум: свободный выбор отождествлялся ими с выбором того, что рационально. Свобода прославлялась ими как рациональная добродетель, а нравственно или эстетически экстравагантное низводилось до уровня духовной, социальной или психологической дефективности.

На протяжении всей истории развития западного либерализма, отмечает Берлин, любая концепция свободы выводилась из того, что

² См. например: Поль Рикёр, «Философия и проблемы демократии» // Герменевтика, этика, политика, Москва, Academia, 1995, с. 126.

рассматривалось той или иной философской школой в качестве конституирующего начала самости, личности, человека. Тем не менее, для того, чтобы представить вмешательство государства и общества в частную жизнь индивидов как неправомерное и нецелесообразное или чтобы определить границы возможного вмешательства, большинству из либертаристов бог казался малопригодным, а иногда даже враждебным. Но, чтобы перенести перспективу сакрального из области коллективно-государственной в область частного, требовался некий концепт, способный конкурировать с божественным, нечто более изначальное, чем человечество, как сумма конечных существ, существ подверженных смерти. В качестве изначального и легитимирующего основания была названа человеческая «природа», концепт казавшийся многим беспроектным, совершенно оправданным и прозрачным, хотя были и те, кто не желал принимать его как нечто само собой разумеющееся и кто мог бы поставить вопрос тем же ребром, каким поставил его Жозеф де Местр: «Кто же такая, черт возьми, эта женщина».

Само по себе утверждение, что человек природен, еще не означает, замечает по этому поводу Рорти, что «люди находятся в центре чего-то, но означает, что они обладают неким центром»,³ встроенной в них целью. Понимание свободы, освященное пресловутой человеческой природой, встроенной центральной характеристикой, по словам Берлина, неминуемо вело к расщеплению самости надвое: на трансцендентального (разумного) контролера и на эмпирический пучек желаний и страстей.⁴ Это расщепление, в свою очередь, привело к развитию двух исторических подходов к свободе: 1) стремление к самоотречению во имя независимости и 2) стремление к самореализации или тотальной самоидентификации со специфическим идеалом или принципом.⁵

³ Richard Rorty, *Freud and Moral Reflection*, in: *Philosophical Papers*. vol. 2, *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 143.

⁴ Негативное отношение к этой расщепленности самости возникло задолго до Берлина. Ср. например, с критикой Максом Штирнером представлений о самости как об иерархической структуре: «... ты раздваиваешь свое "я" и провозглашаешь "свое настоящее 'я'", дух, повелителем более ничтожного остатка» Штирнер, М. «Единственный и его собственность». Харьков: Основа, 1994, с. 29 и далее. Подобную критику мы находим у многих анархистов прошлого века, однако анализ Берлина интересен прежде всего экспликацией тех следствий, к которым пришел либерализм Просвещения, опиравшийся на рационалистическое понимание самости.

⁵ Рорти, ставящий перед собой иные задачи отождествляет оба выделенных Берлином стремления с желанием очищения, и отличает их от желания саморасширения. Если Берлина интересует главным образом публичная сторона нравственности, то Рорти, проводя данное

Самоотречение и изобретение нравственной самости

Вышеупомянутая расщепленность самости имела важные последствия для всех учений о свободе. Берлин реконструирует первую выделенную им форму – самоотречение – следующим образом: если человеку как разумному и желающему существу, какая-то более могущественная сила (природа, власть, «обстоятельства» и пр.) мешает чувствовать себя хозяином положения, препятствует реализовать свои желания, тогда, чтобы, вопреки этой силе, сохранить достоинство и верность самому себе, своему пониманию разумного, он должен ограничить, урезать свои желания или даже освободиться от них. Берлин указывает, что подобного рода установка часто проявляется в политической жизни в различных формах изоляционизма, экономической автаркии: «Я устраняю препятствия со своего пути, избегая самого пути».⁶

Для Берлина очевидна тесная связь подобных доктрин с концепциями, которые, подобно Канту, отождествляют свободу не с устранением желаний, а с сопротивлением им посредством контроля. Свобода – это «повиновение закону, который мы себе предписали». Берлин пишет: «В своей версии *a priori* – это форма секуляризованного протестантского индивидуализма, в которой место бога занято концепцией рациональной жизни».⁷ Если человеку кажется, что в так устроенном мире многие пути для него заблокированы, тогда у него возникает соблазн уйти внутрь самого себя. Такой человек может пребывать в твердой уверенности, что найденный им выход обеспечивает принципиальную возможность быть свободным в условиях любой тирании или охлократии.⁸ Однако, как считает Берлин, приобретенная таким образом свобода иллюзорна: просто тирану удалось вынудить его отказаться от своих оригинальных желаний и интериоризировать ту форму жизни, которую он для него открыл.

конкретное различие, заявляет о своем интересе именно к приватной стороне. Такая противоположность интересов проистекает из парадоксального характера самой нравственности, из того, что она может быть как попыткой обращения к другим, поиском некоторой формы солидарности и справедливости, так и поиском личного совершенства, развитием характера. В следствие указанного различия интересов, выделяемые Берлином и Рорти формы совпадают лишь частично.

⁶ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford University Press, 1969) p. 136.

⁷ Ibid., p. 138.

⁸ Вспомним пушкинское «Из Пиндемонти»: «Зависеть от властей, зависеть от народа – Не все ли нам равно? Бог с ними. Никому Отчета не давать, себе лишь одному Служить и угождать ... Вот счастье...».

Самоотречение для Рорти – лишь разновидность самоочищения, желания сбросить вес, освободиться от корки всего случайного. За этим желанием кроется другое – желание ускользнуть от сложностей мира, видеть бытие простым, прозрачным, распознаваемым и уютным. Парадигматическая познавательная модель самоочищения предполагает такое самопознание, которое направлено на поиск подлинной нравственной самости. Именно такая самость становится предметом «философии морали» у Канта, который пытался, сделав мораль неэмпирической, оградить ее от всевозможных притязаний со стороны религии, науки или искусства. Результат кантовской инициативы Рорти усматривает в «обнищании словаря нравственной философии и передаче дела обогащения словаря нравственной рефлексии новеллистам, поэтам и драматургам».⁹ Другой результат он видит в «изобретении “индивида”», или нравственной самости, которая всегда остается «той же самой вне зависимости от ситуации, в которой она находится, вне зависимости от языка, который она использует, чтобы создавать образ самой себя».¹⁰

«Быть свободным – значит делать то, что правильно»

Вторая историческая форма вытекающая из расщепления самости – самореализация – связывается Берлиным со всем просвещенческим рационализмом (от Спинозы до Гегеля и его последователей), для которого единственным истинным способом достижения свободы могло быть использование критического разума, той самой способности, что отличает закономерное от случайного. Разумным признается то, что познано как закономерное. Поэтому, сопротивление, игнорирование или незнание закономерного будет проявляться в различных формах неразумия, например, в страсти, предрассудках, суевериях, неврозах и пр..

Принцип тождества мышления и бытия, предпосылка на которую часто опираются различные версии «самореализации» предполагает разумность мира и возможность для индивидов рациональными методами отыскать свое место внутри рационально организованного мира. Для таких мыслителей, говорит Берлин, как Гердер, Гегель и Маркс, «понять мир означало освободиться от него»; именно такая стратегия освобождения применялась и к истории.

Человек планирует свою жизнь в соответствии со своей волей и опирается на познанные им закономерности. Закономерности и правила не могут поработить его, поскольку он налагает их на себя сознательно. Поэтому, познание освобождает нас не тем, что предлагает

⁹ Richard Rorty, *Freud and Moral Reflection*, in: *Philosophical Papers*. vol. 2, *Essays on Heidegger and Others*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 156

¹⁰ *Ibid.*, p. 157.

нам больше открытых возможностей, а тем, что предохраняет нас от фрустраций, разочарований и, наконец, от попыток добиться невозможного. «Желать, чтобы необходимые законы были иными, значит стать жертвой иррационального желания».¹¹ Именно в такой убежденности Берлин видит сердцевину рационализма: самость должна ассимилировать необходимое в свою субстанцию.¹²

Доктрина самореализации, о которой идет речь, рассматривает свободное, рациональное государство, как государство, управляемое законами, принятыми всеми разумными людьми. Для нее все моральные и политические проблемы в принципе разрешимы, причем такой взгляд всегда опирается на допущение, что есть единственно верное решение. Воля к власти, эксплуатация, репрессии, неравенство – все это проявления иррационализма. Но с иррационализмом можно справиться, только справившись с людьми, подверженными иррациональным желаниям и импульсам. Их иррациональные силы следует ограничить и взять под контроль, ведь «свобода – это не свобода делать то, что иррационально, глупо или неправильно».¹³ Как мой разум подавляет иррациональные импульсы и желания, так и в обществе просвещеннейшие и разумнейшие его члены должны осуществлять принуждение над темными и непросвещенными силами.¹⁴ Следующее из этого допущения возможное следствие: государство должно быть поэтому прежде всего государством экспертов, мастеров своего дела.

Так описывает Берлин движение рационализма от этических доктрин индивидуальной ответственности и самореализации к авторитарным политическим доктринам, от сурового кантовского индивидуализма к доктринам, близким к тоталитарным. Кризис рационалистического либерализма состоит именно в том, что любая попытка со стороны либеральных мыслителей обосновать новые формы со-

¹¹ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford University Press, 1969) p. 144.

¹² По мнению Берлина, большинство националистических, авторитарных, коммунистических и тоталитарных движений опирается на такую доктрину освобождения разумом.

¹³ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford University Press, 1969) p. 148. Как здесь же отмечает Берлин, это язык всех деклараций о правах человека XVIII века

¹⁴ И еще раз М. Штирнер: «Так значит, вы признаете, что добро – не что иное, как закон, а нравственность – не что иное, как *лояльность*? ... Но оно [преклонение перед законностью], сверх того, и более тираническое, и более возмутительное, чем прежнее ханжество. Ибо прежде требовался только *поступок*, теперь же для вас важен и *образ мыслей*; вы считаете, что закон нужно носить *в себе* и что наиболее приверженный велениям закона – и наиболее нравственный человек.» Макс Штирнер, «Единственный и его собственность». Харьков: Основа, 1994, с. 49.

лидарности и свободы на основе разумных начал, неизменно приводили к авторитаристским и тоталитаристским следствиям. Отказ Рорти всерьез относиться к традиционному жаргону либерализма о «правах человека» и «автономии» отчасти объясняется тем, что этот жаргон связан с поиском разумных начал и центра человеческой самости.

Изобретение солидарности

Если Берлин лишь фиксирует, к каким следствиям приводит либерализм расщепление самости на трансцендентального контролера и эмпирический пучок желаний, то Рорти, в целом поддерживая его критику, идет дальше, предлагая такое переописание самости, которое лишает ее центра. С одной стороны, такой ход позволяет ему не только отвести от либералов обвинения «левых» философов в тоталитаристских тенденциях, но и совершенно по новому взглянуть на мораль. С другой стороны, позиция, не признающая морального закона ни на небесах, ни внутри нас, приводившая мыслителей вроде Штирнера или Ницше (которые продолжали строить иерархии, только вывернутые наизнанку) к отказу от всякого словаря нравственной рефлексии, позволяет Рорти предложить новый словарь. Взглянув на самость как на сеть убеждений и желаний, лишенную центра, отклонив различия в ней между существенным и случайным и между моралью и благоразумием, Рорти предлагает различие между нашими апелляциями к интересам сообщества и апелляциями к нашим приватным, возможно противоположным, интересам. Он отвергает претензии той или иной концепции о нравственном должествовании на универсальность, признавая их претензии на легитимность лишь в рамках данной языковой игры, т. е. конкретного исторического сообщества.

Анти-фундаментализм Рорти и его желание не только избежать анти-социальных последствий такого подхода, но и предложить приемлемую и вероятную социальную надежду, приводит его к необходимости замены доктрины объективности на доктрину солидарности:

«Есть два основных способа, с помощью которых размышляющие человеческие существа, помещая свои жизни в более широкий контекст, придают смысл своим жизням. Первый – через рассказ истории о сделанном для сообщества вкладе. Этим сообществом может быть действительное историческое сообщество, в котором они живут, или другое, тоже действительное, но отдаленное в пространстве и времени, или совершенно воображаемое ... Второй способ – описание самих себя, как находящихся в непосредственном отношении с нечеловеческой реальностью. Это отношение непосредственно в том смысле, что

УТОПИЧЕСКОЕ ЭКСПЕРИМЕНТИРОВАНИЕ РИЧАРДА РОРТИ

оно не выводится из отношения между такой реальностью и их племенем, или нацией, или воображаемой группой товарищей». ¹⁵

Первый способ сплести истории Рорти связывает с желанием *солидарности*, второй – с желанием *объективности*.

Для Рорти проблема состоит уже не в том, каким образом определить такие слова как «объективность», «истина», «рациональность», а в том, какой образ самого себя должно иметь наше сообщество. Признавая возможность и необходимость дискуссий, обосновывающих ту или иную форму солидарности, в рамках отдельного сообщества, одной языковой игры, он отвергает всякие претензии всякого сообщества обосновать универсальность собственной формы солидарности и собственной социальной надежды, поскольку мы не имеем никакого нейтрального объективного критерия, той архимедовой точки, опираясь на которую можно было бы выносить независимый приговор. Для Рорти очевидна только одна возможность – циркулярное обоснование – сравнение уже известных форм солидарности друг с другом или с изобретаемыми утопическими проектами, суждение только на основе исторического опыта, поскольку мы – не что иное как «просто исторический момент..., а не представители чего-то внеисторического». ¹⁶

Многие критики Рорти пугаются того, что нам придется «изобретать» свои формы солидарности, и несмотря на то, что на объективный нейтральный критерий давно объявлен розыск, им страшно помыслить саму возможность его отсутствия. Им кажется, что если свети объективность к солидарности, тогда «наши традиционные либеральные обычаи и надежды не переживут такой редукции». ¹⁷ Напуганные угрозой релятивизма, они забывают, что монотеизм не спасал Европу от бесконечных войн, в том числе религиозных, что наивная вера многих интеллектуалов начала века в рациональные начала современного цивилизованного западного мира не предотвратила двух мировых войн. В отличие от них, Рорти апеллирует к неоднозначному историческому опыту либеральных демократических сообществ, которым иногда удавалось, воздерживаясь от дискуссий по мировоззренческим вопросам (или локализуя), стро-

¹⁵ Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity*. in: *Philosophical Papers*. vol. 1, *Objectivity, relativism, and Truth*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 21.

¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

ить солидарность на основе «ненасильственного соглашения»¹⁸; возможно либералам удастся сплести такую историю, которая позволила бы, как в свое время грекам, несмотря на их многобожие, создать прочные формы гражданского согласия.

Ревизия Канта по кантиански

Отбросив такие привычные метафизические несущие конструкции, как «объективность», «истина», «нравственный долг» и пр., Рорти пытается вообразить возможность гражданского согласия на основе (исторически случайных) принципов либерализма. Он продолжает следовать стандартному либеральному разграничению между публичным и частным. Но и здесь он по-новому прочитывает это разграничение. Как считает Андре Бертэн, «оригинальность Рорти состоит в том, что, по примеру либералов, он утверждает, что необходимо твердо придерживаться этой границы [между сферами публичной и частной жизни], но, с другой стороны, он ее передвигает и рассматривает с другой точки зрения».¹⁹ Под фразой «рассматривает с другой точки зрения» Бертэн подразумевает отказ Рорти от кантианского словаря нравственной рефлексии, который проводит основной водораздел между моралью и благоразумием. Но Бертэн, решающий свои специфические задачи, не останавливается на том, что различие между частной и публичной сторонами жизни пересекает, согласно Рорти, саму сферу морального, что такая антикантианская ревизия Рорти воспроизводит собственно кантианский прием, а именно: как Кант в свое время провел отчетливую границу между моралью, наукой и искусством, так и Рорти столь же кардинально разводит мораль частную и мораль публичную по разным мирам.

Следуя миллевскому либеральному требованию различия между публичным и частным, Рорти отличает частную мораль самосовершенствования и публичную мораль взаимного приспособления. Вопрос, где поставить предел между индивидуальной независимостью и социальным контролем, Милль считал вопросом практическим: «Нет двух эпох и едва ли будет две страны, которые решили его одинаково; решение одной эпохи или одной страны – удивительно

¹⁸ См. об этом в: Richard Rorty, *Science as Solidarity*. in: *Philosophical Papers*. vol. 1, Objectivity, relativism, and Truth, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 35-45.

¹⁹ André Berten, *Sur la distinction du public et du privé entre les libéraux et les communautariens*, in Richard Rorty, *Ambigüités et limites du postmodernisme*, ed. Gilbert Hottois et Maurice Weyembergh, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1994, p. 188.

для другой».²⁰ Он отмечал, что во многом это «вопрос деталей, которые должны приниматься к рассмотрению, и [здесь] не может быть положено никакого *абсолютного правила* (курсив добавлен)»²¹.

Различая публичную и приватную стороны морали, Рорти исходит из аналогичных предпосылок, считая, что разрешить в теории данный практический вопрос невозможно, что предлагая альтернативные описания либеральных утопий, мы можем исходить лишь из того, к чему привели нас случайности исторического развития. Такой исходной точкой отсчета он считает современные либеральные демократические общества: «Мы западные либеральные интеллектуалы должны признать то обстоятельство, что нам следует начать с того, где мы находимся.»²² В связи с осознанием практического характера этой проблемы, меняются и задачи либеральной публичной политики: «На арене публичной морали больше не требуется теории, но требуется более тяжелая работа по обеспечению того, чтобы эти принципы [либеральных демократий] распространились в равной мере на всех».²³

Ревизия Канта кантианским манером до сих пор выглядит для многих непривычной и немислимой, так например Нэнси Фрэзер пишет: «Работы Рорти, по-моему, это место, где разворачивается борьба между ... романтическим импульсом и импульсом прагматическим. Более того, это борьба, в которой похоже ни один импульс не способен одержать верх».²⁴ Такая критика, принимающая как само собой разумеющееся кантианское разделение (откуда и выводится «борьба импульсов»), как правило, не схватывает того, что поиск баланса между приватной сферой и сферой публичной – это поиск, который если и можно осуществлять, то только исходя из определенного исторического контекста, то есть только в практической жизни, что в теории примирить их невозможно, и что общих решений просто не существует.

²⁰ Mill, John Stuart, *On Liberty*, in: 'On Liberty' in Focus, ed. John Gray and G. W. Smith (Routledge, London, 1991), p. 26-27.

²¹ Ibid., p. 126.

²² Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity*. in: Philosophical Papers. vol. 1, Objectivity, relativism, and Truth, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 29.

²³ Charles B. Guignon and David R. Hiley, *Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality*, in: Reading Rorty: Critical Responses to *Philosophy and the Mirror of Nature* (and Beyond), ed. Alan R. Malachowski (Basil Blackwell, Oxford, 1990), p. 351.

²⁴ Nancy Fraser, *Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy*. in: Reading Rorty: Critical Responses to «Philosophy and the Mirror of Nature» (and Beyond), ed. Alan R. Malachowski (Basil Blackwell, Oxford, 1990), p. 304.

Однако, остановимся подробнее на том, к каким последствиям привело то, что Кант принял разделение между моралью, наукой и искусством как данное. Рорти считает, что

«Если однажды философы проглотили кантовское “настойчивое различение”, тогда они приговорены на бесконечные редукционистские и антиредукционистские ходы. Редукционисты будут пытаться сделать все научным, или политическим (Ленин), или эстетическим (Бодлер, Ницше). Антиредукционисты будут показывать, что не принимают во внимание такие попытки. ... Философия модерна состояла в беспрестанной их перестройке, то в сжимании их друг с другом, то в разводе друг от друга. Но неясно, сделали ли эти усилия свое время значительно лучше».²⁵

Поэтому, «нет ничего удивительного, что интеллектуальное полотно, как мы видим, столь дыряво и рвано; и что так много наших ученейших голов ничем не лучше запутанных мотков шелковой пряжи, – все тупики, – все внутренний беспорядок».²⁶

Кант думал, утверждает Рорти, что наука обладает имманентной «теоретической динамикой», которую он посчитал возможным отождествить с «природой рациональности». Кант попытался выявить эту динамику и отличить ее от других: «практического разума» и «интереса эмансипации». Тем самым, Кант не только вычленил и изолировал три великие сферы культуры (науку, искусство и мораль), но и отверг, например, саму возможность придавать нравственный смысл нашему познанию. Эту историю развили Маркс, Вебер, Ницше, а затем и Хабермас, а французские авторы, вроде Делеза и Фуко, как пишет Рорти, купились на эту «типично немецкую басню».

Вследствие этого – многие интеллектуалы, в том числе и либерального направления, рассматривали и продолжают рассматривать *Истину* изолированно от *Власти*, т. е. язык науки они считают настолько нейтральным, что он якобы может обеспечить непредвзятую критику политических и нравственных институтов. Однако, чтение авторов, подобных Фуко, продолжает Рорти, помогло разглядеть, например, что жаргон, выработанный либеральными интеллектуалами был присвоен бюрократами и играет сегодня в их руках исключительно важную роль. Однако, предложенный Фуко метанарратив, разоблачающий все дискурсивные практики, как идеологии, – что есте-

²⁵ Richard Rorty, *Habermas, Lyotard on Postmodernity*, in: *Philosophical Papers*. vol. 2, *Essays on Heidegger and Others*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 170.

²⁶ Laurence Sterne, *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*. (Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1976), p. 165.

ственно приводит его к уклонению от задач социального реформирования – не разоблачает на самом деле ничего; он лишь способен показать, кто сейчас имеет власть и кто ею пользуется. Таким образом, отделяя свою философию от социального реформизма, приняв упомянутое кантовское различие как данное, Фуко, полный разочарования и пессимизма, следует истории, придуманной немцами. Альтернатива предлагаемая Рорти сводится не только к отмене кантовской изоляции трех порядков культуры, но к принятию бэконовской антикартезианской установки на науку и лозунга Фейерабенда «все сгодится», что работает.

Фрейд: бессознательное как собеседник

Уже упоминалось, что частичное несовпадение в интерпретации двух исторических форм понимания свободы у Исайи Берлина и Ричарда Рорти объясняется *прежде всего*²⁷ несовпадением их интересов. Интерес к приватной, идиосинкразической стороне морали требует от Рорти смещения акцентов. Если можно зафиксировать совпадение в интерпретациях Берлиным стремления к самоотречению и попыток самоочищения Рорти, то интерпретации стремления к самореализации и саморасширению оказываются мало совместимыми.

Ключевой фигурой в описаниях Рорти приватной стороны морали, желания саморасширения, служит Зигмунд Фрейд. Чтобы прояснить некоторые тезисы автора книги о *Случайности*, обратимся к его работе «*Freud and Moral Reflection*». Рорти выделяет три воззрения на самость. Первое воззрение восходит к Аристотелю и рассматривает самость, как структуру, наделенную неким центром, встроенной целью и набором периферийных акциденций, причем, встроенность цели, определяющая сущность человеческого, идентифицируется с социальным долженствованием. Появление второго воззрения на самость Рорти связывает с развитием естествознания (с именами Галилея, Коперника, Дарвина), с взглядом на самость, как на машину, лишенную центра, который развивался вместе механизацией картины мира: после так называемой Коперниканской революции, «когда бесконечный универсум лишенных значения корпускул сменил замкнутый мир,» стало трудно «мыслить вселенную как поучительный спектакль»²⁸, учиться у природы тому, как жить.

²⁷ Кроме несовпадения интересов, данное отличие конституируется тем, что каждый из них считает существенным при определении двух форм понимания свободы: для Берлина – это прежде всего идеи и общие принципы, для Рорти – словари, как способы формулирования желаний и надежд.

²⁸ Richard Rorty, *Freud and Moral Reflection*, in: *Philosophical Papers*. vol. 2, *Essays on Heidegger and Others*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 144.

И все же механизация самости в такой ее разновидности не имела, согласно Рорти, революционного значения для морали: если основная характеристика машины предопределена ее использованием, тогда от нас зависит какие цели мы изобретем для самих себя. Механизация самости была еще не достаточно последовательно проведена, поскольку предполагалось существование некоей целеполагающей способности, анклава, не поддающегося механизации (мышление, дух, душа, или сознание). Тем не менее, «механизация природы сделала из большинства людей протопрагматиков, позволив им игнорировать вопросы о сущности»: ²⁹ они *постепенно* привыкали говорить о себе, как о машинах, в терминах бэконовского предсказания и контроля, тем самым постепенно освобождались от представления, что их самость обладает центром, что у них, как у машины, нет никакой центральной пружины или колесика.

Третье воззрение Рорти связывает с именем Фрейда. Как же вписывается Фрейд «в эту историю децентрализации - как - механизации». Постепенный процесс механизации мира приводит к тому, что мы начинаем механизировать собственное мышление. Уже Юм, по мнению Рорти, предложив интерпретацию самости как констелляции идей и восприятий, которая определялась законами ассоциаций, аналогичными закону гравитации, относился к своим собственным предположениям как протопрагматик: он считал свое описание «удобным способом описания вещей и людей, в целях контроля и предсказания». ³⁰ Однако, в отличии от Фрейда, юмовская механизация самости оказалась бесполезной для нашей морали, то есть он не изменил наш образ самих себя в той мере, в какой это удалось Фрейдю.

Фрейд децентрировал психологические механизмы тем, что сделал их похожими на личности:

«Новизна воззрения Фрейда на бессознательное заключается именно в его утверждении, что наши бессознательные самости не бессловесные, зловещие, неуравновешенные животные, но скорее интеллектуальные компаньоны наших сознательных самостей, их возможные собеседники». ³¹

Отсюда досадное и опасное, по мнению некоторых, заявление Фрейда, что «его – не хозяин в своем собственном доме»: «Фрейд населил внутреннее пространство не аналогиями корпускул Бойля, но аналогиями личностей – внутренне связанных пучков убеждений и жела-

²⁹ Ibid, p. 146.

³⁰ Ibid, p. 145.

³¹ Ibid, p. 149.

ний»,³² он наделил психологические механизмы, как говорит Рорти, «человеческим интересом».

Расчленив самость на квази-личности, лишив ее тем самым центрированного и иерархического характера, Фрейд позволил посмотреть на наши бессознательные самости как на наших интеллектуальных партнеров, каждый из которых сплетает свою альтернативную историю об общем опыте. Поэтому вопросы о том, «Что такое мое истинное Я? что случилось со мной в детстве *на самом деле*» и тому подобные, теряют свою прежнюю значимость. Фрейд принимает прагматическую, номиналистическую и ироническую позицию по отношению к самости, рассматривая альтернативные истории, рассказываемые квази-личностями, «скорее как инструменты изменения, чем как кандидаты на правильное изображение того, каковы вещи в самих себе».³³

К каким же следствиям, по мнению Рорти, приводит такое фрейдистское воззрение на самость? Во-первых, Фрейд отождествил наше нравственное сознание с интернализацией идеосинкразических эпизодов нашей жизни, а не с универсальными нравственными принципами. Во-вторых, такое реформирование нашей совести позволяет избежать редуктивистских определений нравственности, то есть ее изоляции (или наоборот, отождествления) от практической, эстетической, научной сфер человеческой активности. И наконец, вместо того, чтобы в духе платоновской традиции понимать теорию как средство для того, чтобы «видеть себя более ясно», Фрейд рассматривает свою психоаналитическую теорию в бэконовском духе, как орудие желаемых изменений.

Есть ли альтернатива новому?

Именно Фрейд предстает у Рорти «апостолом эстетской жизни», в основе которой находится, желание к саморасширению и самообновлению, к овладению все большими возможностями, любознательность и готовность учиться и переучиваться. Такие фигуры как де Сад, Байрон, у которых это желание к саморасширению ярко выражено, сделали своей техникой гегелевский способ обогащения языка, развитие более богатых и полных словарей для выражения своих желаний и надежд. Фрейд, взглянувший на нас, как на самости со своими оригинальными, случайными и идеосинкразическими историями, расширил возможности развития индивидуального характера и эстетской, экстравагантной и экспериментирующей жизни. Ирония и игривость Фрейда по отношению к моральным, научным, литературным и религиозным словарям не оставляет места для каких бы то ни было сверхчеловеческих долженствований – мы

³² Ibid., p. 147.

³³ Ibid., p. 152.

свободны в своем экспериментировании со своими жизнями и в создании словарей приватной морали. Однако, это освобождение – не результат инфантильного бунтарства против родительских или квази-божественных императивов, но скорее результат наших исторических неудачных попыток обнаружить некий нейтральный язык или нейтральный критерий, который санкционировал бы всякий наш поступок.

Некоторые философы, ссылаясь на современных практикующих психоаналитиков, достаточно резко критикуют фрейдизм и, как следствие, децентрирующую интерпретацию самости Рорти. Они пишут о бессилии терапии Фрейда в условиях, когда у многих пациентов появляются симптомы «разбалансированности самости», выражающейся в ощущении бессмысленности существования и пустоты, отсутствии отчетливых жизненных предпочтений и интересов, в алкоголизме и наркомании. Причиной такой разбалансированности является «недостаток стабильных идеологий и ценностей ... или атмосфера разочарования и цинизма в окружающем обществе».³⁴ Ответ Рорти, что все эти проявления социального нездоровья являются проявлениями крушения обветшалых религиозных доктрин и что «эстетизированная культура» в конце концов освободит от этих фрустраций, многих не удовлетворяет: «Вероятнее всего, культура, которую Рорти изображает предающейся “духу игры и иронии”, скорее обострит, чем разрешит расстройство самости».³⁵ В такой культуре, высказывают критики Рорти опасения самого Ницше, жизнь будет напоминать просто разыгрывание ролей, предлагаемых обстоятельствами, поэтому у человека будет возрастать ощущение, что он – просто актер, утративший связь с реальностью. Такая культура, где жизненные цели превращены в альтернативные роли подорвет способность принимать социальную ответственность всерьез.

Подобного рода критика опирается опять же на стандартное допущение, что есть некая генеральная терапия индивидуальных фрустраций и такая форма организации общества, которая была бы для всех безопасна и обеспечивала бы максимум свободы, что философия способна отвечать на «глобальные проблемы человечества». Однако речь идет о гораздо более скромных намерениях: ни терапия Фрейда, ни эстетизированная культура Рорти не предлагают теории, способной обеспечить нас общими решениями. Неврозы и чувства разочарованности, ощущения реальности риска общественной и индивидуальной безопасности всегда исторически и географически

³⁴ Morris N. Eagle, *Recent Development in Psychoanalysis: A Critical Evaluation* (McGraw-Hill, New York, 1984), p. 73.

³⁵ Charles B. Guignon and David R. Hiley, *Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality*, in: *Reading Rorty: Critical Responses to «Philosophy and the Mirror of Nature» (and Beyond)*, ed. Alan R. Malachowski (Basil Blackwell, Oxford, 1990), p. 356.

определены: парижский клошар может испытывать гораздо большее чувство безопасности, чем престарелая жительница швейцарской деревеньки; были люди, которые предпочитали скорее есть мясо, зараженное в Чернобыле, чем посидеть денек другой на популярной картофельной диете. Культура всегда будет не только воспроизводить некоторые уже привычные невроты и навязчивые состояния, но и производить их модифицированные варианты. Осознание этого обстоятельства требует решений, ориентированных на детали, стратегий, фрагментирующих «глобальный характер проблем».

Рорти лишь предлагает одно из описаний и «непоколебимо отстаивает» его, сознавая насколько случайна, идиосинкразична и относительна его позиция. Он говорит, что философ может сегодня лишь стремиться усилить одни напряжения в культуре, ослабив другие, с тем, чтобы сделать шансы реализации одних возможностей большими, чем других. В непрерывно усложняющемся мире все труднее справляться с обновляющимися проблемами; производя все более утонченные желания и изощренные техники их удовлетворения, обществу все труднее дается процесс их нормализации с помощью традиционных идеологических подходов, с их помощью все труднее дается расширение смысла человеческой солидарности. Но есть ли реальная альтернатива непрерывному обновлению? Стоит ли возвращаться к прежним стремлениям к самоотречению и самоочищению?

Несмотря на то, что нарисованная Рорти перспектива «опозитивированной культуры» не имеет ничего общего с тем, что Ницше называл страстным желанием «метафизического комфорта», она, все-таки, предлагая реальные альтернативы, которые следует обсуждать, оказывается не такой уж пугающей. Либеральная утопия Рорти связана с процессами непрерывного самообновления. Многие и в этом видят опасность, ведь новое – не обязательно лучше, более того, непредсказуемый характер нового связан с возможностью неконтролируемых и необратимых деструктивных последствий. Для Рорти этот вопрос тоже сводится не просто к вкусовым предпочтениям. Как нам кажется, его предпочтение постоянно обновляющейся культуры – культуре консервативной, исходит из вполне объяснимых предположений. Во-первых, если среди философов и восторгается мнение, что новое – это однозначно плохо и нужно держаться того, что мы уже имеем, к чему мы несмотря на драматический характер исторического развития кое-как успели адаптироваться, это обстоятельство все-таки вряд ли отменит непрерывности обновления. Во-вторых, стремление к консервации уже существующего предполагает, что населению процветающих демократий или классов, живущим в относительной безопасности и при достатке, следует примириться с несовершенствами большей части населяемого людьми мира. Такая изоляционистская позиция была бы еще более опасной, поскольку

взрывной потенциал мира, оставшегося за скобками, стал бы еще более непрогнозируем и разрушителен. И наконец, культура, консервирующая свои основания, не оставляет никакого пространства для частного экспериментирования с жизнью, отменяет всякую попытку «сделать из своей жизни произведение искусства».

Поиск сущностей вещей, в целях контроля и прогнозирования, Рорти считает сегодня уже бессмысленным и непродуктивным, обнаружение нейтрального языка – с помощью которого люди получили бы доступ к вечной истине и открыли бы, какова должна быть человеческая солидарность – невозможным. Гарантии для себя и для будущих поколений можем создавать только мы сами. Мы не живем в аристотелевском мире, где каждая вещь обладает неизменной сущностью, своей телеологической траекторией, или в мире, изначальная гармония которого была по каким-то роковым причинам нарушена, а аутентичные роли людей, а не только вещей, перепутаны. Если бы мы жили в таком мире, тогда мы могли, должным образом просчитав поведение вещей и людей, найти единственно возможную адекватную всеобщую форму человеческого существования. Или же возможны были бы альтернативы, вроде следующей: всерьез продумав существо техники, ее тотализирующее начало, ее распорядительность сущим, мы могли бы прийти к выводу, что нет нам спасения и что от разрушительного воздействия техники уже никуда не уйти. Что ж, это еще один вполне реалистический сценарий. Однако, Рорти, как и Дьюи, обращаясь к проблемам подобного рода не хочет лишать нас социальной надежды, он старается разглядеть в той же технике, например, возможности облегчить труд и сделать досуг универсальным, не исключая впрочем другой возможности, что все будет развиваться по наилучшему из сценариев, или по сценарию предложенному Хайдеггером,³⁶ если не считать его наилучшим.

Часто мы связываем драматический характер своего прошлого именно с романтическим утопизмом, поэтому самом жанр утопии во многих из нас вызывает идиосинкразическое неприятие. Возможно, представленная книга Ричарда Рорти пробудит в ком-то из нас утраченный вкус к утопическим фантазиям. Тем более, зачастую мы сами не замечаем того, что непрерывно производим свои собственные утопии, выражающие наши социальные надежды.

Р. З. Хестанов

³⁶ «Только Бог нас может теперь спасти», – говорил Хайдеггер в интервью журналу *Der Spiegel*.

Указатель имен

- Августин 176
Адорно, Теодор В. 86, 87, 93, 115
Алквиад 112, 168
Альтер, Роберт 207
Аристотель 25, 33, 39, 42, 43, 54, 69, 104, 156, 157, 271, 276
- Байер, Аннетт 59, 89, 244
Бальзак, Оноре де 142, 186, 190
Барт, Ролан 213, 214
Бенда, Жюльен 123, 256, 271
Бергсон, Анри 195, 198
Берлин, Исайя 73-75, 82-84, 88, 93, 94, 199, 261-266, 271, 277
Бёрнэм, Джеймс 223, 230, 231, 233, 239
Берсани, Лео 62
Блейк, Уильям 25, 33, 112, 146, 147, 253
Блум, Гарольд 43, 45, 47, 52, 54, 60, 68-70, 82, 92, 111, 114, 155, 253, 254
Блуменберг, Ганс 43, 45, 119
Бодлер, Шарль 18, 106, 112, 122, 195, 203, 212, 270
Бромвич, Дэвид 16
- Вальцер, Майкл 95
Вебер, Макс 270
Виламовиц-Мёлендорф, У. фон 178
Виндельбанд, Вильгельм 178
Витгенштейн, Людвиг 32, 34, 45, 50, 66, 69, 72, 74, 79, 83, 84, 154, 155, 172, 259
- Галилей, Г. 33, 34, 39, 42, 83, 96, 271
Гаше, Родольф 162-165, 170, 174, 175
Гегель, Г. В. Ф. 8, 10, 15, 17, 23, 27, 33, 34, 39, 42, 48, 49, 83, 85, 89, 90, 100, 109-112, 115, 130, 136, 137, 139-146, 149-151, 156, 160, 164, 175, 176, 178, 211, 264
Гейне, Генрих 110
Гёльдерлин, Фридрих 33, 152, 153
Гераклит 156
Гессе, Мэри 38, 43, 79
Гёте, И. В. фон 106, 155
Гитлер, А. 99, 148, 159, 200, 222
Гоббс, Томас 56, 58
Гомер 176, 194
Гораций 194
Горбачев, Михаил 223
Горький, Максим 186, 190
Гудмен, Нельсон 191
- Дарвин, Чарльз 9, 38, 47, 106, 271
Декарт, Рене 156, 157
Деннетт, Дэниел 7, 15, 35, 37
Деррида, Жак 5, 15, 28, 31, 32, 45, 48, 49, 69, 70, 93, 97, 100, 110, 115, 130, 131, 149, 151, 152, 160-179, 185, 187, 194, 195, 254
Джеймисон, Фредерик 221
Джеймс, Генри 21, 252, 254
Джеймс, Уильям 9, 65, 66, 74
Джефферсон, Томас 25, 73
Джойс, Джеймс 192, 204, 256
Диамонд, Кора 244
Диккенс, Чарльз 21, 187-192, 194, 195, 202, 215, 256, 257
Дойчер, Исаак 222
Донн, Джон 195, 205
Драйден, Джон 25, 113, 253, 254
Дьюи, Джон 8-10, 18, 73, 84, 87-89, 94, 99, 101, 102, 187, 259, 276
Дэвидсон, Дональд 7, 15, 30, 32, 34-43, 45, 52, 63, 72, 77, 80, 84, 106
- Золя, Эмиль 190, 252
- Йейтс, Уильям Батлер 33, 34, 39, 42, 83, 174, 175, 195, 254

- Каллер, Джонатан 175
 Кант, Иммануил 7, 8, 10, 23, 55, 58, 60, 61, 94, 106, 107, 110, 115, 132, 136, 142, 147, 157, 195, 197, 242-244, 248, 263, 264, 268-270
 Капуто 161, 162
 Касториадис, Корнелиус 98
 Катулл 195
 Кермоуд, Фрэнк 111, 255
 Киплинг, Редьярд 234
 Киркегор, Сёрен 18, 106, 111, 140, 141, 143
 Китс, Джон 70, 179
 Кларк, Т. Дж. 114
 Коленда, Константин 16
 Кольридж, Сэмюэл Тэйлор 132, 133, 257
 Кристи, Агата 184
 Куайн, Уиллард ван Орман 7, 241, 259
 Кун, Томас 25, 26, 43, 48, 84, 98, 222
 Кундера, Милан 13, 256

 Лавибонд, Сабина 244
 Лакан, Жак 167
 Лакло, Шодерло де 21, 252
 Ландор, Уолтер Сэвидж 195, 257
 Ларкин, Филипп 45-50, 70, 254
 Ленин, В. И. 176, 200, 204, 270
 Леонардо да Винчи 55, 56
 Ливис, Ф.Р. 111, 255
 Локк, Джон 84, 152
 Лондон, Джек 234
 Лоуренс, Д. Г. 110

 Макинтайр, Аласдэр 244, 245
 Мальро, Андре 190, 202
 Мэн, Поль де 48, 164, 254
 Манн, Томас 144, 185, 190-192
 Мао Цзе Дун 99
 Марвелл, Эндрю 205, 257
 Маркс, Карл 18, 19, 89, 95, 96, 112, 115, 136, 159, 264, 270
 Маркузе, Герберт 59
 Мендель, Грегор 38
 Мид, Джордж Герберт 94, 96, 97
 Миллер, Дж. Х. 254
 Милль, Джон Стюарт 18, 73, 95, 112, 115, 118, 187, 195, 235, 236, 239, 258, 268

 Мильтон, Джонн 81, 106, 253
 Мэгилл, Аллан 158
 Мэрдок, Айрис 244
 Мэтью Парижский 168, 178

 Набоков, Владимир 5, 8, 15, 18, 21, 47, 62, 70, 112, 123, 135, 181, 185-215, 217, 218, 221, 232, 234, 241, 257
 Нагель, Томас 44
 Нехамас, Александр 53, 133, 143
 Ницше, Фридрих 5, 9, 17-19, 28, 31, 34, 39, 43, 45, 49-54, 58, 60-62, 66, 68, 69, 71, 72, 93-95, 97, 100, 110-112, 115, 118, 121, 123, 130, 131, 133-139, 142-145, 147-151, 153, 154, 156, 159, 160, 162, 178, 181, 182, 185, 187, 197, 217, 224, 233, 235, 238, 248-251, 266, 270, 274, 275
 Норрис, Кристофер 164, 217, 222
 Ноуэлл-Смитт, П. Г. 172
 Ньютон, Исаак 25, 28, 39, 47, 85, 106, 195

 Оруэлл, Джордж 5, 8, 62, 110, 112, 114, 120, 122, 160, 185-188, 190-192, 197, 206, 215-225, 229-236, 238, 239, 241, 254
 Остин Дж. Л. 172-176, 178
 Оукшотт, Майкл 87, 89-91

 Пайфер, Эллен 213
 Парменид 151, 153
 Патаи, Дафна 229
 Патнэм, Хилэри 31, 43
 Пирс, Ч. С. 100, 117
 Пифагор 106
 Платон 17, 41, 42, 49, 51, 53, 56, 58-61, 71, 73, 93, 106, 107, 109, 110, 127, 130-132, 136, 142, 144, 147-149, 154, 157, 159, 167-169, 171, 172, 174, 175, 178, 187, 193-195, 197, 200, 203, 259, 273
 Пруст, Марсель 5, 15, 18, 47, 54, 66, 74, 97, 111, 130, 133-136, 138-139, 141-144, 146, 149, 156, 157, 159, 174-176, 178, 179, 187, 198, 217, 237

Райл, Гилберт 35, 37, 172, 173, 178
Райт, Ричард 21, 252
Рассел, Бертран 173
Рикёр, Поль 87, 261
Рифф, Филипп 62
Ройс, Иосия 241
Россетти, Данте Габриэль 33, 42
Роулз, Джон 15, 18, 74, 87, 113, 187, 249, 258
Руссо, Жан-Жак 97
Рэмптон, Дэвид 213, 214

Сартр, Жан-Поль 70, 97, 104, 134, 138, 221
Сведенборг, Эммануил 195, 253
Свифт, Джонатан 111, 212, 217
Селларс, Уилфред 7, 31, 69, 90, 91, 94, 96, 97, 154, 241, 246, 248, 251, 259
Сен-Симон, герцог де 142, 184
Сёрль, Джон 44, 173, 174, 176, 178
Силоне, Игнацио 216
Скиннер, Квентин 25
Скэрри, Элэйн 62, 226
Сноу, Ч. П. 123
Сократ 76, 104, 121, 127, 167-169, 171, 172, 174, 176-178, 237, 238
Солженицын, Александр 221
Соссюр, Фердинанд де 154, 172
Софокл 153
Сталин, Иосиф 222
Стаут, Джеффри 89
Стендаль 190
Стрэчей, Джон 229-232
Сэндел, Майкл 74, 79

Триллинг, Лайонел 62, 111, 219, 222, 254
Троцкий, Лев 112, 114
Тэйлор, Чарльз 89, 95, 258

Уайтхед, Алфред Норт 16, 194
Уилсон, Эдмунд 111, 191, 201, 202, 255
Уильямс, Бернард 89, 154, 244-246
Уильямс, Раймонд 230-233, 239
Уэллс, Г. Дж. 199, 234, 235, 257

Фихте, Иоган 140
Фиш, Стэнли 89, 154, 198
Фолкнер, Уильям 190, 202
Фрейд, Зигмунд 15, 25, 28, 45, 49, 54-66, 69, 70, 72-75, 77, 92, 106, 110, 149, 167, 168, 170-172, 191, 196, 197, 238, 254, 256, 271-274
Фромм, Эрих 59
Фрост, Роберт 211
Фуко, Мишель 15, 18, 93-99, 115, 270, 271
Фут, Филиппа 244

Хабермас, Юрген 15, 18, 19, 93, 94-101, 115-117, 127, 148, 183, 187, 247, 248, 270
Хайдеггер, Мартин 5, 10, 15, 18, 19, 31, 50, 58, 66, 79, 80, 93, 97, 98, 100, 105, 106, 110, 123, 130, 135-138, 142-168, 170-172, 177, 178, 187, 193, 194, 197, 198, 217, 250, 251, 276
Хайнс, Сэмюэл 220
Хаусман, А. Э. 191
Хоркхаймер, Макс 86, 87
Хоу, Ирвинг 215, 216, 218, 219, 221
Хэкинг, Ян 41

Шекспир, Уильям 194, 253
Шеллинг, Ф. В. Й. 140
Шкляр, Юдит 19, 104, 124, 187
Шнеевинд, Дж. Б. 59, 244, 245
Шоу, Джордж Бернард 182, 230, 238
Шрайнер, Олив 21, 252
Шумпетер, Джозеф 73-75, 78, 79, 92

Эвклид 195
Эддингтон, Артур 33
Эйхман, Адольф 234
Элиот, Т. С. 111-113, 184, 256
Энгельс, Фридрих 176
Эпикур 46

Юм, Дэвид 8, 58, 197, 272

Як, Бернард 97

Научное издание

Ричард Рорти

Случайность, ирония и солидарность

Русское феноменологическое общество
Москва, Зубовский бульвар, 17
Тел. 2471757

Подписано в печать 12.11.96. Формат 60x90/16.

Печать офсетная. Тираж 3000 экз.

Заказ № **4006**

Типография ПХУ МВД России,
107143, Москва, Открытое шоссе, 18.