Михаил Рыклин



беседы с философами

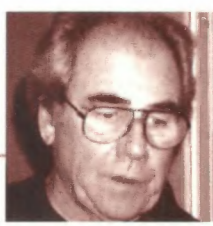
Деконструкция и деструкция



J. Derrida



F. Guattari



J. Baudrillard



Ph. Lacoue-Labarthe



J.-L. Nancy

ecce homo

ecce homo

λογος

Редакционный совет серии
«Ecce homo»:

В.А. Подорога (руководитель серии), М.К. Рыклин,
О.В. Никифоров, И.М. Чубаров (научный секретарь серии),
К. Чухрукидзе, Б. Скуратов

ecce homo

Михаил Рыклин

Деконструкция и деструкция

Беседы с философами

ΛΟΓΟΣ
Москва 2002

ББК 87.3

Рыклин, Михаил

Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М.: Издательство «Логос», 2002. – 270 с.

ISBN 5-8163-0034-2

© Михаил Рыклин, 2002.

© «Издательство "Логос"». Москва, 2002.

© Художественное оформление. А. Эльконин, 2002.

Оглавление

7 *Предисловие.* «Что вы всегда желали знать о философии, но не решались спросить...».

25 Деконструкция и деструкция.
Беседа с Жаком Деррида

37 Машины желания и просто машины
Беседа с Феликсом Гватари

57 «Что такое философия?»
Беседа с Феликсом Гватари

61 Вирус прозрачности.
Беседа с Жаном Бодрийяром

81 Национал-эстетика и метафизическая традиция.
Беседа с Филиппом Лаку-Лабартом

100 Невыносимость непредставимого.
Беседа с Жан-Люком Нанси

124 Великий автомат.
Баседа с Полем Вирилио

139 Философия без оснований
Беседы с Ричардом Рорти

164 Непристойное приложение.
Беседа с Славоем Жижеком

182 Место утопии есть всегда.
Беседа с Сюзан Бак-Морс

204 Медиум и дискурс.
Беседа с Борисом Гройсом

237 *Примечания*

240 *Послесловие.* Apocalypse now?

Эта книга в какой-то мере заполняет пустоту нашего вопрошания, обращенного к современной философии. Читая работы современных философов, которые в последние годы в огромном количестве переводятся на русский язык, мы внутренне спрашиваем их о чем-то, задаем вопросы, связанные с местом, из которого мы их читаем; его история маркирует слепые пятна, зоны непонимания, поворачивающие эти тексты к нам неожиданными сторонами. Задача книги «Деконструкция и деструкция» в том, чтобы перевести эту настойчивую речь в план внешнего; задать эти молчаливые, но упорные в своем присутствии вопросы авторам некоторых из этих книг и, если не упразднить существующее зияние, то, по крайней мере, указать на то, что оно существует и должно стать предметом мышления. Для этого, конечно, надо отказаться от иллюзии непосредственного понимания философских текстов, как если бы они читались из некой нулевой точки; такой точки не существует. Ее нет не только для нас, но и для авторов этих текстов; от самых, на первый взгляд, ясных текстов традиции их отделяет дистанция, в нашем случае становящаяся несводимой. Наше отношение к метафизике попрежнему менее очевидно, чем даже у тех из западных философов, которые, подобно Делезу, Гватари и Бодрийяру, объявляют ей непримиримую войну или трактуют ее смерть буквально: как определяющую саму возможность современного мышления. Все эти военные действия, если приглядеться, ведутся на маркированной метафизикой территории. Наше же отношение к этой территории остается более проблематичным (даже для тех, кто прямо заявляет о своих правах на нее).

Второй урок, который я извлек, перечитывая собранные здесь беседы, звучит отрезвляюще: хотя наше отношение к метафизике по историческим причинам более проблематично и нуждается для прояснения в особой работе, *мы не экзотичны*, более того, наш опыт не является внешним ни для одного из моих собеседников. Только в отдельных моментах сохраняются локальные зоны непонимания, но эти «слепые пятна» (они существуют и внутри западного философского сообщества, а не являются уникальным достоянием «русскости») также могут быть поняты как продолжение общего языка, фрагментами которого мы уже достаточно уверенно владеем.

Читая тексты Деррида, Делеза, Гватари, Бодрийяра в советские времена, когда они были частью огромных размеров запретного плода, формируемого цензурой, я, как и многие другие, переоценивал возможность их непосредственного постижения, проникновения в них без учета сложнейшей системы недискурсивных предпосылок, в том числе и институциональных, которые определяют их появление на свет. Потом, познакомившись в Париже с авторами этих текстов, получив возможность побеседовать с ними, я был поражен тем, как много из того, что выглядело понятным, оказалось нуждающимся для своего постижения в дополнительных усилиях. Маятник тогда качнулся в противоположную сторону; как раньше переоценивалась непосредственная постижимость текстов современной философии, так теперь стала переоцениваться их герметичность.

Сейчас, на третьем этапе, готовя к печати беседы, первые из которых велись десять лет тому назад, я посмотрел на них более отстраненно, учитывая как отдельные точки непереводимости, так и значительно более обширные зоны прочитываемости, которыми эти точки окружены.

Жанр беседы – сам по себе, конечно, условный – отличается от жанра интервью тем, что сказанное другим занимает нас в контексте того, что хотим сказать мы сами; тогда как, беря интервью, мы интересуемся по преимуществу

точкой зрения собеседника (хотя интервью при желании можно прочитать как беседу и наоборот). Сколько кто говорит, не имеет решающего значения. Например, Феликс Гватари (возможно, здесь сказалось то, что он был практикующим психоаналитиком) местами вынуждал меня говорить больше, чем он сам; при этом его позиции дискурсивно маркированы лучше более «монологически» настроенных собеседников.

Еще одна вещь, которую я констатировал, перечитывая весь корпус бесед: большой интерес к советскому опыту со стороны крупнейших современных философов; восприятие этого опыта как части собственной интеллектуальной работы. Октябрьская революции была крупнейшим событием в интеллектуальной истории XX века; долгое время она определяла горизонт современного мышления, обеспечивая, кстати говоря, саму возможность перекодирования политического в интеллектуальное.

Хотя беседы в книге расположены в строго хронологическом порядке, в них неожиданно для меня проявилась определенная логика. Наиболее дискутируемыми оказались: деконструктивная парадигма, созданная Жаком Деррида, и шизоанализ Делеза-Гватари. Я назвал книгу «Деконструкция и деструкция» потому, что, как мне кажется, эти два мыслительных хода наиболее значимы для отношения современной философии к традиции. Оба они восходят к знаменитому «повороту» Мартина Хайдеггера и перечитыванию им текстов Ницше во второй половине 30-х годов, после злосчастного эпизода с фрейбургским ректоратом. Можно сказать, что деконструктивная парадигма продолжает и углубляет хайдеггеровское отношение к традиции, его представление об укорененности любых, даже самых еретических, текстов в истории европейской метафизики, в то время как шизоанализ развивает «ницшеанскую» линию (Фуко и Делез неслучайно называли себя «ницшеанцами»), при этом также существенно ее преобразуя. Эта линия, с одной стороны, находит продолжение в своеобразном симуляционизме Бодрийяра и «филосо-

фии скорости» («дромологии») Поля Вирилио, а с другой, в прагматизме Ричарда Рорти, который постоянно соотносит себя с литературными аспектами деконструкции у Деррида. Крупнейшими представителями современного деконструктивизма, наряду с его основателем Деррида, являются Жан-Люк Нанси и Филипп Лаку-Лабарт, которые вносят в него ряд оригинальных мотивов (некоторые из них обсуждаются в беседах).

Жак Деррида является, пожалуй, наиболее цитируемым философом в этой книге. Его идеи не оставляют равнодушным практически ни одного из ее участников. С ними так или иначе соотносят себя словенский философ и психоаналитик Славой Жижек, являющийся учеником Жака Лакана; Сюзан Бак-Морс, представительница американского марксизма; Борис Гройс, наиболее решительный критик того, что он называет «семиотическим тоталитаризмом», в центре которого он располагает фигуру Деррида.

Хотя Бодрийяр маркирует свою позицию как нефилософскую (утверждая, что принял смерть философии всерьез), нетрудно заметить, что он подчеркивает свою близость к позиции Делеза и дистанцируется от Деррида. Шизоаналитическую деструкцию, естественно, нельзя понимать буквально, так как за метафизикой в данном случае вскрывается иная, более сущностная, но также философская проблематика, связанная с так называемыми «малыми философиями». Деструкция в данном случае закладывает основы традиции, статус которой еще только должен быть определен: именно с точки зрения философии будущего некоторые участники книги именуют себя не-философами. Деконструкция усматривает в подобных «философиях будущего» возвращение к наиболее архаическим элементам отвергаемой традиции, т.е. противоположность того, на что они претендуют. Например, Вирилио настаивает на том, что обладает прежде всего не философской, а технической и инженерной культурой, но техника, по Хайдеггеру, представляет собой сущностное последствие европейского нигилизма, интимно связанного с метафизикой. На-

иболее архаические допущения самой традиции сосредоточиваются как раз в точках ее гипотетического «преодоления». Так, Рорти считает природу метафизики изначально иллюзорной и фиктивной; при всем желании философом в этом смысле, если верить ему, быть просто нельзя; тот же Деррида является для него оригинальным философским писателем, не более того. Однако недеконструируемой у Рорти является древняя метафизическая оппозиция между приватным и публичным; сколько бы эта конструкция не выдавалась им за истину здравого смысла, она, как и здравый смысл, находится с историей метафизики в куда более сложных отношения, чем это представляется американскому философу. Другими словами, его стремление философствовать без оснований имеет под собой достаточно прочное основание, которое ясно дает о себе знать в его оценке событий 11 сентября 2001 года (см. послесловие к этой книге).

Критиком деконструкции с иных позиций выступает Славой Жижек. Он исходит из того, что наиболее радикальная «деконструкция» совершается в самой точке идентичности, самотождественности субъекта, и нам нет нужды с огромным трудом извлекать ее оттуда. Абсолютный субъект философии расщеплен изначально, и никто не умел прочитать этот разрыв лучше Гегеля, которого он берет в двойной оптике: Кожева и Лакана. Жижек вскрывает изначально конспиративный характер Разума, основываясь в числе прочего на опыте реального социализма (особенно его советской и югославской разновидности). Он стремится осуществлять саму деконструкцию как деструкцию, упраздняя эту оппозицию в оригинальном синтезе Гегеля и Лакана. Парадоксальным образом именно точка зрения возвышенного, на которой стоит словенский философ, сближает его с поп-культурой; параллельно с внешней радикальностью мышления, как и в случае Вирилио и Гройса, возрастает коэффициент его массмедийности. Оно все больше ориентируется на соблазнение и растворение дискурса в стремительно разрастающейся в постиндустриальных обществах электронной «визуальности».

Наибольшие трудности со «вторым голосом» возникали во время бесед с Вирилио, Жижеком и Гройсом, ориентированных на доминирование в стихии речи. То, что они внутри себя делятся на множество голосов, позволяет им довольно успешно блокировать голоса, приходящие извне; они мгновенно подыскивают для них внутренний эквивалент.

Деконструктивисты, напротив того, прежде всего дидактичны; они комментируют, научают, наставляют и готовы спокойно относиться к другому (если он в принципе интегрируем в их систему). Они не рассматривают привилегию слова как возможность наращивания персонального присутствия, а, напротив, стремятся депатетизовать тексты других, понять присутствие как бесконечность повторения, цитирования и т.д. Привязка к обсуждению чужих текстов глубоко укоренена в творчестве Деррида, Нанси, Лаку-Лабарта; речь как независимая стихия видится им чем-то опасным и подозрительным.

В жанре бесед видно, насколько далеко простираются соответствующие этические позиции. Философия не исчерпывается актом записи, а интериоризуется во всех аспектах поведения, в том числе и речевого. В этом плане она до сих пор не порвала связей с местом своего зарождения, Грецией, оставшись, прежде всего, искусством жизни, способом пребывания перед лицом любых ее проявлений.

Книга открывается беседой с Жаком Деррида, записанной в начале 1990 года, во время его первого визита в Москву. Темой является советский контекст и применимость к нему процедур деконструкции. Деррида отметил в моей речи противопоставление «своего» и «чужого» и сказал, что единой деконструкции, пригодной для всех культурных ситуаций, не существует, что его собственная работа представляет собой не более как частный случай деконструкции, который нельзя распространять на другие контексты, хотя *нечто* в деконструкции все-таки является универсальным. Надо, продолжал он, изобретать способ

деконструкции, но не следует каждый раз заново изобретать саму деконструкцию; таким образом, он противопоставил «способ деконструкции» «самой деконструкции», отметив, что последняя делает свое дело независимо от нашей воли. К примеру, шедшая тогда в СССР перестройка – это тоже в каком-то смысле деконструкция; даже при Сталине в этой стране не происходило ничего такого, что, пусть в смягченной форме, не имело бы места в других культурах. Но сталинизм, возражаю я, разрушил не те или иные интеллектуальные традиции, но саму возможность культуры, и именно в этом состоит уникальность нашей, позднесоветской ситуации. Подобного рода утверждения можно встретить в текстах И. Кабакова, М. Мамардашвили; они являются частью нашего посттеррористического Воображаемого. Но как все подобные экстремальные утверждения, напоминает Деррида, оно в сильнейшей мере подчинено закону повторения; кроме претензии на уникальность в нем нет ничего уникального; и мы во Франции, продолжает он, вместе с Жан-Люком Нанси, Филиппом Лаку-Лабартом и другими пытаемся воссоздать институт преподавания философии, основательно разрушенный за последние два столетия. Мы воссоздаем новые возможности для старого контекста, и то же в своей ситуации должны делать вы. Радикальная деструкция – не более как притязание, и в эпоху Сталина какие-то инфраструктуры были не просто разрушены, но заменены другими, также достаточно прочными; причем жест разрушения и жест созидания и в то время были интимно связаны между собой; другими словами, под видом деструкции фактически осуществлялась деконструкция. На месте одних зданий были возведены другие. Поэтому деструктивизм не может быть радикальной формой критики сталинизма.

Следующий вопрос затрагивает статус логоцентризма в русской и советской культуре. Поскольку метафизическая традиция не пустила на нашей почве сколько-нибудь глубоких корней, ее следует скорее культивировать, нежели подвергать критике (на которой, кстати сказать, специализиро-

валась и «научная идеология» псевдомарксистского типа). Но, опять возражает Деррида, критика логоцентризма имеет мало общего с лозунгом «Долой логоцетризм!», она не исключает и, скорее, даже предполагает культивацию метафизики. Сталин тоже был логоцентристом, потому что представляемая им разновидность марксизма укоренена в традиции европейской метафизики, и, хотя это заняло бы немало времени, эту связь в принципе можно вскрыть.

Здесь назревает следующий вопрос: допустим, в принципе доказуемо, что сталинизм является одной из метастаз метафизики, но как быть с логикой потлатча, с разрушением материальных благ с целью повышения символического престижа у северо-американских индейцев? Эта логика также логоцентрична?

Здесь Деррида вводит различие между универсальным и непосредственно-всеобщим. Логоцентризм является процедурой универсальной, но не непосредственно-всеобщей. Таковой можно, скорее, считать фоноцентризм, следы которого прослеживаются «даже в китайской культуре», где отсутствует фонетическое письмо.

Процедура деконструкции необходимо дополняется в творчестве Деррида проблематикой дара. Дар непостижим; мы даже не может сказать, что он существует, но без него невозможно многое другое, например, банальный акт обмена. Дар не есть и не не-есть; к нему не применим атрибут существования. Поэтому им нельзя обладать как вещью; нельзя также быть привилегированным свидетелем дара. Структура дара не поддается овнешнению, так что принципиально неясно, чем вы, говорящий о даре, отличаетесь от него.

Если заменить слово «дар» словом «террор», то станет понятно, почему Деррида объясняет это так подробно: он считает мой подход разновидностью деструктивизма и показывает, что таким образом не только нельзя установить привилегированное отношение к началу, но неизбежно происходит соскальзывание к тому, что претендуют отрицать.

Последняя часть разговора посвящена Батаю и его прочтению Хайдеггера, но на более глубоком уровне продолжает основную тему: подверженность любого деструктивного жеста закону повторения и возвращения к отвергаемому. Как профессор философии, продолжает Деррида, я лучше понимаю другого профессора философии, Мартина Хайдеггера, чем такой «вольный стрелок», как Жорж Батай, который претендовал смотреть на него извне. Внешнее здесь следует понять в гегелевском духе: как внутреннее, которое еще не постигло само себя и поэтому продолжает заблуждаться по поводу собственной внеположенности этому внутреннему. Вы, как и Батай, косвенно указывает он, отстаивая свою непричастность к чему бы то ни было, свое право смотреть на него извне, просто еще не осознаете, что оно уже является частью вас самих. Деструкция говорит о молчании так, как если бы через нее оно могло заговорить и тем самым приобрести статус вещи. Хотя Деррида по-своему подозрительно относится к истинам здравого смысла, декларативный разрыв с ним он считает также глубоко здравосмысловым актом, а вовсе не откровением, выводящим за его пределы.

Я так подробно остановился на беседе с Деррида потому, что она вводит в проблематику всей книги.

Не менее существенны в этом плане беседы с Феликсом Гватари (1930-1992), записанные в Париже незадолго до его смерти. В отличие от Фрейда, Гватари считал, что желание не выводится из наличного набора импульсов и инстинктов, но, будучи изначальным, существует в виде машин желания, которыми наполнен как телесный, так и нетелесный универсум. Подобный спинозизм побуждал его выступать против «респонсабилизации», коллективного вменения вины различным машинам желания. Критики ставили эту «ликующую безответственность» в вину самому Гватари, но он продолжал считать противоречие чем-то бесконечно более ценным, чем его избегание. Этика представлялась ему, как и Делезу, противоположностью морали. Идеи трансверсальной причинности, хаосмоса,

включающей дизъюнкции были бы невозможны без вовлеченности их автора в ряд революционных практик.

Машинная идеология XVIII века, как явствует из беседы, представляется Гватари слишком ограниченной техническими машинами в ущерб машинам экологическим, биологическим, информационным, машинам желания и т.д. Но и наступившая недавно эра массовых коммуникаций виделась ему переходной, еще удерживающей потоки желания на периферии социального производства, не сумевшей опередить капитал в его декодирующей виртуозности. Они, утверждал он, для этого еще недостаточно абстрактны, недостаточно пронизаны трансверсальными абстрактными машинами, технически ригидны и неповоротливы. Кроме того, аффекты современных людей также представлялись ему недостаточно концептуальными для их машинной переработки. Их будущее состояние он называл «сингулярностями» и связывал с ними большие надежды.

Гватари приобрел известность благодаря своим совместным работам с Жилем Делезом (1925-1995), играющим в этой книге роль своеобразной «фигуры отсутствия». Без него трудно представить себе современную философию.

Что такое великий философ? Это тот, после кого мы уже не можем читать и думать так, как делали это до него. Он находит в постоянно читаемых и перечитываемых текстах возможности, о которых до него мало кто подозревал, а после него уже нельзя представить себе, что их не существовало. Делез, как и Деррида, радикально изменил режим чтения философских текстов, создал, можно сказать, новый тип памяти. Он нашел в самой метафизике изначальные возможности, которые перечеркивали ее притязания на тотализацию опыта, на речь от имени Духа; внутри Большой философии он обнаружил то, что подтачивает ее основания.

Жак Деррида в некрологе, опубликованном в «Либерасьон» (от 5 ноября 1995), признает, что на протяжении сорока лет труды Жиля Делеза были для него не просто стимулами к собственным размышлениям: именно он «остается тем, кого я всегда считал самым близким из принадле-

жащих к нашему поколению». Избирательное сродство вовсе не исключает существенных различий между философией Делеза и деконструкцией, но существует благодаря им. Деррида вспоминает, как много лет тому назад, возвращаясь с защиты диссертации о Спинозе, они с Делезом договорились устроить «импровизированный диалог» с целью выяснить, что объединяет, а что разделяет их позиции. Диалог по разным причинам откладывался.

Возвращаясь уже после смерти Делеза к «импровизированному диалогу», Деррида пишет: первым, о чем он спросил бы Делеза, было бы его понимание «тела без органов» Антонена Арто и таинственного в своей многозначности термина «имманентность». Положительный смысл дружбы двух философов должен был определиться в ходе несостоявшегося диалога, о котором Деррида вспоминает тогда, когда его возможность была бесповоротно упущена.

Впрочем, если внимательно читать тексты обоих философов и даже собранные здесь беседы, нельзя отделаться от мысли, что диалог в определенном смысле все-таки состоялся.

Иное понимание философии демонстрирует Жан Бодрийяр. Философия в его трактовке полностью принимает на себя собственную неактуальность, составляющую часть всеобщей обратимости явлений современной культуры. Логика дара, символического и даже знакового обмена уступает место тотальной обратимости, когда все равно собственной противоположности. Ностальгия по символическому не подразумевает у Бодрийяра никакой реставрации, никакого возвращения: это ностальгия по ностальгии. Она также обратима по отношению к себе самой, как и все другое.

В беседе с Жан-Люком Нанси центральной является тема репрезентации. Если тоталитарные режимы (при всех недостатках понятия «тоталитаризм», которые отмечают Бодрийяр, Нанси и Лаку-Лабарт) создавали сильные мифы, сплачивавшие народы вокруг вождей, проблемой развитых демократий является дефицит символического, проявляющийся в их «непредставимости». Тогда как для

Бодрийяра этот дефицит символического непреодолим принципиально, Нанси видит в нем зияние, которое необходимо заполнить образованиями, во-первых, нетоталитарными, во-вторых, представимыми. В их создание должна внести вклад философия. Поставленная Нанси проблема приобрела особую значимость после событий 11 сентября 2001 года, когда непредставимость того, что принято называть «миром», резко возросла. Непредставимым стало внешнее вместе с границей, за которую его можно было бы вытеснить. Тип совместности, с которым мы здесь сталкиваемся, нельзя наделить никаким содержанием: он одновременно неизбежен и неопределенен.

Время модернистских проектов теперь действительно подходит к концу. Государство даже в самых смелых грезах перестает быть тотальным произведением искусства, к которому можно примыслить фигуру ваятеля, а именно такое государство должна была радикально преобразовывать революция. Революция, как явствует из беседы с Лаку-Лабартом, связана со всем «национал-эстетическим» проектом, в рамках которого философия необходимо соприкасается с политикой. Террор, по Лаку-Лабарту, – признак недостаточной радикальности революции: когда она терпит неудачу, начинают выискивать и уничтожать врагов революции. Но новый вид террора, будучи глобальным феноменом, детерриториализован, не связан с государством; поэтому его так сложно идентифицировать.

Стержневая тема беседы с Полем Вирилио: дереализация пространства и вступление человечества в эпоху «реального времени», когда основным ресурсом становится информация. Вирилио многократно предсказывал отмирание политического и как следствие передачу ЭВМ «права» (во всей двусмысленности этого термина применительно к машинам) принимать основные решения в военной области. События 11 сентября он воспринял как начало «акцидентальной» войны в глобальном масштабе (см. Послесловие), как поражение информационной стратегии Пентагона. Столкнувшись с колоссальной непредска-

уемостью новой ситуации, он призывает любой ценой возвратиться к «субстанциальному» пониманию войны: с понятными контурами врага, знанием его стратегии, с возможностью переговоров; короче, благом ему стал представляться возврат ко всему тому, что отсутствует в новой ситуации и делает ее взрывоопасной. Его явно ужаснула буквальная реализация некоторых из его наиболее мрачных предсказаний.

Философия Ричарда Рорти основана на доказательстве иллюзорности любых построений, претендующих на субстанциальность. Но подобное отношение к метафизике как к фикции подразумевает, что ему известны границы этого грандиозного предприятия и то, что составляет его существо, от которого в таком случае нетрудно отказаться. Парадокс состоит в том, что узнать это можно лишь с помощью той же метафизики, даже если для этого ей придется придать наиболее здравосмысловую форму. Одна из таких оппозиций, используемая философом как самоочевидная: противопоставление приватного и публичного. Общества, не проводящие между ними достаточно четкую границу, – а таких, как известно, огромное большинство – в беседе он прямо называет «неприличными» (напротив, Ватари, Бодрийяр, Бак-Морс считают эту оппозицию если не полностью искусственной, то, во всяком случае, условной). Это логоцентрическое утверждение имеет прямое продолжение в оценке Рорти последствий американских событий 11 сентября (нам нечему учиться у других народов; напротив, учить их – наша миссия, даже если наш уровень жизни распространить на них не удастся и т.д.). В основе преодоления метафизики в очередной раз оказывается достаточно старая метафизическая конструкция. Через нее в прагматизм Рорти втекает вся история европейской философии с ее героями: «мы» («эллины») и «они» («варвары») — и с ее алиби: отказом помыслить изначальную взаимозависимость «свободных» и «несвободных», принявшую в глобализованном мире особенно драматическую форму.

Проходя через всю книгу, тема советского опыта особенно прямо затрагивается в трех последних беседах.

Славой Жижек родился и вырос при социализме югославского образца и постоянно рефлексирует на эту тему. Неслучайно и проблематику «непристойного приложения» к закону он вводит на примере советских показательных процессов 30-х годов и запрета на критику Сталина. Закон не просто запрещает; он еще и запрещает запрещать, запрещает тематизировать запрет. Сталина не только нельзя критиковать, но строго запрещено говорить, что его нельзя критиковать; нарушение последнего запрета карается не менее сурово. Самые невыносимые противоречия содержит в себе, по Жижеку, само тождество или субъект; игра дифференций в лучшем случае ухватывает вторичные разрывы тождества. К тому же Деррида, предупреждает словенский философ и психоаналитик, значительно ближе стоит к Гегелю, чем обычно принято полагать. Своей концепцией тождества Жижек намечает критику текстуализма в современной философии, которая достигает своего апогея у Гройса, Слотердайка и ряда известных художников и писателей. Неслучайно, по его мнению, репрессируется в европейской и даже китайской культурах прежде всего не письмо, как полагает Деррида, а голос, пение, речевые артикуляции; в них видят наибольшую опасность, их строже всего контролируют. Если Жак Лакан, учеником которого он является, был во многом психоаналитиком для психоаналитиков, Жижек активно переключился на психоанализ для читателя. Он – добродетель нечастая среди интеллектуалов – блестящий рассказчик; его тексты пробуждают в читателе ощущение, что даже самые эзотерические конструкты (граф желания, Большой Другой, желание фаллоса) становятся доступными для непрофессионального читателя. В его книгах (это можно видеть и на примере приводимой здесь беседы) анекдоты, пересказы сцен из фильмов и случаев из обыденной жизни сплетаются в единую ткань с идеями Лакана, Гегеля, Витгенштейна, Деррида.

Сюзан Бак-Морс, американский философ и культуролог, в конце 80-х начале 90-х годов как никто другой способствовала введению советского интеллектуального опыта в международный контекст. То время представляется ей своеобразным Золотым Веком, когда казалось, что оба модернистких проекта, западный и советский, за видимостью антагонизма времен холодной войны скрывают в себе ряд глубинных общих черт. Но эти подобия, как выяснилось позже, напрямую зависели от границы, разделявшей Первый и Второй мир; по мере растворения границы стали размываться и контуры этих общих черт; их место заняли значительно более мелкие и незаметные, но упорные в своем существовании, несводимые пучки различий. Утратив свойство глобальной символической друговости, уже внутри идеализируемого капиталистического порядка (идеализация, которая не может не раздражать тех, кто знает этот порядок изнутри и значительно лучше) советский опыт приобрел черты друговости знаковой, с которыми работать значительно труднее. Отсюда нескрываемое разочарование: то, что представлялось оригинальным путем, стало мыслить себя как интегральная часть во многом *фантазмируемого* капитализма, о котором его адепты, в отличие от западных критиков, имеют лишь приблизительное представление.

Известный философ и теоретик арт-рынка Борис Гройс приехал в Германию из СССР вполне сформировавшейся личностью. Беседа с ним удачно завершает книгу в том смысле, что в ней происходит возвращение к деконструкции в форме ее глобальной (местами даже тотальной) критики. Деконструкция берется как часть «семиотического тоталитаризма», отличающего французскую философию от Леви-Строса до Бодрийяра, но критика сосредотачивается именно на деконструкции и в особенности на фигуре Деррида. Он упрекается в том, что не рефлексирует свою рыночную стратегию, что парадоксальным образом делает ее более успешной; что переоценивает значение культурных (академических) институтов в ущерб рын-

ку, на котором он фактически работает; что объявляет несколько изобретенных им чисто технических ходов бесконечностью игры самих дифференций (Гройс называет это «девичьими грезами»). «Валоризованная культура» видится ему созвездием собственных имен, обладающих патентом на различные сферы этой культуры. Так, Уорхол изобрел американскую поп-культуру, Кабаков – советскую, Деррида – игру дифференций, Фуко – микрофизику власти. Точнее, изобрели они технические приемы, которые впоследствии были ими и их сторонниками безмерно «разрекламированы». Философия при таком взгляде, конечно, перестает быть искусством жизни, в качестве какового ее задумали греки, и превращается во вполне конечный продукт, сравнимый с «Мерседсом», жевательной резинкой, «Макдональдсом» и любым артефактом поп-культуры. В таком отношении к рынку можно видеть новую форму возвышенного, которая одновременно противопоставляет себя профанному и поглощает его (в беседе Борис Гройс признает, что о профанном нам что-то известно лишь в контексте «валоризованной культуры»); рынок также играет для него роль своеобразной смерти, так как только смерть не знает по отношению к себе ничего внешнего. Самое новое, таким образом, черпает свой потенциал соблазнения из самого древнего, из неопосредованного отношения к его патетическому ядру. Гройс неслучайно постоянно возвращается именно к Деррида, лишь вскользь упоминая Делеза или Бодрийяра: так как он нацелен на деструкцию и визуализацию дискурса, так как его стратегия является откровенно антитекстуальной, он пользуется и приемами других философов, стремившихся – пусть не столь глобально – выйти за пределы дискурса. Только Деррида систематически предупреждает об опасностях, связанных с подобным соблазном, только у него недискурсивное принимает форму дара, о котором нельзя сказать ничего определенного. Это молчание обычно и озвучивают его критики.

Подведу некоторые итоги. Думаю, многие из русских читателей книг современных западных философов не раз

молчаливо спрашивали себя: а какое все это имеет отношение к моей жизни, к моему опыту мышления? Как эти отточенные конструкции, эти маленькие логические шедевры, соотносятся с мыслительными руинами, которые оставило после себя время Террора? Каким образом я могу расположить себя по отношению к этим текстам? Как мне научиться двигаться среди них, не теряя чего-то наиболее существенного?

Я в данном случае играю роль человека, который решил спросить самих авторов этих книг о том, о чем их обычно спрашивают молчаливо. Моя стратегия в беседах проста, но, надеюсь, не лишена определенной эффективности. Я начинаю с обсуждения понятийных конструкций философов, с которыми беседую, после чего постепенно перехожу к контексту, с которым они, как правило, прямо не работают (что вовсе не означает, что он для них незначим или безразличен), но исходя из которого и в котором я их читаю. Речь идет, прежде всего, о «тоталитаризме», советском опыте и Терроре. Их реакции на мои вопросы помогают мне реконтекстуализовать мое чтение, создать еще одну возможность понимания уже прочитанных текстов. Соглашаясь обсуждать контекст моего чтения, собеседники фактически представляют уже написанные тексты в новом освещении.

Конвенция обычного чтения нереалистична в том смысле, что предполагает автоматическую конвертируемость контекста письма в контекст чтения. Между тем реальная продуктивность этого акта лежит в области накопления энергии непонимания. Да и «собственный» текст содержит в себе множество незаданных вопросов к другим текстам, фонтанирование которых обычно называют оригинальностью.

Соглашаясь говорить о контексте моего чтения, известные философы фактически соглашаются участвовать в создании нового, ранее несуществовавшего контекста. В результате «челночной дипломатии» текст-контекст в идеале (который, увы! не всегда реализуем) выявляется чистая

дистанция между нами, слепая зона непонимания, которую нельзя устранить никакими риторическими усилиями. Подлинное чтение имеет место именно в этой зоне: там, где тексты не «незаинтересованно» потребляются, а безжалостно аппроприируются.

Некоторые из собранных в этой книге текстов уже публиковались. Беседа с Жаком Деррида является фрагментом более обширной беседы, в которой принимали участие Валерий Подорога и Наталья Автономова. Она полностью публиковалась в книге «Жак Деррида в Москве», М., РИК «Культура», 1993 (имеются также французский и немецкий переводы).

Беседа с Жаном Бодрийяром печаталась в «Независимой газете» (22.02.96), так же как и беседа с Ричардом Рорти (28.08.96), которая, кроме того, увидела свет в книге «Прагматизм Ричарда Рорти» (М., «Прогресс», 1996). Беседа с Борисом Гройсом в несколько сокращенном виде недавно вышла в журнале «Искусство кино» (№2, 2002).

Беседы с Феликсом Гватари, Филиппом Лаку-Лабартом, Жан-Люком Нанси, Полем Вирилио, Славоем Жижеком, Сюзан Бак-Морс публикуются впервые.

Я благодарен Елене Петровской, Кети Чухрукидзе и Анне Альчук за расшифровку и перевод бесед с Жаком Деррида, Славоем Жижеком и Борисом Гройсом. Остальные беседы были расшифрованы и переведены мною.

И, конечно, трудно переоценить мою благодарность тем известным и занятым людям, которые нашли время для того, чтобы со мной побеседовать и не просто пояснить свои идеи, но и соучаствовать в создании нового контекста, значимого, надеюсь, не только для меня одного.

Михаил Рыклин
Москва-Бристоль, март 2002г.

ДЕКОНСТРУКЦИЯ И ДЕСТРУКЦИЯ

Беседа с Жаком Деррида

Михаил Рыклин. Я бы хотел кое-что пояснить, прежде чем задать Вам вопрос. Во-первых, мне совсем не так просто расположить себя по отношению к тому, что Вы делаете, создать ситуацию сопоставимости между тем контекстом, в котором нахожусь я, – я имею в виду интеллектуальный контекст, – и весьма отличной от него ситуацией, культурной и интеллектуальной, подразумеваемой Вашим творчеством. Деконструкцию можно понимать как попытку объяснить гетерогенное множество нелогических противоречий и иного рода дискурсивных возможностей, которые продолжают довлеть над философской аргументацией даже при устранении логических противоречий. Нелогические противоречия, с которыми работаете Вы, сохраняются и тогда, когда логические противоречия уже разрешены. Это означает, что основные философские понятия не являются простыми; и хотя они воспринимаются как простые, неразложимые и «атомарные» некоторыми философами, эта простота нередко бывает им навязана извне, – и Вы как раз вскрываете многообразные текстовые стратегии, стоящие за этой кажущейся простотой, стратегии, не исключающие использование дискурсивного насилия для того, чтобы сделать непрозрачное прозрачным. Но наша текстуальная ситуация весьма непохожа на тексты, с которыми привыкли иметь дело Вы.

В чем я вижу это отличие? Нелогические противоречия, на мой взгляд, настолько очевидны в нашей культуре, что не нуждаются в особых утонченных процедурах для того, чтобы быть раскрытыми, выведенными из глубины; они залегают у самой поверхности, будучи при этом столь

многочисленными и явными, что, повторяю, нам не нужна специальная процедура, с помощью которой мы должны были бы делать их существование очевидным.

Недавно, когда я сел писать статью о деконструкции в живописи, – опираясь прежде всего на Вашу книгу «Истина в живописи», – я как-то особенно ясно почувствовал, что задача, стоящая перед советскими художниками, весьма отлична от той, что стояла в свое время перед Титюс-Кармелем или же Ван Гогом. Наша визуальная культура и все метафизические допущения, которые она предполагает, были за последние полвека, со времени Сталина, стерты и повреждены настолько, что возникла странная проблема: как реконструировать зрение, как реконструировать метафизику? И наши художники пытаются как раз это сделать, их деконструктивное усилие состоит в попытке реконструировать некоторые из утраченных возможностей зрения, они пытаются создать визуальные ситуации, в которых может состояться акт созерцания. Такого рода положение вещей проистекает из доминирования у нас насильственной перцептивной культуры, культуры в духе потлача. Я имею в виду то, о чем Батай и Марсель Мосс писали применительно к «примитивным» обществам и племенам северо-американских индейцев. Это принципиально иная задача: чтобы осуществить деконструкцию, нам нужно прежде всего реконструировать саму *возможность* деконструкции. Что Вы думаете о такой специфической культурной ситуации?

Жак Деррида: Думаю, что это очень важный момент, и, конечно, не следует забывать о том, о чем Вы только что напомнили. Я бы возразил против Вашего описания деконструкции как заданного набора возможностей, правил, приемов или инструментов, которые следует *применять* по отношению ко всякой новой ситуации, ко всякому новому корпусу текстов. Деконструкция не является, во-первых, простым логическим деструктурированием, логическим разоблачением противоречий. Деконструкция совершается главным образом не на уровне логики. Это не

просто способ разоблачения противоречия или его деконструкции, критики...

М.Р.: ...Или обнажения обратной стороны, изнанки логических противоречий...

Ж.Д.: Да, но это лишь один из многих жестов. Я настаиваю на том, что не существует одной-единственной деконструкции. Нередко, в особенности во время полемических дискуссий в Соединенных Штатах, я начинаю с устранения заглавной буквы в слове «деконструкция» в единственном числе. Деконструкции совершаются повсюду, и они всегда зависят от особенных, локальных, идиоматических условий. Конечно, то, как я (поскольку Вы сослались на мою работу) использую деконструкцию на некоторых примерах, имеющих для меня привилегированное значение, нельзя считать каким-то образцом. В моих собственных текстах содержится ряд общих утверждений по поводу деконструкции, а также ряд примеров, неизбежных для меня в силу моих неповторимых биографических особенностей. Я работаю над французскими текстами, я работаю над некоторыми заданными ситуациями, важными для меня, но я знаю и часто напоминаю моим читателям о том, что деконструкция должна быть единичной и зависеть от различных конкретных условий, в которых она возникает. Поэтому я думаю, что, если Вы, скажем, захотите применить французскую модель деконструкции к Вашей ситуации, такая попытка обернется неудачей и не даст никаких результатов; я бы не стал советовать *такое*. Напротив, я полагаю, что каждый, находясь в своей особой ситуации – исторической, политической, идеологической, – должен изобрести собственный способ деконструкции, но не изобретать заново саму деконструкцию. Деконструкция делает свое дело, хотите вы того или нет; она на полном ходу: то, что происходит сейчас в Советском Союзе, есть своего рода деконструкция в действии. Но вы должны изобрести способ, каким вы сможете вписать вашу собственную работу, письмо или же политическое действие в особое пространство, которое... ну, скажем, которое Вы только

что описали – то, что случилось при Сталине. Реконструкция возможностей для искусства, например, является частью деконструкции, и я бы сказал, что то же самое, по-иному, но то же самое, верно и в отношении Франции или Соединенных Штатов. Деконструкция и здесь служит также способом раскрытия пространства для новых форм искусства. Это новое пространство выглядит по-разному, конечно, потому что прежние условия разрушались по-разному, но они ведь тоже были уничтожены, и совсем не нужно Сталина для того, чтобы разрушить некоторые возможности в искусстве. Таким образом, каждый раз изобретается что-то новое, каждый раз приходится реконструировать возможности для него.

М.Р.: Извините, но я не говорю о разрушении некоторых возможностей в искусстве, я говорю о разрушении инфраструктуры самой культуры.

Ж.Д.: Это одно и то же, одно и то же. Я приведу пример, который может показаться смешным из-за несопоставимости ситуаций. Пример совершенно нелепый, но вы поймете, что я имею в виду. Я считаю, что инфраструктуры преподавания философии во Франции – каким бы я хотел это преподавание видеть – разрушались на протяжении последних двух столетий, скажем так, чтобы не затрагивать вещей более ранних и глубоких. И некоторые из нас, Жан-Люк Нанси и ряд других, как раз и пытались прежде всего проанализировать процесс деструкции: почему этот распад имел место, каковы были задействованные в нем интересы, мотивации, ходы и так далее, – чтобы затем вступить в борьбу за восстановление такого института обучения философии, в рамках которого появились бы, возникли новые возможности. Сравнение совершенно смехотворно, потому что нельзя сопоставлять институт преподавания во Франции с ситуацией в Советском Союзе, но, поскольку оно смехотворно, оно вскрывает механизм: деконструкция – это форма анализа не только понятий и значений, но также и институтов, дабы что-то заново утвердить и реконструировать. Ведь если Сталин разру-

шил какие-то инфраструктуры, он заменил их другими структурами, которые оказались достаточно прочными.

М.Р.: Сталин в этом контексте, пожалуй, всего лишь имя собственное для обозначения более общих процессов и явлений.

Ж.Д.: Это ничего не меняет, я беру Сталина в кавычках. Положим, что в процессе разрушения инфраструктур их место заняли другие структуры, а это имеет и архитектурный смысл: вы знаете, что на месте разрушенных церквей появились другие виды зданий. Итак, если вы хотите что-то восстановить, нередко приходится разрушать вновь возникшие структуры, и тогда следует в точности прикинуть, что же нужно делать – действительно ли необходимо разрушать, уничтожать или иногда можно что-то сохранить, преобразовать, подкрасить. Этот расчет приходится делать ежедневно.

М.Р.: Да, но не получается ли так, что критика логоцентризма перестает быть совершенно необходимой для Вашей работы? Ибо, если Вы рассматриваете...

Ж.Д.: Нет, для меня она совершенно необходима.

М.Р.: Но, если Вы настаиваете на необходимости такого рода критики, на том, что логоцентризм должен быть подвергнут критике, в какой бы форме он ни проявлялся, тогда Ваши процедуры не могут быть целиком применимы к нашей ситуации. Поскольку в ней метафизика оказывается чем-то вроде вида, находящегося под угрозой исчезновения. Ее следует охранять, а не разрушать. Ибо возможность метафизики не была реализована в нашей культуре. Если мы критикуем логоцентризм, то мы не можем забывать, что и наша господствующая идеология всегда критиковала то, что может быть названо логоцентризмом, но не с Вашей точки зрения, конечно. Просто в качестве, скажем, буржуазной идеалистической науки.

Ж.Д.: Я знаю, знаю эту логику. С ней, конечно, можно согласиться. Но я думаю, это не слишком серьезный аргумент. Конечно, если под критикой логоцентризма Вы подразумеваете надпись «Долой логоцентризм!» на флаге и

демонстрации на улицах, то, разумеется, этого не следует делать. Однако деконструкция логоцентризма – дело куда более медленное и сложное, и, конечно же, нельзя просто говорить: «Долой!» Я этого никогда не говорю, я люблю язык, люблю логоцентризм. Если я и хочу восстановить обучение философии как институт во Франции, то ради преподавания метафизики. Я знаю, что метафизика нам нужна, я никогда не говорил, что ее нужно просто выбросить в мусорный ящик...

И все же я настаиваю на том, что в конечном счете, если вы хотите остаться последовательным в отношении всего начинания в целом, нужно сохранять идею деконструкции логоцентризма, потому что все и вся в этой общей архитектуре зависит от логоцентризма. Конечно, это нужно делать очень аккуратно, умножая число опосредований, предосторожностей и так далее. Нельзя же все взять и взорвать. Я понимаю, что, к примеру, какая-нибудь разновидность марксизма или какая-нибудь разновидность сталинизма могли бы воспользоваться этим аргументом, утверждая, что, дескать, логоцентризм является буржуазным, идеалистическим течением. И все же, будь у меня время, я смог бы показать, что Сталин *был* логоцентричным, но это потребовало бы широкого и обстоятельного исследования; однако при должной последовательности можно, я полагаю, доказать, что та разновидность марксизма, которую представлял Сталин или для которой имя Сталин выступает метонимией, является по существу логоцентричной. Но мне не хотелось бы говорить об этом второпях.

Вот почему я начал со следующего парадокса: меня очень часто обвиняют в том, что я на стороне языка, обвиняют в логоцентризме. Таков парадокс: деконструкция воспринимается как... сверхлогоцентричная, поскольку я будто бы помещаю все в язык и так далее. Так что нужно быть внимательными к этому парадоксу.

М.Р.: Это – отказ от приятия и приятие отказа?

Ж.Д.: Да, это весьма тонкие вещи. И когда имеешь с ними дело, конечно же, и самому приходится быть изощрен-

ным, но изощренность не означает, что ты всегда занят оттачиванием аргументации; временами изощренность предстает как умение сделать правильный выбор в соответствии с ситуацией. Иногда нужно устраивать уличные демонстрации с самыми прямолинейными лозунгами.

М.Р.: Но возможно ли – и это мое последнее замечание – возможно ли, скажем, доказать, что логика типа потлача логоцентрична? Сталин – не самый удачный пример, поскольку на него все же оказали влияние некоторые вторичные и третичные версии метафизики (хотя бы потому что марксизм участвовал в интеллектуальной судьбе Европы), но возьмем, к примеру, племенное сообщество типа квакиутлей, которых изучал Боас. Можем ли мы доказать, что логика, лежащая в основе такого рода сообществ, – échanges des dons * и другие подобные механизмы, – можем ли мы доказать, что они логоцентричны? Если мы можем это сделать, мы непобедимы.

Ж.Д.: Непобедимы?

М.Р.: Да, нас нельзя одолеть... Ибо тогда наше оружие универсально. Но, если мы доказать этого не можем, мы должны признать, что большую часть поверхности Земли занимают общества именно этого типа, которые не повинуются законам не только метафизики, но и обычной логики.

Ж.Д.: Я не могу ответить на этот вопрос. Прежде всего потому, что то, что Вы называете логикой потлача, настолько сложно. Я никогда не утверждал, что логика потлача логоцентрична. И здесь нам нужен ряд опосредований. Я не понимаю, например, что Вы имеете в виду, когда говорите, – если Вы сказали такое, – что сталинское общество было своеобразным предприятием типа потлача.

М.Р.: Да, индустриального, промышленного потлача.

Ж.Д.: Ну, это потребовало бы долгого, очень долгого анализа.

М.Р.: Это я и хочу со временем сделать.

---

* Обмен дарами. – *Пер.*

Ж.Д.: И все же я не уверен в этом. Я не говорю, что это ложно, но, чтобы с Вашей помощью я смог в этом разобраться, потребовалось бы более длительное обсуждение. Дело в том, что для моей работы последних десяти или двенадцати лет существенно важен вопрос о даре. Дар, ответный дар, обмен. Мне трудно воссоздать здесь необходимость предвидения. Скажем, от первого шага деконструкции к такому анализу вопроса о даре и всех парадоксов, проистекающих из опыта отдавания и получения, ответного отдавания. Быть может, мы могли бы к этому вернуться позже, но единственное, что я могу сказать в порядке реакции на Ваше утверждение или же на Ваш вопрос, это то, что я никогда не говорил о всеобщем характере логоцентризма. Логоцентризм – это европейское, западное мыслительное образование, связанное с философией, метафизикой, наукой, языком и зависящее от логоса. Это не только способ помещения логоса и его переводов (разума, дискурса и т.д.) *в центре* всего, но и способ определения самого логоса в качестве центрирующей, собирающей силы, Versammlung, так интерпретирует Хайдеггер все это, и в особенности logos, legein – как то, что собирает и кладет пределы рассеиванию; это способ соединения и собирания всего. Способ европейский, греческий по своему происхождению.

Европа, безусловно, не просто один из континентов, и то, что европейский логоцентризм стал всемирным с помощью ряда связанных с ним сил, понуждает нас воздержаться от категорического утверждения, что логоцентризм является сугубо европейским. Вместе с тем он не является и непосредственно всеобщим. Я бы не сказал, что логоцентризм – универсальная структура, которая волей обстоятельств превратилась во всемирную или *стремилась* ею стать путем весьма парадоксальным, что мы сейчас и испытываем на себе, и к тому же очень остро. Однако фоноцентризм, я бы сказал, более универсален, а я провожу различие между логоцентризмом и фоноцентризмом. Последний можно обнаружить даже в китайской

культуре, где никогда не было логоса и где письмо по своему типу не является фонетическим; тем не менее и там заметна власть голоса, и она обладает присущей ей исторической необходимостью, которая обнаруживается повсюду в мире на определенном этапе, скажем так, гуманизации, истории антропоса. Поэтому я бы ввел различие между фоноцентризмом и логоцентризмом и не стал бы утверждать, что логоцентризм – универсальная структура.

Теперь давайте вернемся к Вашему вопросу о даре, потлаче и ответном отдавании. Это – огромная проблема... Деконструкция должна совладать с проблемой дара, с проблемой того, что означает отдавать. Конечно, и у Хайдеггера есть движение в сторону осмысления *es gibt,* лежащее за пределами вопроса Бытия или составляющее подоснову данного вопроса, – это более фундаментальный вопрос о том, что значит es gibt, что значит geben. Принимая во внимание этот хайдеггеровский ход, я пытался найти путь осмысления дара – отдавания, путь, немного отличный от Хайдеггера. От Хайдеггеровской мысли. Я пытался сформулировать опыт отдавания, *если есть* то, что мы можем назвать отдаванием: то, что совершало бы трансгрессию или было бы избыточным, что располагалось бы по ту сторону обмена, экономики, по ту сторону «брать-давать». Вопрос о связке «брать-давать» очень важен, и, как вам известно, по Бенвенисту, например, этимологически «давать» и «брать» на некоторых языках – одно и то же.

В центре моей работы последних десяти или пятнадцати лет находится структура «дар-яд». Что меня интересует, так это вопрос о возможности отдавания, или такого дара, который не был бы попросту заново вписан в круг обмена, *если* это возможно. Мы не в состоянии продемонстрировать такую возможность, даже если подобная возможность есть; она не может быть доказана по существенно важным причинам, потому что, как только вы захотите ее продемонстрировать, у вас тут же найдется способ придания ей некоторого смысла, что заново впишет ее в круг экономики и обмена, нейтрализующих, аннигилирующих и отри-

цающих дар. Но отсылка к этому дару и к этому опыту отдавания *должна быть*, дабы мы совершали попытки, и, даже если нам и не удастся показать эту возможность, сама наша мысль по поводу этой возможности связана с тем, что я назвал бы утверждением (affirmation). Утверждением, составляющим суть или принцип деконструкции; вот почему деконструкция не негативна и не есть деструкция – существует утверждение, некое «да», но такое «да», которое не является позитивным; это не позитивное в противовес негативному, это такое «да» или такой дар, без которых не было бы никакой деконструкции. И я пытаюсь сформулировать эти возможности «да», дара и так далее.

Я уверен, что чистого дара не существует, как не существует и чистого «да». В ряде текстов я пытался показать, к примеру, что «да» нуждается в повторении. Когда говоришь «да», нужно сказать «да, да», чтобы подтвердить обещание, подтвердить согласие, заявив: ну да, я снова скажу «да» через минуту. То, что «да» непосредственным образом, изначально удвоенно или повторено, лишает его чистоты; «да» может рухнуть, может само себя испортить и стать собственной пародией, простым механическим повтором, симулякром и так далее. Таким образом, всегда существует возможность контаминации дара, «да» их двойником, фантомом или симулякром, а потому никогда нельзя быть уверенным в том, что «да», или утверждение, состоялось. Но референция, малейшая возможность дара совершенно ineffacables*.

М.Р.: Вы разбирали проблему дара в Вашей превосходной статье о Жорже Батайе, написанной в 60-е гг. (1). Возвращались ли Вы с тех пор к Батайю?

Ж.Д.: Нет.

М.Р.: Не возвращались? Это была единственная статья? Жаль, так как, по-моему, встреча между Вами и Батайем была бы очень плодотворной.

Ж.Д.: Моя проблема состоит в том, что за редкими исключениями, когда по случайным причинам я работаю

---

* Нестираемы. – *Пер.*

над каким-нибудь текстом или корпусом текстов, три месяца спустя я перехожу к другим.

М.Р.: Но философия Хайдеггера – постоянный предмет Вашего анализа.

Ж.Д.: Я делаю некоторые исключения, это так.

М.Р.: Батай был мыслителем, очень остро реагировавшим на Хайдеггера. Он думал – я имею в виду Батайя, – что пребывает вне метафизики, в самом очевидном смысле слова. Я припоминаю некоторые из его замечаний о Хайдеггере в работе «Внутренний опыт».

Ж.Д.: Батай видел в нем профессора, серьезного профессора.

М.Р.: Да, да. Сам же Батай был свободным писателем, «вольным стрелком», не связанным с академической средой, он испытывал по отношению к ней чувство некоторой отчужденности, но в то же время он высоко ценил Хайдеггера.

Ж.Д.: Мне кажется, я вижу, в чем состоит характер Ваших предпочтений по многим вопросам. Рассматривая пример взаимоотношения между Батайем и Хайдеггером, я бы сказал, что, с одной стороны, я нахожу правильным утверждение Батайя о том, что Хайдеггер был слишком академичным, слишком серьезным и прочее. И это утверждение приличествует тому, кого Вы называете «вольным стрелком», однако я думаю, что *я*, как академический профессор, более критичен, более радикален в отношении Хайдеггера, чем сам Батай. И мне думается, что для того, чтобы по-настоящему понять смысл роли Хайдеггера как академического профессора, а также то, имеет ли факт подобной принадлежности к Академии глубокое влияние на его мышление или нет, следует *быть обращенным* к академии; и не только быть обращенным, но и *принадлежать* к ней, чтобы понять, что там происходит. Я надеюсь, что моя деконструкция академического, политического опыта Хайдеггера более эффективна, чем у Батайя, именно потому, что я принадлежу к Академии, потому что я не нахожусь в ситуации независимого авангардного писате-

ля, «вольного стрелка», который говорит, что вот, мол, этот человек профессор... Я полагаю, что в известной степени нам нужно быть внутри. Я не пытаюсь выступать в защиту моей собственной работы в противовес Батайю, которого я, конечно, ценю. Но в этом конкретном вопросе – в работе с философией Хайдеггера – я не думаю, что он продвинулся слишком далеко.

Москва, Малый Козихинский переулок,
26 февраля 1990 г.
(Перевод с английского Елены Петровской)

МАШИНЫ ЖЕЛАНИЯ И ПРОСТО МАШИНЫ

Беседа с Феликсом Гватари

Михаил Рыклин: Я с удовольствием прочитал подаренную книгу и был еще раз удивлен некоторыми особенностями Вашего письма. Мне кажется, что из французских авторов к Вам в смысле письма ближе всего стоит Шарль Фурье. Что Вы сами думаете по этому поводу?

Феликс Гватари: С Фурье я особого родства не ощущаю...

М.Р.: Мне показалось, что Ваша манера вводить неологизмы напоминает манеру Фурье, например в одном из интервью, собранных в книге «Холодные годы» (1), говорится о «рембоизмах» и «элизабетизмах» по поводу одного из недавно опубликованных романов. Прочитав некоторые из Ваших книг, я увидел разницу между Вашим письмом и письмом Делеза и лучше понял тот вклад, который Вы внесли в совместные произведения, если сравнивать их с тем, что и Вы, и Делез написали отдельно друг от друга.

У меня есть вопрос, связанный с проблемой желания. Со времен «Анти-Эдипа» что-то изменилось в Вашей позиции по этому вопросу?

Ф.Г.: Нечто изменилось в том смысле, что я в значительной мере освободился от инстинктивной экономии желания, как она виделась мне ранее, чтобы прийти к потокам (flux) и оттокам (reflux), которые уже не соотносятся с инфраструктурой инстинктов. Поэтому я все чаще говорю о машинной структуре, машинной функции желания. Я ведь, кажется, подарил Вам свою книгу «Машинные картографии?» (2)

М.Р.: Да.

Ф.Г.: Так вот, в ней я пытаюсь построить категориальную карту потоков, машинных оттоков, отличительных территорий и нетелесных универсумов. В ней уже нет инстинктивной инфраструктуры потоков и территорий. Для меня теперь машины являются, так сказать, векторами желания в синэргетическом смысле слова, которое воплощается как в социальных, так и в эстетических, теоретических машинах; они вовсе не обязательно находятся в отношении смежности с частичными объектами психоаналитического типа.

М.Р.: Производство желания, с Вашей точки зрения, коэкстенсивно общественному производству...

Ф.Г.: Не только, но также эстетическому производству, производству нетелесного, например идеальных математических сущностей, музыкальных объектов.

М.Р.: Короче, Вы хотите освободить понятие желания от каких-либо психоаналитических коннотаций?

Ф.Г.: Именно так.

М.Р.: Тут возникает следующий вопрос. Понятие желания – ключевое для психоанализа, и можно ли, спрашивается, полностью «эмансипировать» его от многочисленных применений, которым оно подверглось в психоанализе, в текстах того же Фрейда? Оно слишком тесно привязано к «фамилиализму» для того, чтобы его можно было окончательно от него освободить.

В связи с этим возникает еще один вопрос: Вы различаете предсознательные инвестиции на уровне интереса от собственно бессознательных инвестиций на уровне желания. Судя по беседе Фуко и Делеза под названием «Интеллектуалы и власть», Фуко не совсем принимает это различение; он его не отрицает, но дистанцируется от него.

Ф.Г.: Фуко остается на уровне внутреннего описания власти, куда, по его мнению, не следует вписывать экономию желания; он остается на молярном уровне при всем том, что занимался микрофизикой власти. Молярность и микрофизика не отрицают друг друга, потому что в нашей молекулярной экономии желания есть вещи, которые яв-

ляются одновременно микрофизическими и макросоциальными: например, рок-музыка – феномен мирового, в некоторым смысле планетарного порядка, который постоянно транслируется через масс-медиа, но он задействует молекулярную экономию желания.

М.Р.: Фуко объяснял, почему он дистанцируется от понятия желания; по его мнению, нельзя провести четкую демаркационную линию между желанием и нуклеарной семьей, базирующейся на эдиповом треугольнике.

Мне кажется, Вы не разделяете это его убеждение. Вместе с тем Фуко, как и Вы, хотел оставаться на чисто «стратегическом» уровне, не опираясь на понятия, позаимствованные у психоанализа.

Еще один вопрос. Чем новый машинизм, одним из основателей которого Вы являетесь, отличается от машинизма эпохи Просвещения, которое также было одержимо разными механизмами?

Ф.Г.: Машинизм XVIII века основывался на преобладании технической модели; он интересовался определенным числом машин, задействованных в материальных системах и взаимодействиях; он проблематизовал этот тип машин. Машины, с которыми имеем дело мы, значительно более разнообразны: среди них, как я уже говорил, есть и технологические машины, но также машины лингвистические в том смысле, в каком этот термин понимает Хомский, урбанистические машины, мегамашины городов, есть также эстетические машины.

М.Р.: В книге «Молекулярная революция» Вы цитируете Сзонди, который пишет о молекулярных, идеологических, литературных машинах... Не можем ли мы в Вашем случае говорить об обобщенном машинизме?

Ф.Г.: Мне хотелось бы заниматься не обобщенным машинизмом, а понимать, как работает применительно к машинам понятие трансверсальности, введенное еще в книге «Тысяча площадок»; понятие абстрактного перехода, который пересекает различные виды машин, лежащих в определенном смысле в основе дискурсивности и являю-

щихся точками возникновения различий, точками того, что я называю онтологическим гетерогенезом. Машина функционирует как онтологический интерфейс, благодаря которому появляются гетерогенные универсумы, отличные друг от друга. Они соответствуют экзистенциальным территориям, различающимся и в то же время спаянным воедино. В качестве примера можно взять конгломераты тел, социальных пространств, семейных или этнических территорий и тому подобное. Именно абстрактность этих машин обеспечивает переход не в обычном, формальном смысле, а как нечто такое, что подвергается сингуляризации, образует фигуры сложности...

М.Р.: То есть в основе этой новой проблематики лежит критика субъекта и всей концепции рефлексивности и трасцендентализма, с ним связанной, не так ли?

Ф.Г.: Дело в том, что трансцендентальный формализм остается еще чрезмерно пассивным, отношения между материей и формой, выражением и содержанием в его рамках еще слишком зеркальны. В лингвистике, в частности в теории Эльмслева, нас привлекает то, что форма содержания является тождественной формальной связи абстрактной машины, что позволяет продвинуть абстракцию достаточно далеко и тем самым выйти за пределы дискурсивной формы в смысле принятого в гештальтпсихологии противопоставления фигуры и формы или противопоставления инфраструктуры суперструктуре.

М.Р.: Какую роль играли в Вашей работе коллективные тела? Я не случайно начал с вопроса о желании. Желание – хотим мы того или нет – разрушает коллективные тела, потому что его трудно соединить с функционированием таких тел, которые не предполагают ни сознания, ни бессознательного. Скорее всего коллективные тела строятся по другому принципу.

Ф.Г.: Уточните, что Вы понимаете под иным соотношением сознательного/бессознательного применительно к коллективным телам?

М.Р.: Я хочу сказать, что понятие бессознательного, как оно было сформулировано в теориях Маркса и Фрейда,

было полемически заострено против проблематики рефлексивности, в то время как коллективные тела скорее пребывают в состоянии безразличия по отношению к проблематике рефлексивное/иррефлексивное, сознательное/бессознательное. Коллективные тела построены таким образом, что великая борьба между сверхрациональным, проявляющимся через размельчение, и классической рациональностью, унаследованной от греческой философии, их прямо не затрагивает.

Ф.Г.: Но послушайте, ведь есть же коллективное сознание, коллективные корни самой сознательности.

М.Р.: Здесь термин «коллективный» употребляется по аналогии. Например, тот же Бахтин постоянно пользуется словом «сознание», но оно не имеет прямого отношения к тому, как этот термин понимается в классической философии. Сознание в трактовке Бахтина – это своего рода машина войны одновременно против классической концепции рефлексивности и против бессознательного, как его понимал Фрейд. Он был радикальным критиком психоанализа, но не изнутри, как это делал, скажем, Жак Лакан, восстанавливая истину в психоанализе, а как бы извне, с точки зрения сознания-общения, сознания-высказывания. Чего стоит хотя бы совершенно нерефлексивное понятие народа в его текстах, которое не пропускается, как это делали философы Просвещения, через сито «естественного состояния». Между тем с позиции коллективных тел, валоризованной во всей русской традиции (вспомним, к примеру, Хлебникова или Платонова), а не только у Бахтина, наблюдается иное проблемное поле. И неслучайно именно русская литература выполняла внутри этого поля философскую функцию, в то время как философия в качестве метафизики, *а также* критика метафизики с помощью выдвижения на первый план бессознательного, оттеснялись на второй план, маргинализовались, подчинялись иному пониманию коллективного. Само сознание в рамках этого понимания *изначально бессознательно*, что исключает их противостояние и представление о них как

о внешних одно другому. Нет нужды до бесконечности расчленять и дробить субъекта, если он изначально признается коллективным субъектом, то есть фикцией субъекта, субъектом лишь по аналогии.

Между тем даже для таких радикальных критиков метафизики, как Жиль Делез и вы, важно, что метафизика существует как нечто очень существенное, с чем вступают в довольно сложные отношения принятия/вытеснения.

Русская литература не есть система выражения, противостоящая некоему независимому мыслительному содержанию, сформулированному в другом месте; она полностью овладевает этим содержанием, делая альтернативные способы овладения невозможными. Она осуществляет полный объем метафизической работы другими, как ей кажется, «неметафизическими» средствами.

Ф.Г.: Но она выполняет философскую работу потому, что производит концепты.

М.Р.: Русская литература произвела на свет огромное число концептов, которые позволяли мыслить в этом особом пространстве...

Ф.Г.: Концепты отличаются прежде всего конструктивностью, с ними связан монтаж машинного типа, тогда как концепты Достоевского не являются достаточно развитыми и абстрактными.

М.Р.: На мой взгляд, концепты – это то, что определяет окончательную ориентацию в рамках той или иной культуры. Например, мифология изобилует концептами, конечно, не в метафизическом смысле слова, но благодаря им ориентация становится возможной, пространство приобретает смысл...

Каков все-таки Ваш взгляд на коллективные тела?

Ф.Г.: В одном из своих довольно старых текстов, в книге «Психоанализ и трансверсальность», я развивал идею коллективной субъективности, идею групп-субъектов.

М.Р.: Эта мысль присутствует и в «Анти-Эдипе».

Ф.Г.: Да, она есть и там. Речь идет о производстве субъективности в различных регистрах: производство субъек-

тивности картезианского типа в виде дискурсивной композиции, основанной на ясности и отчетливости; но есть также производство субъективности на других уровнях, например во сне, чья логика, проанализированная Фрейдом, является совершенно иной. Кроме того, ныне во все возрастающих масштабах осуществляется массмедийное производство субъективности на телевидении, проходящее через информатику; урбанистическое, этническое производство субъективности также работают по своим правилам. Я не ставлю своей целью разводить их радикально. Есть основанные на сознании машины природного уровня, а есть рефлексивные машины картезианского типа, являющиеся не более как еще одним типом сознательных машин. Моя проблема состоит в понимании того, как возможен переход между различными уровнями субъективации: субъективацией на уровне групп, на уровне индивидов. Например, меня интересует: являлся ли Гитлер замещением Отца для юных немецких нацистов, которые вовсе не ставили проблему в таких терминах? Была ли гитлеровская политика лица, его жестикуляция и манера говорить в строгом смысле спаяна с проблематикой создания экзистенциальных территорий для подростков? Находились ли они в отношении производства, симуляции, защиты? Есть одна машина лица, которая пересекает все эти планы субъективации.

Если отвлечься от Гитлера, в архаических обществах большую роль в плане родства, мифов, пространственных и телесных отношений играют особые объекты, фетишы. Отношения трансверсальности интересуют меня больше, чем простое расчленение на части обычной индивидуальной субъективности.

М.Р.: Следующий вопрос касается того, как Вы ставите проблему деспотизма, в частности отношения деспота к инцесту. В «Анти-Эдипе» утверждается, что на деспотической стадии доминирует проблематика инцеста, заключенная в королевской функции брака.

Есть также вопрос, касающийся аффекта. Вы считаете аффект доперсональной категорией, предшествующей

идентичности и предполагающей перенос, который нельзя ограничить ни с точки зрения его происхождения, ни в отношении цели. Этот подход вы с Делезом называете «спинозистским». Можете Вы пояснить, в чем именно усматривается «спинозизм» этого подхода?

Ф.Г.: Мне бы не хотелось заходить на территорию профессиональной философии, которая является скорее территорией Делеза. Я не чувствую себя на ней достаточно уверенно... Остановлюсь лучше на теории аффектов. В моей нынешней перспективе аффект – нечто такое, что дается (se donne), некий сегмент в тактическом, недискурсивном отношении, который в то же время соответствует двойному, последовательному движению, называемому мной хаосмосом; это движение захвата всего дифференциацией и восприятием. Все универсумы, все различные множества – это «я». Аффект – это точка поглощения, о которой Фрейд пишет в «Толковании сновидений» применительно к сну об инъекции Ирме, в котором как бы сходятся все сны (я имею в виду эпизод с пятном на гортани Ирмы, от которого сновидец приходит в ужас). Эта точка, называемая аффектом, одновременно лишена сложности и лежит в основе всякой сложности. То есть хаос сливается здесь воедино со сложностью, и осуществляется переход от хаотического восприятия к сложной дифференциации. Таким путем можно, например, уяснить себе, как, к примеру, частичный анальный объект является чем-то одновременно недискурсивным, выступающим в своей массивной нерасчлененности, и поддерживающим вместе с тем дифференцированные экзистенциальные универсумы (например, всю экономику желания, связанную с материнской грудью). Другими словами, хаосмос отличается слиянием сверхсложности с высшей степенью отказа от сложности. Меня интересует, каким образом аффект может быть носителем сложности. Я называю одну разновидность аффектов также ритурнелями: одни из ритурнелей очень просты, другие – сверхсложны. Например, очень сложная темпорализация есть в музыке Дебюсси, которая

связана с констелляцией опространствливания, полифонии, истории музыки и т.д.

М.Р.: То есть Вы концептуализуете аффекты, усматривая в них важнейшее орудие интерпретации, что обесценивает унаследованный от классической философии концептуальный аппарат. Нечто подобное Спиноза совершал в отношении картезианства, когда он ставил этику выше морали. Истинная этика оказывается закрепленной на уровне аффектов, а мораль ограничивается в своем праве на глобальное суждение и осуждение. Вообще признание существования нетелесных сущностей всегда воспринималось метафизикой негативно и вытеснялось. Жиль Делез написал на эту тему прекрасные страницы в своем эссе «Платон и симулякр», вошедшем позднее в книгу «Логика смысла».

Ф.Г.: Хотите курить?

М.Р.: Я бросил курить несколько месяцев тому назад.

Ф.Г.: Хорошо.

М.Р.: В книге интервью «Холодные годы» Вы говорите, что относите себя к поколению 68 года, что климат семидесятых годов был для Вас неблагоприятным....

Ф.Г.: Речь там идет прежде всего не о семидесятых, а о восьмидесятых годах, которые я называю годами «обледенения».

М.Р.: Как Вы с нынешней перспективы оцениваете опыт 1968 года? Что от него дожило до наших дней? Возможно, без этого опыта многое бы не случилось, к примеру, не был бы написан тот же «Анти-Эдип»...

Ф.Г.: Конечно.

М.Р.: Вы часто говорите о влиянии на Вас опыта участия в левом движении. Что от этого осталось?

Ф.Г.: Задним числом я вижу события 68 года как своего рода эстетический перформанс. Можно сказать, что это событие заменило производством субъективности в рамках эстетической парадигмы социологическое, экономическое, активистское видение [положения дел. – *М.Р.*], которое составляло часть научной парадигмы. Парадигма кре-

ативности была быстро сметена в 1968 году разными мелкими группами, давлением со стороны правительства, массмедийными манипуляциями. Но в результате стало ясно, что социальная практика могла подключиться к практике эстетической, то есть что можно по-новому построить жизнь, сексуальность, отношения между мужчиной и женщиной, детьми и взрослыми. Во многом стимулу 1968 года обязана своим появлением на свет экология. Думаю, произошедшее со времени 1968 года всего лишь подтверждало это постепенное изменение парадигмы, даже если в ответ на это массмедийная субъективность и власть сильно укрепились, чтобы помешать повторению подобных вторжений со стороны коллективной субъективности.

М.Р.: То есть для Вас эти события явились своего рода Gesamtkunstwerk'ом, состоявшимся произведением политического искусства?

Ф.Г.: Да, это такое событие, которое парит над историей, не вступая с ней в прямые причинно-следственные отношения. Именно так сегодня бразильские и чилийские женщины, гомосексуалисты, чернокожие активисты мыслят себе свое освобождение. Конечно, они делают это без прямой отсылки к идеологии 68 года; это проблема не идеологии, а открытия нового горизонта социальной практики и практики личной, того, что можно назвать онтологическим производством или производством существования.

М.Р.: А что Вы думаете о недавних событиях в Восточной Европе и СССР? Ведь Вы – человек левых взглядов, хотя никогда не принадлежали к организованному левому движению. Как кризис социализма и распад социалистического лагеря повлиял на вашу оценку общеевропейской ситуации?

Ф.Г.: В молодости я был троцкистом. Сталинистом же я не был никогда; я с самого начала был настроен по отношению к СССР весьма критически; как и многие другие интеллектуалы, я критиковал ГУЛАГ задолго до 60-х годов.

М.Р.: Так что для Вас СССР не был особенно важным центром притяжения, чего нельзя сказать о многих других. Я правильно Вас понял?

Ф.Г.: Я критиковал советскую бюрократию начиная с 50-х годов и даже раньше, прочитав книгу Троцкого...

М.Р.: «Преданная революция»?..

Ф.Г.: Да, в том числе. События в Восточной Европе показывают, до какой степени являются уязвимыми молярные властные структуры, та же бюрократия. Огромная волна молекулярных революций, субъективных мутаций разрушает их подобно тому, как труп, запертый в комнате на протяжении многих лет, распадается при малейшем дуновении ветерка. Правда, молекулярная революция не обладает ни плотностью, ни инструментарием, ни собственной машиной войны, способной противостоять структурам власти молярного капиталистического типа, которые буквально захлестнули эти страны. В них произошло приблизительно то же, что случилось здесь в 68 году: как только субъективная революция-откровение явила себя, тут же имел место обратный захват, реапроприация со стороны субъективности капиталистического типа. В свете этого можно предположить – и я предполагаю, – что эти страны прошли через испытание молекулярной революцией, которая обнаруживает себя в иной форме. Не существует простой конверсии, врастания субъективности этих народов в капиталистическую субъективность. Такие реакционные явления, как подъем религиозных и националистических чувств, представляются скорее симптомами того, что другие упования также наличествуют. Кроме того, я не думаю, что капиталистическая система способна разрешить геополитические, экономические и социальные проблемы, возникающие в этих странах. Она разрешит их там не лучше, чем сделала это в странах Третьего мира. Возникнет новая разновидность Третьего мира, которая лишь отодвинет разрешение этих проблем на планетарном уровне.

М.Р.: Другими словами, Вы полагаете, что существует система, способная лучше разрешить эти проблемы, чем капиталистическая. А ведь большинство тамошних граждан уверено, что именно капитализм сделает это наилуч-

шим образом. Конечно, не следует забывать, что речь здесь идет о фантазмируемом капитализме. В России и так очень слабая капиталистическая традиция прервалась три поколения тому назад, так что многие видят в капитализме своего рода Деда Мороза, который принесет им вожделенные рождественские подарки. Но даже если допустить, что капитализм разрешает какие-то проблемы, к нему нельзя перейти только потому, что кто-то этого хочет. Коллективистская ментальность в России имеет очень глубокие корни; она предшествует сталинизму и не отомрет под воздействием недавних перемен. Не думаю, что урбанизованные коллективные тела в один прекрасный день распадутся как по мановению волшебной палочки.

Ф.Г.: Если воспользоваться словарем Делеза, лучше в данном случае говорить о военной машине, а не о машине войны, потому что она, в конечном счете, подчинена государству.

М.Р.: Но некоторые части этой машины, например спецслужбы, находятся в очень сложных отношениях с законом, по сути они ему не подчинены.

У меня есть еще вопрос, связанный с сексуальными меньшинствами. Помнится, Вы писали где-то относительно проституции, что она является чем-то вроде исследовательской лаборатории, проливающей свет на семейную жизнь. Можете Вы пояснить эту мысль?

Ф.Г.: Проституция выводит на сцену кроме проститутки еще клиента, сутенера, полицейского, различные социальные службы. Сексуальность проявляется на скрещении разных миров, которые в телесном отношении могут быть садомазохистскими, но также полицейскими, государственными, коммерческими. Здесь можно наблюдать в чистом виде различные силы, которые артикулируются вокруг проституции, тогда как в случае обычной семьи эти силы куда менее заметны, но тем не менее они и тут никуда не исчезают. В традиционной семье есть те же проблемы работы, денег. Между публичным и приватным нет четкой демаркационной линии, какую иногда воображают.

М.Р.: Вы хотите сказать, что семейный треугольник является чем-то искусственным?

Ф.Н.: Именно так. Кроме того, он поддерживается как точка ускользания и упразднения субъективности до определенной степени, до размеров треугольника. Субъективность принимает форму треугольника. В результате устремляются к устранению [сексуальности – *М.Р.*] в фамилиализме, но также до определенного предела. В проституции же, особенно в мужской проституции, содержится значительно больший риск смерти и насилия, там отсутствует защищенность, имеющая место в случае семейного треугольника. В проституции есть освещенность и зачарованность смертью, тем более что с ней связано еще и употребление наркотиков.

М.Р.: Вы с Делезом ставите проблему наркотиков необычным образом. Припоминается отрывок из «Логики смысла», где Делез, ссылаясь на Лоури и Фитцжеральда, пишет, что можно использовать алкоголь и другие наркотики для расширения сознания, не испытывая обычных последствий, того же привыкания. Такое, на Ваш взгляд, возможно?

Ф.Г.: Ну, что ни говори, а некоторым авторам удалось этого добиться, взять хотя бы того же Анри Мишо. В какой мере наркотики выполняют функцию закупоривания (refermeture) субъективности, приглушения приступов страха, а в какой они в некоторых случаях играют роль двигателя творчества, производительности? Например, в шаманизме наркотики выполняют фундаментальную функцию парадигматического расширения горизонтов. Капиталистические наркотики, как правило, действуют в направлении зауживания; это относится к потреблению телевидения, алкоголя, скорости, ко всему тому, что Поль Вирилио назвал «загрязнением дромосферы», то есть сжатием всех пространств.

М.Р.: В сталинской культуре наркотики, прежде всего алкоголь, также играли значительную роль. Весь этот период отмечен возрастающим потреблением алкоголя.

Любопытно, что сам Сталин, судя по воспоминаниям Джиласа, Хрущева и других знавших его людей, заставлял напиваться своих сподвижников, чтобы узнать, что у них на самом деле на уме. Были случаи, когда несколько сказанных в таком состоянии слов стоили людям жизни.

Возвращусь к «Анти-Эдипу». Там было введено существенное противопоставление тела без органов машинам желания. Потом понятие «тело без органов» отходит на второй план, а в Ваших собственных книгах от него не остается следа, оно исчезает.

Ф.Г.: Оно вовсе не исчезает. Например, в «Тысяче площадок» ему посвящена целая глава...

М.Р.: Я имею в виду более поздние работы...

Ф.Г.: Что же касается моих собственных книг, там понятие «тела без органов» присутствует под названием хаосмоса, посредством которого осуществляется переход к недифференцированности, неразличимости. Эта устремленность к общему растворению органов и тел с их восприятиями называется хаосмосом. Я не пользуюсь выражением «тело без органов» в своих книгах именно поэтому.

М.Р.: А что происходит с машинами желания?

Ф.Г.: Машины желания не потеряли своей актуальности. В начале беседы я уже говорил о том, что этот концепт связан с частичными объектами у Фрейда и Мелани Кляйн. Я называю это очагами частичной субъективации.

М.Р.: Теперь вопрос о статусе субъекта, который, по Вашему мнению, в отличие от того, что полагал Лакан, не покоится на игре означающих. Субъект структурирован совокупностями гетерогенных составляющих. Создается впечатление, что новый статус субъекта предполагает его упразднение.

Ф.Г.: Если иметь в виду субъекта как продукт индивидуации, то это так.

М.Р.: Но в каком виде он в таком случае существует? Например, у Деррида субъект существует перечеркнутым, он отмечен перечеркнутостью, но предлагаемая Вами операция против субъекта представляется значительно более

насильственной. Жак Деррида допускает определенные зоны нейтральности в отношении метафизики; он приостанавливает в отношении существеннейших понятий процедуру установления истинности и ложности, ограничиваясь констатацией их существенности и фундаментальности. Вы же, напротив, атакуете эту машинерию, этот концептуальный инструментарий куда более прямо и открыто, отвергая любые формы сообщничества с [метафизической] проблематикой. Но если вы продолжаете употреблять такое ключевое понятие этой традиции, как понятие субъекта, то неизбежно возникает вопрос о его статусе, о том, что оно для вас значит. Что остается после такой битвы?

Ф.Г.: Начиная с того момента, когда отказываются идентифицировать субъекта с рефлексивным сознанием, индивидом, социумом, речь заходит об очагах частичной субъективации, которые структурируются по законам гетерогенеза. Проблема субъективности попадает в таком случае в зависимость от артикуляции субъективности как таковой, то есть не данной и не порожденной означающим.

М.Р.: Она становится чем-то вроде заменяемой, запасной детали?

Ф.Г.: Вроде того. К примеру, современный ребенок строит свою субъективность с помощью языка, отношений с родителями, учителями, соучениками, в школе и на улице, а также с помощью телевидения и игр, связанных с информацией. Это композитная, сложная субъективность, полифоническая в смысле Бахтина.

М.Р.: А как вы относитесь к утверждению Бодрийяра, что реальность упраздняет себя в гиперреальности, что мы имеем дело только с симулякром реальности, создаваемым масс-медиа? С этой точки зрения все прежние бинарные оппозиции – революционность/реакционность, правое/левое и прочее – также приобретают совершенно новый смысл.

Ф.Г.: На мой взгляд, в этом случае есть опасность реификации категорий, их разделения на Символическое, Во-

ображаемое и Реальное. Почему нет некой единой реальности, некоего Воображаемого и симулякра? Потому что есть разные уровни реальности, есть разные гетерогенные процедуры симуляции, есть различные виды Воображаемого.

М.Р.: Все эти категории употребимы лишь во множественном числе?

Ф.Г.: Именно. Сравним, например, Воображаемое, как оно проявляется в снах и в кино. Это гетерогенные проявления.

Если же возвратиться к нынешней ситуации, связанной с дереализацией [мира] через масс-медиа, о которой пишет Бодрийяр, речь, как я полагаю, идет не более как о переходном этапе, на смену которому придет постмедиальная эпоха. Другими словами, в настоящий момент имеет место упразднение субъективности посредством господствующей образности, рекламной или формируемой опросами общественного мнения. С одной стороны, технологическое развитие через некоторое время взорвет монолитичность массмедийных симулякров посредством уменьшения размеров оборудования, увеличения числа телеканалов, интерактивности. Интерактивные компакт-диски позволят объединять информатику с аудиовизуальными и массмедийными средствами, что в корне изменит ситуацию. Отношение к телевидению станет активным, и это позволит входить в контакт с чувственными коллективными продуктами. Пьер Леви называет это «динамической биографией». Вы были на семинаре, который он здесь недавно провел?

М.Р.: Нет.

Ф.Г.: С другой стороны, если продолжать оставаться в рамках массмедийного загрязнения, разразится социальная, экологическая, демографическая катастрофа. Нужно сделать ставку на новую социальную практику. Хотя верно, что социальные практики постепенно вымирают, это вовсе не значит, что они никогда не существовали, как это утверждает Бодрийяр (как ни говори, это утверждение чрезмерно), и что их нельзя возродить к жизни в других формах.

Я, конечно, не являюсь пророком, неким новым Фурье...

М.Р.: Но Фурье был скорее мечтателем, чем пророком...

Ф.Г.: Возможно, мечтателем.

Я не могу сказать, в каких формах это произойдет. Думаю, на всех уровнях будет иметь место реконструкция отношения к городской среде, к обществу, изменится педагогика, психиатрия, возникнут новые отношения между мужчинами и женщинами, иное отношение к времени, к скорости, к машинам, включая и более развитые политические формы. Никто не мог себе вообразить такую оригинальную политическую структуру, как польская «Солидарность», но она оказалась важной не только для Польши. Я не собираюсь выступать как апологет «Солидарности», у нее есть свои недостатки, но в настоящее время в Бразилии есть рабочая партия, которая также переосмысливает синдикализм. Короче, я не знаю, какие это примет формы.

М.Р.: Ваша позиция представляется мне несколько двойственной. Вашему письму – а Вы являетесь, как мне кажется, отличным писателем – присущ ликующий, радостный тон; создаваемое Вами письмо разрешает множество проблем своими средствами. Но, когда Вы пишете о политических материях, например об Италии, о «Красных бригадах», о процессе Тони Негри, тональность письма меняется, и за писателем проглядывает политический активист. Вы как бы играете сразу на двух шахматных досках: скриптуально-теоретической и лево-политической. Я не уверен, что, если наложить одну из этих досок на другую, стоящие на них фигуры совпадут.

Ф.Г.: Я уверен, что они не совпадут!

М.Р.: Ваше теоретическое письмо валоризует смерть в небывалой мере, но в качестве политического писателя Вы, напротив, наделяете смыслом жизнь и сам принцип реальности, от которого зависит сама возможность революционности.

Ф.Г.: Чтобы Вы лучше меня поняли, приведу пример. Когда вы работаете с пациентом-психотиком, вы так же, как и он, начинаете говорить на разных, гетерогенных языках. Психотик рассказывает вам о своей семье, своих про-

блемах, своих проектах на самых разных уровнях. Вы также должны научиться говорить о его проблемах на самых разных уровнях. Допустим, психотик находится во власти расистских, фашистских, бредовых фантазий. Вы что же, станете читать ему лекции по марксизму-ленинизму?

М.Р.: Но эти фантазии не столь уж несовместимы между собой.

Ф.Г.: Даже если они несовместимы, надо говорить на этих языках одновременно.

М.Р.: В области чрезмерного сходств больше, чем различий. Например, разница между христанством и исламом очевидна, но разница между христанским и суфийским мистиком далеко не так очевидна. То же, возможно, относится к революционному и реакционному насилию; как формы насилия, они скорее напоминают друг друга.

Ф.Г.: Не думаю, что стоит респонсибилизовывать и кульпабилизовать людей; к тому же это один и тот же процесс. Можно одновременно быть гражданином и преступником. Дети находятся под влиянием улицы и семьи, они бьют стекла и в то же время выполняют домашние задания. Они находятся на скрещении между участием, субъективацией и отказом.

Власть – это то, что претендует респонсабилизовывать индивида на всех уровнях, как если бы между ними было однозначное соответствие. Я же, напротив, вовсе не настаиваю на том, что я когда-то говорил, – ведь я говорил это именно в тот момент времени, потому что так думал, но в другой момент я могу думать по-другому. Когда мне было двадцать пять лет, я был одновременно марксистом, фрейдистом, лаканистом, анархистом. Попытайся я все это объединить, меня бы разнесло. Так как же Вы хотите...

М.Р.: Подвести все это под один общий знаменатель?

Ф.Г.: Вот именно.

М.Р.: Но я всего лишь хотел сказать, что ваше теоретическое и политическое письмо несколько отличаются одно от другого.

Ф.Г.: Тем лучше! – вот что я могу Вам на это ответить.

М.Р.: Да, они различны, но теория тем не менее претендует нечто объяснять в политическом поведении, которое она не покрывает, а политическое поведение претендует опираться на теорию, которая вполне самостоятельна. Этот феномен также нельзя списать со счетов.

Картина даже более многообразна, чем представляется вначале.

У маркиза де Сада есть короткая и справедливая фраза: «Все хорошо при том условии, что оно является чрезмерным». Видимо, этот писатель понимал, что различие между разными формами чрезмерности не так велико, как кажется их носителям.

Ф.Г.: Повторите, кто это сказал?

М.Р.: Маркиз де Сад.

Ф.Р.: А мне послышалось Сартр, и я удивился, так как Сартр был как раз сторонником респонсабилизации, вменения ответственности.

М.Р.: Изменилось ли ваше отношение к французской литературе со времен «Анти-Эдипа»? В этой книге вы с Делезом валоризовали английскую литературу в противоположность французской. Между тем шизоаналитический тип письма, как мне представляется, неплохо представлен и во французской традиции. Взять хотя бы такие имена, как Мишо или Бекетт.

Ф.Г.: Но Бекетт не является французским писателем.

М.Р.: Он многое написал по-французски. Но есть еще Роб-Грийе, Рэймон Руссель и многие другие. Вообще машинная традиции во Франции идет от Сада через Русселя к Роб-Грийе.

Ф.Г.: Такое отношение к англо-американской литературе, к Джойсу, Лоури, Генри Миллеру было для нас своеобразным способом экспатриации.

М.Р.: А над чем Вы сейчас работаете?

Ф.Г.: Мы с Делезом собираемся выпустить новую книгу в сентябре-октябре этого года.

М.Р.: Очень интересно. И чему посвящена эта книга?

Ф.Г.: Она посвящена целому пучку проблем: философ-

ским концептам, научным функциям, эстетическим аффектам и перцептам. Ее общим названием будет «Что такое философия?».

М.Р.: Вы не писали совместных книг с Делезом со времени «Тысячи площадок»?

Ф.Г.: Да, хотя мы не прекращали работать все это время.

М.Р.: В одном из интервью Вы рассказываете историю своих отношений с Жилем Делезом. Вы предлагали ему работать целой командой, привлечь других ваших друзей. Однако Делез этому воспротивился. Вы были более ориентированны на групповую работу, чем он.

Ф.Г.: Да.

М.Р.: Ну, а если бы Делез уступил вашим настояниям, каков бы был, по-вашему, результат? Были ли бы написанные книги лучше?

Ф.Г.: По правде говоря, я так не думаю. Хотя желание привлечь к этому других людей было тогда совершенно искренним.

М.Р.: А чем Делез объяснил свое нежелание писать совместно с другими?

Ф.Г.: Делез, как и Фуко, любил повторять: «Мы – ницшеанцы», – а в его устах это означало, что ни о каких групповых феноменах не могло быть и речи.

М.Р.: Но вы с Делезом все-таки представляете собой маленькую группу.

Ф.Г.: Именно это Делез и написал в предисловии к моей первой книге «Психоанализ и трансверсальность»...

Париж, rue Saint-Sauveur, 24 июня 1991 г.
(Перевод с французского)

«ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ»

Беседа с Феликсом Гватари

Михаил Рыклин: Я прочитал вашу совместную в Делезом книгу «Что такое философия?»(1) с очень большим интересом. Помнишь, Фуко где-то назвал свою философию «кантианством без трансцендентального субъекта». Так вот, читая книгу, я не мог отделаться от впечатления, что присутствую при реставрации первоначальной философии, даже «вечной философии». Является ли это впечатление ложным? Например, разделение на концепты, аффекты и то, что делает возможной науку, наличествовало уже, если мне не изменяет память, у Канта. Вы сознательно прибегли к этому реставрационному жесту?

По сравнению с вашими предыдущими книгами эта в большей мере отсылает к традиции в более обычном смысле слова, чем в таких текстах, как «Платон и симулякр» Делеза и многие твои тексты. До этого Большая Философия рассматривалась вами как традиция, вытесняющая малую философии, малые философии, а теперь вы ищете возможность укоренить в ней собственное мышление.

Феликс Гватари: Что же ты хочешь, всякая великая философия представляет собой концептуальную конструкцию бытия. В желании реактуализировать некоторые концепты этой традиции нет никакого ценностного суждения, никакого приятия ее в целом.

М.Р.: Для меня ваша последняя книга – еще одно свидетельство значимости традиции со всей ее проблематикой трансцендентализма, которая предшествует любому ценностному суждению. Новая форма, которую ваша философия приняла в книге «Что такое философия?», представляется стоящей ближе к трансцендентализму, чем ваши предшествующие работы, особенно «Анти-Эдип».

Ф.Г.: Дело в том, что агенты высказывания являются имманентными, даже если сами они питаются иллюзией собственной трансцендентальности. Вопрос заключается в знании того, как они утверждают себя посредством концептов, перцептов и аффектов.

М.Р.: А план имманентности, который определяется в книге как образ мышления, несколько противоположный концептам, разве он не напоминает априорные условия мыслимости в трансцендентальной аналитике, те же пространство и время, по Канту? Разве здесь нет некого соответствия?

Ф.Г.: План имманентности привносит организацию в первоначальный хаос; этим его роль исчерпывается.

М.Р.: Вы довольно резко критикуете коммуникативные концепции философии. Я с удивлением отметил, что вы также более сурово, чем в прошлом, отзываетесь о постмодернизме в философии. Возможно, это случилось против вашей авторской воли, но «Анти-Эдип» очень сильно повлиял на постмодернизм, теоретики которого многое почерпнули из этой книги. Я имею в виду в том числе американских авторов. Для многих эта книга была своеобразным Евангелием, откровением новой веры.

Ваши выпады против коммуникативной концепции философии в каком-то смысле резонируют в такт старой традиции подобной критики, присущей трансцендентализму. Ведь неслучайно уже платоновские диалоги писались post factum, они приостанавливали речевые акты в том виде, в каком те действительно имели место в определенное время, и приобщали их к вечности.

Короче, у меня такое впечатление, что последняя ваша книга более классична, чем предыдущие. Ты согласен с этим?

Ф.Г.: Нет, я с этим не согласен. Мы продолжаем мыслить гетерогенез мысли, чего не делала трансцендентальная традиция. Во всех трех регистрах – философия, наука, искусство – имеют место творческие процессы совершенно разного качества.

М.Р.: А ваша оценка платонизма? Разве она не изменилась со времен «Платона и симулякра», где платонизм отвергается в пользу «малой философии»?

Что происходит с «событием», с «логикой поверхности», с попытками создать концептуальную альтернативу платонизму? Теперь эта демаркационная линия не столь заметна...

Ф.Г.: Тут ты не прав, совершенно не прав. Ты читаешь эту книгу не через те линзы. Концепт как раз определяется в ней как событие в стоическом смысле слова. Эта проблема стоит в самом центре. Концепт берется не как трансцендентальная идея; речь идет о событии, которое радикально ставит под вопрос классическую философию. Мы ясно высказываемся против универсалий, против платоновских эйдосов.

М.Р.: То есть, по-твоему, в книге «Что такое философия?» не остается ничего от старого трансцендентализма? Или что-то все-таки остается?

Ф.Г.: Остаются частичные субъективации, концептуальные персонажи, частичные наблюдатели.

М.Р.: Я вовсе не хочу сказать, что вы отказываетесь от прежнего понимания события; просто вы подключаете к нему новые неожиданные фигуры, того же Платона.

Ф.Г.: У нас в книге открытым текстом написано, что философия может конструироваться только в противовес универсалиям.

М.Р.: Проблема здесь в том, что значительная часть философов-трансценденталистов также боролась против универсалий. Априоризм был задуман как критика универсалий, в этом идея трансцендентальной эстетики. Стоики в этом отнюдь не были одиноки.

Я не вижу ничего предосудительного в том, что в этой книге вы более позитивно соотносите ваше творчество с традицией; я ограничиваюсь лишь этой констатацией без оценки.

Ф.Г.: В этой книге речь не идет о том, чтобы вступать в агонистические, соревновательные отношения с тради-

ционными понятиями, а о том, чтобы поставить проблему геофилософии, которая включила бы в себя всю философию и предфилософию, называемую мудростью.

М.Р.: Но в книге вы резко разводите фигуры философа и мудреца, как если бы они не имели между собой ничего общего. Вы связываете философию напрямую с филиа, дружбой, с обществом равных, с полисом. А мудрец остается, как и у Гегеля, где-то на Востоке, где дух еще не проснулся.

Я уверен, что Жаку Деррида книга «Что такое философия?» понравится куда больше, чем «Анти-Эдип». Многие философские понятия одновременно приостанавливаются и сохраняются, а это деконструктивный в своей основе жест.

Ф.Г.: Тебе самому она что, не понравилась?

М.Р.: Напротив того, книга мне очень понравилась. Я просто хочу прояснить некоторые вещи для себя самого, а это не имеет ничего общего с недовольством.

Ф.Г.: Такое впечатление, что ты усматриваешь в ней некое отступление, откат назад по отношению к тому, что мы делали в прошлом.

М.Р.: Извини, но слово «отступление» здесь не звучало. Речь шла просто о некоторой модификации предыдущей концепции в направлении большего классицизма.

Ф.Г.: На мой взгляд, имело место нечто прямо противоположное. Мы берем традицию как часть постоянного создания новых понятий; это вовсе не следование понятиям вроде той же природы, которые врастают в трансцендентальные понятия, платоновские сущности и прочее. На основе великой философии мы строим философскую картографию, но это не значит, что мы берем эти понятия в духе традиции, в этом-то и все дело.

Париж, rue Saint-Sauverur, 3 марта 1992 г
(Перевод с французского)

Беседа с Жаном Бодрийяром

Михаил Рыклин: Для иностранца, который приезжает во Францию, такие имена, как твое, Деррида, Делез, очень известны, и ему кажется, что эти философы занимают кафедры, что они чуть ли не члены Академии. Но здесь, на месте, оказывается, что они известны прежде всего в других странах, куда их охотно приглашают.

Жан Бодрийяр: Ты знаешь, у некоторых это доходило до того, что они считали, что я имею кафедру в Коллеж де Франс.

М.Р.: Потому что, ты знаешь, в Америке знаменитости очень хорошо оплачиваются.

Ж.А.: При всем том, едва ли стоит так уж оплакивать это обстоятельство...

М.Р.: Да, всякая медаль имеет две стороны.

Ж.А.: Мне, например, всегда нравилось быть маргинальным, это позволяло сохранять свободу.

М.Р.: Я могу задать тебе несколько вопросов, ты не возражаешь? Недавно я прочитал...

Ж.А.: Может, хочешь что-нибудь выпить?

М.Р.: Лучше немного попозже. Я заметил, что в статье «Истерия тысячелетия» ты употребляешь много слов, которые начинаются с «транс»...

Ж.А.: Не истерия, а «истерезия» (1)...

М.Р.: ... Там у тебя есть трансидеология, трансполитика. Ты употребляешь эти слова, чтобы обозначить нынешнее состояние, за пределами истории, рынка и модернизма. Как, по-твоему, соотносятся два способа упразднения истории, выхода из нее – западный и советский? Ведь все эти советские дела сталинских времен, это тоже был спо-

соб устранить принцип реальности, историю. Здравому смыслу было нанесено тогда полное поражение. Так что перед нами сейчас не вступление в историю народов, которые жаждут туда войти, а столкновение двух достаточно гиперреальных и трансисторических систем. Что ты об этом думаешь?

Ж.А.: Да, есть два способа выйти из истории. Первый – это бюрократическое замораживание, которое полностью ирреализует мир, создает фантастические артефакты. Во-вторых, это конец истории, застывание исторической констелляции, стазис страсти к истории, ее совершенное разбавление потреблением.

Потребление даже, возможно, не самое главное. Скорее растворение в безразличии, недифференцированности самих ставок. А вообще с этим предлогом «транс» нужно быть начеку, это ведь не понятие, а то, что находится за пределами чего-то. Сегодня я не стал бы с его помощью говорить о конце истории, социального, политики. Сейчас мне представляется, что трансполитика – такое состояние вещей, когда ничто не может кончиться, когда история не заканчивается. К 2000 году, а он уже не за горами, истории не удается закончиться, возможно, и век не закончится; возможно, мы присутствуем при конце смерти, конце аутентичной работы траура. Возможно, мы вступаем в зону, где все становится обратимым, где можно повернуть назад; там, в этой зоне, больше нет политики, больше нет политического суждения; мы сталкиваемся в ней с чем-то, что уже мертво и чему в то же время никак не удается умереть. Вот это неопределимое состояние я называю трансполитикой. Мы много обсуждали этот термин с Полем Вирилио, который тоже им пользовался. Вначале он был связан для меня с довольно агрессивным выходом за пределы политического измерения, речь шла о трансмутации, немного в стиле «По ту сторону добра и зла» Ницше, где говорится о запредельном в политике. Так что в конце концов все-таки удается избежать смерти, но избегают ее не через избыток, а через недостаток. Фактически, оказы-

ваются в пределах политики, в пределах добра и зла, в рамках ретрогрессии, которая ведет нас, но никто не может сказать куда. Во всяком случае это состояние вещей не связано с появлением нового пространства истории, политики, свободы, с расцветом демократии. Происходящее, казалось бы, ясно – конец империи. Но это даже не совсем конец империи, это – метаморфоза империи, ее диссеминация на микроуровне, наследующая все пороки империи. Вот это и есть трансполитика. Начиная с этого момента политическая сцена уже не существует, мы пребываем в состоянии тотальной дисперсии. Если угодно, молекулярная революция имела место, но сейчас уступила место другому типу развития.

М.Р.: Вирусному?

Ж.А.: Да, уступила место революции вирусного типа. Сейчас мы в ситуации имперского вируса, а не бюрократического насилия. Я как раз прочитал во вчерашней газете статью о том, как русская армия распродает свое вооружение. Это событие мирового значения, ведь оно ведет к диссеминации, распылению вооружения. Высококлассное оружие расползается по всему миру. Это и есть вирусный тип развития. Армия уже не фронтальна, не агрессивна, а именно вирусна. Произошла настоящая мутация.

М.Р.: И поэтому ты думаешь, что победа так называемых демократических ценностей является ложной вдвойне. Во-первых, потому что эти ценности уже не имеют хождения в странах, которые их проповедуют, а связаны там «с нулевой степенью гражданской энергии». Во-вторых, я вполне согласен и с тем, что ты пишешь о нынешнем Папе, благословляющем различные виды раскаяния, Папе-путешественнике, настоящем постмодернистском Папе.

Ж.А.: Да, он действительно постмодернистский. Нужно сказать, что все это совершенно не связано с триумфом демократических ценностей; речь, конечно, не идет о свободе – нельзя ставить вопрос в этих терминах, – даже не об освобождении. Речь скорее всего идет о либерализации, а либерализация – это нечто совсем другое, нежели

свобода. Это как раз распространение системы цепей, циклов коммуникаций и тому подобных явлений вирусного типа, которые обнаруживаются в неоиндивидуализме, о котором сейчас столько говорят. Эти цепи и циклы будут обмениваемы между собой, в этом и будет состоять либерализация. Таким образом, мы попадаем в систему либерализации диктаторского типа, применительно к ней можно даже говорить о терроризме. Нам все время твердят о преимуществе демократических ценностей над ценностями интегризма, но сама либеральная система, сам новый мировой порядок профессионалов, которые утверждают его от имени либерализма, – система террористическая.

М.Р.: И какой, по-твоему, новый вид прозрачности возникает в результате обоюдного вирусного заражения в прошлом враждебных блоков? Оба они, кажется, продолжают верить, но уже не в конвергенцию. Они заявляют о своей вере именно в прозрачность, потому что по сути гласность – это прозрачность, хотя ее переводят на английский как открытость, что не совсем верно. Какой новый тип прозрачности может возникнуть в результате этих новых процессов?

Ж.А.: С этим словом надо быть осторожным. Термин прозрачность употребляется, когда речь идет о либерализации, но, с другой стороны, со стороны диссеминации, под воздействием вирусов эти вещи, я думаю, понемногу утратили свою первоначальную связность, в том числе экономическую; поэтому они и могут распространяться до бесконечности. В действительности мы имеем дело с двумя типами вирусов, каждый из которых в принципе может нанести поражение другому. Но я не думаю, что весь мир готов принять навязываемую ему либерализацию. Дезертирство или самороспуск огромных партий Восточной Европы может в каком-то смысле оказаться просто стратегической уловкой, антистратегической стратегией. Но тут есть и другие силы, например ислам, который противится либерализации, или японская модель. Япония составляет для западных ценностей абсолютную проблему.

Во-первых, она не видит себя как всеобщая модель, японцам наплевать на мировые ценности, связанные с правами человека. Японцы немного играют в эту игру, она составляет часть их стратегии в области status quo на мировом уровне, но по сути им на нее наплевать. То есть есть вещи, которые совершенно несводимы к прозрачности, распространяющейся по вирусному типу; я бы даже сказал: к счастью, они еще есть.

М.Р.: А почему ты видишь в Мартине Хайдеггере пример того, что ты называешь «некроспективной меланхолией»? Ты считаешь его даже привилегированным случаем такой меланхолии.

Ж.А.: В истории с Хайдеггером я не имею в виду самого Хайдеггера. Вопрос не в нем, а в тех, кто участвовал в этой истории (2) и высказывался на этот счет как за него, так и против. Даже Деррида вступил в эту полемику и другие. По моему мнению, они реактивировали идею, что нужно обелять, отмывать первоначальную историю, что нужно поставить счетчик на нулевую отметку, вернуть что-то на свое место. Со всем этим было связано жуткое опьянение. Неразрешимая проблема ответственности, поставленная применительно к Хайдеггеру, является именно неразрешимой, в нынешних условиях ее нельзя продолжать ставить, не стоит труда. В противном случае не обойтись без раскаяния...

М.Р.: ...Но все-таки эта проблема возникает постоянно, например в бывшей Восточной Германии. Я имею в виду ответственность лиц, которые сотрудничали со службой безопасности, доносили на своих коллег. Я менее всего хочу делать их вину тотальной. Видно, какие-то вещи были независимы от их воли, но дело доходило до такого свинства...

Ж.А.: Согласен, но, если встать на эту позицию, возникает вопрос о том, возможно ли учредить некий Трибунал истории. Что ты будешь делать? Судить и осуждать этих людей?..

М.Р.: Дело не в их осуждении. Я просто хочу сказать, что прощение не должно превращаться в сообщничество. Си-

стемы «реального социализма» воспитали людей без угрызений совести, в каком-то смысле невинных в отношении добра и зла, так что, даже если они делали вещи крайне низкие, они, как правило, не испытывают стыда, не чувствуют ответственности. Я не призываю к сведению счетов, но, разом прощая все содеянное, нас рискуют превратить в сообщников.

Ж.А.: В этом у нас нет разногласий, я не являюсь сторонником прощения. Простить нельзя потому, что нет такой вещи, как прощение.

Если взять французскую политику последнего времени, то снятие с себя, отрицание ответственности на всех уровнях бросается в глаза. Постоянно разражаются скандалы, но никто никогда не несет ответственности. Что ты будешь с этим делать?

Все современные виды дискурса, ориентированные на вменение ответственности, по-настоящему, то есть в терминах реального протекания процесса, безответственны. И это куда более общая проблема, чем Штази (3). Я говорю это не для красного словца, проблема действительно более общая. Когда сейчас говорят о таких вещах, как Освенцим, концлагеря, не надо забывать, что эти проблемы нельзя ставить в терминах, в каких о них говорили в 40-е и 50-е годы. Мир с тех пор очень изменился, вот все, на чем я настаиваю. Каким инструментарием располагаем мы для того, чтобы судить кого-то, в том числе и самих себя? Что позволит нам выносить суждение? На эти вопросы нет ответа. Я всего лишь хотел поставить вопрос. Потому что многие не перестают биться с неразрешимыми проблемами...

Все это не мешает мне возмущаться и приходить в гнев по поводу того, что сейчас происходит, даже такого, на что другие никак не реагируют. Тут все возмущены проделками Штази и кое-чем еще, а то, что происходит сейчас в Алжире, – все прекраснейшим образом обеляют это!

М.Р.: Ты сам пишешь, что ?слам стал новым принципом Зла, заменившим собой Советы. Как только восточный блок дезертировал, образовалась лакуна, недостаток

принципа Зла и Друговости, а вместе с этим необходимость найти ему какую-нибудь замену. Не это ли причина попустительства алжирским военным? Ведь совершаемые ими брутальности направлены против нового Другого, ислама, и поэтому, хотя ты и не любишь этого слова, заранее прощены. Оправдано любое насилие против того, что в коллективном воображаемом является воплощением Зла.

Ж.А.: Да, но учти, что пример ислама представляет собой тест, проверку в мировом масштабе этой реакции (на Другого) и этой демократии. В действительности сама она также является принципом Зла, она упрекает интегризм в том, что он порождает, поощряет Зло, причиняет смерть и т.д., но и она поступает так же. Миттеран прямо заявил во время иракских событий, что коммунизм – это абсолютное Зло. Так вот, тогда какое различие...

М.Р.: Саддам Хусейн сейчас – еще большее зло...

Ж.А.: ...между одним и другим, по-моему, никакого различия. Во всяком случае нет никакого морального превосходства демократий над их Другим.

М.Р.: Конечно, речь идет лишь о том, чтобы сделать что-то внешним, превратить это что-то в абсолютно Другого. Хороший он или плохой, в конечном итоге второстепенно. Главное, Другой потерян, и его нужно восстановить любой ценой. Тут не обойтись без крупных инвестиций.

А Хусейн, он протянул руку, руку дружбы, ибо он фактически заявил: «Смотрите, я и есть то Зло, которого вам так не хватает». Он стал честно играть эту роль, когда Горбачев притворялся либералом, по крайней мере провозглашал себя таковым, хотя тайно помощь иракскому режиму, как оказывается, осуществлялась... В этой ситуации Саддам сыграл свою роль просто гениально: вторгся в Кувейт, напал на курдов, вел себя как слон в посудной лавке.

Еще один вопрос. Почему ты полагаешь, что власть западного типа более прозрачна, чем другие? Вместе с тем ты утверждаешь, что и она также испарилась, стала вирусной, что делает борьбу и конфликт в старом смысле невозможными. Однако в других местах текста ты говоришь о

ее особой прозрачности. Во всяком случае сама она проповедует прозрачность.

Ж.А.: Да, только проповедует. Так что здесь, в отношении этого дискурса прозрачности, связанного с информатикой и системами массовой коммуникации, нужно быть крайне осторожным. Речь идет об идеологии прозрачности, это – тема политического дискурса. Даже если она реальна, она все равно является виртуальной, потенциальной, а вовсе не прозрачностью самого реального. Система ставит на виртуальное для того, чтобы описать мир в качестве идеальной модели. Я не хочу сказать, что прозрачность присуща этой системе как ее качество, но лишь то, что дискурс прозрачности организован как дискурс прав человека и входит в арсенал либеральных ценностей. В каком-то смысле прозрачность – это ловушка, в которую попадают сами эти системы, ибо они отчаянно стараются стать прозрачными для себя самих. Ибо говорится, что чем более система прозрачна для самой себя, тем более она операциональна. Хотя полное операциональности достичь не удается.

М.Р.: Например, финансы окружены здесь множеством тайн, очень непрозрачны. На помощь приходят ЭВМ, которые только помогают скрывать, делая прозрачным; с ними связана новая форма непроницаемости, как бы открытая для всех.

Ж.А.: Хуже того, раньше, если ты натыкался на запреты, секреты и т.д., сохранялась надежда, что можно достичь ясности, демистифицировать скрытое. Тогда как теперь в экономической, а также политической области с ее мафиями имеют место вещи принципиально неверифицируемые, уклоняющиеся от самой проверки на истинность. Мы сталкиваемся с тотальным уклонением от иска, и то, что называется в экономике спекуляцией, – это попытка вывести процесс обмена из сферы возможной верификации: все воспроизводится, вводится в память ЭВМ, которая сама по себе неконтролируема, подвержена заражению вирусами. Речь идет о стратегической дезориентации, лишаю-

щей нас возможности знать. В нынешней трансситуации у нас нет средства познать. Так что, конечно, прозрачность – это ловушка.

М.Р.: В связи с прозрачностью ты говоришь также о диссеминации, распространении Зла. Зло использует прозрачность, чтобы стать прозрачностью самих вещей, оно растекается, переходит в жидкое состояние. Зло проступает сквозь поверхность вещей, будучи из-за своей текучести неухватываемым. Другими словами, Зло утратило трансцендентность, стало полностью имманентным и уже не может быть отодвинутым, удержанным на расстоянии. Оно сосредотачивается на поверхности, утратив своего Другого, превращавшего его во внешнее.

Ж.А.: Отчасти это игра слов, но есть различие между прозрачностью (transparence) и проступанием (transpiration). В случае проступания за ним есть что-то, что проступает сквозь него, прозрачность же – это то, за чем уже ничего не стоит, за чем ничто не обнаруживаемо, ибо ничего просто нет. Стратегия системы состоит в том, чтобы поглотить собственную субстанцию. Где после этого ее искать? С точки зрения какого закона ее критиковать? Как конституироваться Другому по отношению к системе, которая уже не является другим чего бы то ни было, но лишь самой собой, равной самой себе? Даже если ты ее не принимаешь, ты не можешь конституироваться в Другого. Это действительно проблема, которой мы теперь живем. Откуда вопрос: да стоит ли вообще вмешиваться, публикуя свои тексты в газетах? Нужно ли при нынешнем стечении обстоятельств вообще говорить? Я на время сказал себе: хватит, довольно! Ибо уже невозможно бросить вызов чему бы то ни было, поместить себя вовне, вступиться за что-то. Эта система, если угодно, так макиавелична, диаболична...

М.Р.: То есть больше нет перебежчиков, как раньше, людей, с которыми Запад связывал либеральные ценности. У нас их называли диссидентами. Вместе с тем здесь были свои коммунисты, которые во всех случаях занимали просоветскую позицию почти автоматически, независимо от

обстоятельств. По краям этих двух систем имелись в прошлом фигуры тождества, абсолютного узнавания. Сейчас ситуация существенно усложнилась, такие фигуры практически исчезли.

В ход сейчас идут другие хитрости. У древних славян был прием имитации отступления: они погружались в реку и сидели там с трубками во рту до тех пор, пока враг не начинал праздновать победу. Тогда они выскакивали из реки и нападали. Мне кажется, Горбачев прекрасно провел эту имитацию отпгупления и даже исчезновения. Он применил опасный прием: с ним связана миниатюризация Другого, огромное распыление оружия, окончательная бессубъектность новых политических стратегий.

Ж.А.: По твоему, Горбачев ориентировался на какую-то объективную стратегию, новый вариант победы коммунизма? Это, во всяком случае, утверждает Зиновьев, для которого Горбачев хуже Сталина; он считает, что в своей вирусной фазе, в фазе диссеминации коммунизм по сути дела (смеется)... выходит победителем.

М.Р.: Думаю, дело здесь не столько в Горбачеве, сколько в том, что советскую систему он уже унаследовал в состоянии распада, хотя внешний мир еще считал, что она стабильна, прочна. Но ресурсы власти и просто ресурсы были тогда уже близки к истощению. Будь Россия еще богаче, карнавал продлился бы; но эта система крайне расточительна, нуждается в огромном количестве природных, человеческих и других ресурсов, даже такая богатейшая страна в конце концов не выдерживает этой гонки, этого индустриального потлатча, каким был большевизм. Горбачев сделал все для того, чтобы замедлить и смягчить крах этой системы, но на каждом витке этой операции спасения становилось все более явным, что его терапия ведет к летальному исходу, а другой терапии никто предложить не мог. «Злую волю» Горбачева преувеличивают у нас, а его «добрую волю» – здесь. Стоило системе изменить режим функционирования, и он сошел со сцены как политическая фигура. Настолько он был связан с системой.

Ж.А.: Сейчас он совершенно растерян, то, что он пишет в «Либерасьон», настолько банально...

М.Р.: Что ты имеешь в виду, когда пишешь, что коммунизм – это «опыт худшего»?

Ж.А.: Тут я немного соблазнился: не столько идеей Зиновьева, сколько тем, что коммунизм остается великим событием мирового значения, что в конечном счете коммунизм, при всей своей отсталости, бюрократизме, экономическом упадке, тем не менее, обгоняет Запад, остается более продвинутой моделью сравнительно с западными.

М.Р.: Приведи доказательства!

Ж.А.: Главное доказательство в том, что из всех великих империй (или как там еще их называют) только ему удался этот великий исторический акт самороспуска, саморастворения. А это, как ни говори, просто великолепно! И пусть Горбачев и другие не являются протагонистами этой драмы, пусть у нее вообще нет протагонистов, но тем не менее случилось необыкновенное, коммунизм в самом своем исчезновении преподнес...

М.Р.: Но что-то подобное происходило и с другими номадическими империями, такими как империя Чингиз Хана и Тамерлана. Они появились, молниеносно завоевали полмира, а потом исчезли почти бесследно. Сталинская империя – третья в этом роде. Скорость, с которой она была создана, огромна, но такие тела скорости и исчезают очень быстро. Это был внутренний номадический захват унаследованной городской культуры с практически полным истреблением ее носителей. Она, конечно, не растворится в туманном либерализме западного образца, но полураспад может оказаться ее стационарным состоянием. При этом она может симулировать любые западные означающие, бороться с ними путем интериоризации.

Ж.А.: Но если она остается таковой, разве Запад сможет ее переварить? Конечно, нет.

М.Р.: Мне кажется, ты совершенно прав, когда пишешь об обоюдном заражении вирусами. С помощью капиллярных сосудов империя проникнет в западные общества, но

и Запад, со своей стороны, проникнет внутрь империи. В результате в самих западных обществах могут отчасти возродиться некоторые из ушедших в прошлое ценностей, которые – с меньшим, правда, успехом – пытаются возродить также «тетчеризм» и «рейганизм». С другой стороны, на периферии империи, точнее, того, что от нее осталось, возникнут дисциплинарные пространства, первоначально затопляемые морем неправовых практик. Здесь опять же исключительно важно то, что происходит в Германии: восточным немцам жизненно необходимо «привить» комплекс вины, без которого они не могут быть интегрированы в экономику и культуру Западной Германии. С другой стороны, и первые не остаются в долгу и тянут соотечественников в сторону недавнего прошлого, фашистского и хоннекеровского.

Ты пишешь о встрече между западными обществами с максимальной внешней мобильностью, но окаменевшими изнутри, и обществами Восточной Европы, окаменившими снаружи, но в сердцевине своей «теплыми и отнюдь не инертными». Что ты здесь имеешь в виду?

Ж.А.: Возьми еще льда.

М.Р.: Да, спасибо.

Ж.А.: Если угодно, Запад представляет собой систему с быстрым метаболизмом, где все циркулирует, но на самом деле в ней заключена фундаментальная инерция, масса здесь остается чем-то инертным, неподвижным, ее безразличие по мере того, как эта циркуляция убыстряется, даже возрастает, она тяжелеет, ею овладевает тяжесть. В то же время – хотя здесь я плохой судья, это не более как гипотеза – есть общества, которые представляются неподвижными, тоталитарными, в которых власть воплощает в себе эффект массы, она инертна, массивна, а работающее в качестве противовеса власти скрытое гражданское общество находится в состоянии внутренней подвижности, обладает жизненной силой, основой чего в данном случае служит тотальная шизоидность, полная расщепленность. На первый взгляд кажется, что такое общество поражено не-

подвижностью, в то время как мы верим в нашу собственную прозрачность, операциональность. На самом деле ни то, ни другое неверно. У нас часть общества стремится к прозрачности экономического и политического рынка, но у нас есть и масса, которая вовсе не прозрачна, масса, которую пытаются сделать прозрачной с помощью зондажей, опросов общественного мнения, но она непрозрачна.

М.Р.: Но благодаря этому она, по крайней мере, является контролируемой, в то время как...

Ж.А.: Нет, это не так.

М.Р.: ... Она приходит к урнам и делает «правильный выбор». Эти зондажи все-таки делают ее предсказуемой...

Ж.А.: Но это не более как «гримировка трупа».

Делают вид, что все движется, производит эффекты, но вся эта система зондажей становится прямо-таки ужасной. Результатом этого, как н? говори, является феномен Лепена (4), социологически он является производным от непрозрачности, несводимости массы, которая по инерции восстает против ложной мобилизации, против эксцессов модернизации, которые не имеют для нее никакого смысла. Так вот, Лепен, со своей непроницаемостью, с тупым отказом от прозрачности, является брутальным возражением против этой системы. В политическом плане о нем можно думать что угодно, можно его отвергать идеологически, но нужно понять, что это такое, а это именно такая борьба.

(чокается) За прозрачность!

М.Р.: Я бы хотел задать тебе несколько вопросов, относящихся к искусству. Как у тебя со временем?

Ж.А.: В полдень за мной должны зайти, до этого мне надо сделать еще одну вещь. Но немного времени еще есть.

М.Р.: Я хотел спросить тебя по поводу Энди Уорхола и вообще той ситуации в искусстве, когда тело художника становится чем-то более значительным, чем произведение искусства. Кроме Уорхола можно назвать и других.

Это и есть прозрачность в искусстве, когда художник не делится на самого себя и произведение, в этом весь пер-

форманс, боди-арт. Чем, в частности, определяется твое отношение к симуляционистам, хотя бы к Джеффу Кунсу?

Ж.А.: Ну, что до Кунса, то втайне он продолжает лицемерно пользоваться эстетическими принципами. Он намеренно выбирает порнографические предметы, китч или что-то еще в этом духе, и он их эстетизует, использует их эстетически совершенно лицемерно. Впрочем, здесь он не один, есть и другие. С помощью этого сырьевого материала он воссоздает искусство, даже если при этом он делает из него рекламу. Уорхол же, напротив, превращает любой эстетический принцип в чистый образ, в чистый объект, в безразличную визуальную объективность. Уорхол сводит эстетический принцип к нулю, поэтому он представляется мне куда более интересным. Другие думают, что делают то же самое, что и он, хотя на самом деле они делают нечто противоположное: восстанавливают искусство на основе предметов, которые художественными не являются. Уорхол берет то, что по сути уже эстетизовано, – ведь вся повседневность эстетизована – и возвращает его к голой симуляции; мне это представляется высшим. По сравнению с ним люди, вроде Кунса и симуляционистов, менее значимы. Они обращаются к компьютерным изображениям, увеличенным под микроскопом, снимкам внутренностей, то есть к голым образам, доставляемым научной практикой, и с их помощью воссоздают изображения, разрисовывают их, восстанавливают искусство. Так или иначе они вводят эти изображения в сферу эстетического, вновь создают эстетический консенсус. А Уорхол, как ни крути, делал нечто совсем иное. Я провожу здесь очень четкий водораздел. Исчезновение эстетического принципа претерпевают все без исключения, и ничего не могут с этим поделать; независимо от их воли, они находятся по ту или по эту сторону эстетического. Но только Уорхол перешел к действию, встав на точку зрения безразличия, радикальной индифферентности по отношению к эстетическому принципу. С этим была связана целая уорхоловская комедия, настоящий экзибиционизм, но меня

это не интересует, это не столь важно, менее важно, чем лицемерная эстетизация мира другими.

М.Р.: Ты имеешь в виду эстетизацию самого рыночного механизма? Ведь Кунс работает с искусством с точки зрения меновой стоимости, в этом его фокус, и не только его, но и других.

Ж.А.: Кунс напускает на себя цинизм, но никакого цинизма в нем нет, он патетичен, трогателен и чуть-чуть глуп... Ты, кстати, слышал грандиозную новость: он разводится с Чиччолиной.

М.Р.: Первый раз слышу. Недавно я видел их обоих по французскому телевидению, они устроили очень любопытное шоу. Пригласили на это представление – диспут на тему «Эротизм, сексуальность, семья» или что-то в этом роде – множество полуголых девиц довольно блядского вида и рассадили их среди буржуазной публики в вечерних туалетах. Она и он долго рассуждали о культуре тела, эротизме. Как перформанс это было интересно, соединение несоединимого.

Ж.А.: Где, ты говоришь, это было?

М.Р.: Кажется, по третьей программе, это мероприятие было заявлено как диспут, но им было на это совершенно начхать. Они добились в тот вечер небанальной визуализации за счет сочетания девиц и чопорных дам, которые не знали, как себя вести в такой компании, что говорить.

Ж.Б.: Не отрицаю, это может быть довольно забавно.

М.Р.: По мне, это было совсем неплохо.

А что ты думаешь о Синди Шерман, Шерри Левин, Барбаре Крюгер и других художницах, которые, кстати, часто на тебя ссылаются?

Ж.А.: Может, и ссылаются, но это не помешало им устроить в Нью-Йорке выставку под названием «Анти-Бодрийяр», а это кое-какой индикатор...

М.Р.: Будем считать это высшим доказательством любви.

Ж.А.: Да, конечно. Но из них я знал прежде всего Барбару Крюгер, о которой написал текст, немного Синди Шерман, а других вообще не знаю. Что о них сказать? Это не

совсем моя сфера. Но, по-правде, я не вижу в этом чего-то очень оригинального, они остаются на уровне семиоактивизма (semiomilitantes) (5).

М.Р.: А ты знаешь Ричарда Принса?

Ж.А.: Кажется, слышал.

М.Р.: Он работает на фотографическом материале, берет рекламные снимки из журналов, сильно увеличивает какие-то части и экспонирует их серийно.

Ж.А.: Что-то из этого я видел, но, ты знаешь, здесь я не особый специалист.

М.Р.: А каковы твои предпочтения в области фотографии?

Ж.А.: Я вхожу в нее, как в первобытный мир.

М.Р.: Ты, помнится, выставлял свои собственные фотографии. В галерее Мишеля Делорма?

Ж.А.: Да, это было четыре года назад. Я не пользуюсь фотографией как искусством, не являюсь профессиональным фотографом...

М.Р.: [указывая на стену, где висят фотографии Бодрийяра]: Но ты делаешь хорошие работы.

Ж.А.: Это мне нравится, я нахожу огромное удовольствие в фотографировании. В нем иногда я даже лучше могу себя выразить, чем в письме. Но это такая область, над которой я не особенно задумываюсь...

М.Р.: Кого ты предпочитаешь из фотографов прошлого?

Ж.А.: Я не очень хорошо знаю историю фотографии. Конечно, кое-кого я знаю, но эти фотографы известны всем. Мои знания недостаточны для того, чтобы проводить различия. Что до предпочтений... Есть один фотограф, с которым я работаю довольно давно, я сделал книгу вместе с Робертом Франком...

М.Р.: Это французский фотограф?

Ж.А.: Американский. Был еще один фотограф, с которым я подготовил книгу, посвященную немцам, альбом о Германии. Последнее время я работаю с Ричардом Оберном (Auburn) над альбомом о Берлине 1989 года, он поехал тогда фотографировать [падение Берлинской стены. – *М.Р.*]. Я восхищаюсь Оберном, это классный парень, очень сильный фотограф.

М.Р.: А как ты относишься к Мапплторпу?

Ж.А.: Видел кое-какие из его работ. Но, вообще, я не обладаю фотографической культурой, так, кое-что видел, нравилось. Вообще, иногда хожу по галереям, а их так много, что надоедает, возникает аллергия. В основном то, что они выставляют, – очень профессионально, технически выдержано, но оставляет совершенно равнодушным. От этого тошнит. Они знают решительно все, эстетически подготовлены, работают на лучшей технике, но меня это не интересует. Я практикую фотографию как законченный любитель.

М.Р.: Что ты думаешь о Диане Арбус?

Ж.А.: Это меня задевает. Но я не могу сказать, какие вещи более оригинальны, а какие менее. Для этого у меня нет ни времени, ни сил.

М.Р.: А твои собственные тексты, ты работаешь на компьютере или пишешь от руки?

Ж.А.: Я печатаю на машинке.

Ж.А.: Вирилио меня удивил, когда сказал, что он пишет исключительно ручкой, не прибегая даже к пишущей машинке. Он ожидает, когда появится специальный компьютер, который позволит ему писать прямо на дисплее. Такие компьютеры уже есть, но они, по его словам, слишком дорогие и несовершенные. Он ждет, пока их усовершенствуют.

Ж.А.: Да, Поль, он славный... Когда я путешествую, я пишу в записных книжках от руки. Но потом я перепечатываю на машинке.

М.Р.: Насколько мне известно, сейчас большинство интеллектуалов работают на компьютерах. Почему ты составляешь исключение?

Ж.А.: Я совершенно не способен им пользоваться, возможно, здесь есть какое-то иррациональное сопротивление. Печатаю я не особенно хорошо, хотя и не плохо. Я использую это тактически: время, которое требуется для того, чтобы напечатать текст, позволяет мне занять некоторую дистанцию, установить ритм письма. Ведь я работаю без предварительных записей, карточек и прочего.

М.Р.: А когда тебе надо что-то процитировать?

Ж.А.: Это бывает не так часто. Обычно я беру цитаты из записных книжек. Там есть частичные теоретические объекты, и когда я начинаю писать, все это идет в дело. Я не рекомендую этот метод никому, это вообще не метод, но я обхожусь без карточек. А сопротивление компьютеру у меня церебральное.

М.Р.: Это значит, что ты заинтересован в замедлении...

Ж.А.: Я далек от обожествления письма, но акт письма у меня не ассоциируется ни с каким экраном, сколько бы ни говорили, что экран – это та же страница. Для меня экран связан с изображением, это не текст, а образ; поэтому я не могу работать с изображением на экране. Это, знаешь ли, необратимо. Куча друзей советовали мне обзавестись компьютером и все напрасно. Это не идеологический рецепт. Отказ работать на компьютере в моем случае не идеологический. Просто то, как я пишу, сводит на нет преимущества компьютера, возможность править, переставлять, хранить. Мой тип письма в этом не нуждается. Я люблю вносить исправления от руки, мне это нравится, и я не хочу передоверять это компьютеру...

М.Р.: Зачем лишать себя удовольствия?

Ж.А.: ... Это было бы идиотизмом.

М.Р.: Компьютер дает преимущества, например, из трех статей можно сделать десяток, и это несколько деморализует...

Ж.А. (смеется): Иногда работающие на компьютере попадают в ситуацию неопределенности, когда они никак не могут завершить свой текст. Он становится незаканчиваемым, изменения вносятся без конца, и этот перфекционизм неотделим от работы на ?омпьютера. Это приводит в отчаяние. У них развивается страх перед письмом; они передоверяют его компьютеру, что только усугубляет ситуацию.

М.Р.: А эту штуку черного цвета ты сам сделал?

Ж.А.: Да.

М.Р.: Так ты и скульптурой занимался?

Ж.А.: Не будем преувеличивать, это пустяки.

М.Р.: Можно тебя сфотографировать?

Ж.А.: Конечно.

М.Р.: Последнее, о чем я хотел тебя спросить, возвращаясь к нашим баранам, это по поводу философии. Каковы твои предпочтения в современной философии? В конце 70-х годов тебя ассоциировали с «новыми философами», формально ты не был в их числе, но на тебя ссылались в этом контексте...

Ж.А.: Все это совершенно неверно, я ничего общего не имею с «новыми философами»...

М.Р.: Но они считали тебя своим...

Ж.А.: ... Когда в 1977 году появились Бернар-Анри Леви и другие, я совершенно не был с ними согласен. Я принадлежу скорее к поколению Лиотара, Деррида, а к «новым философам» не имею никакого отношения. Но существуют клише, которые возникают просто так...

М.Р.: У немцев есть такое выражение «Wahlverwandtschaft», избирательное сродство. Ты ощущаешь избирательное сродство с кем-либо из современных философов?

Ж.А.: Ну, прежде всего, я чувствую сродство с Роланом Бартом, выраженное избирательное сродство у меня именно с ним. Что до взаимопонимания, то наибольшее взаимопонимание у меня из современников с Полем Вирилио и Клеманом Россе...

М.Р.: Кем?

Ж.А.: ... Клеманом Россе, которого ты, вероятно, не знаешь, это – маргинальная фигура, он не особенно известен, он пишет о таких вещах, как странные объекты, принцип жестокости. Мне нравится, что он делает. И потом Лиотар, мы долгое время были с ним близки, сейчас же немного отдалились. Напротив, я не ощущую никакой близости с Деррида. А Делез мне очень нравится.

М.Р.: А как ты относишься к таким философам, как Жан-Люк Нанси?

Ж.А.: Для меня они слишком философы, куда больше начитаны?, чем я сам. Я ведь не являюсь в строгом смысле философом...

М.Р.: Но, когда читаешь твои тексты, не покидает ощущение большой философской культуры, которая за ними стоит. Этого нельзя сказать о текстах Вирилио, пронизанных другой, технической, технологической культурой.

Ж.А.: В возрасте от 30 до 35 лет я осуществил что-то вроде первоначального накопления в этой области, за это время я действительно многое накопил, прочитал. Потом я прекратил накапливать и занялся другими вещами. Я не слишком слежу за тем, что происходит в истории идей, в философском знании. Такие люди, как Нанси, Деррида много работают над философскими текстами, философской аргументацией, я чувствую себя несколько в стороне.

М.Р.: Деррида работает в разных областях. Недавно он выпустил «Мемуары слепых» по материалам выставки, которую он подготовил в Лувре. С его именем связан целый спектр возможностей в современной философии.

Ж.А.: Верно. Но я восхищаюсь скорее Делезом, хотя и без Гватари.

М.Р.: Что ты думаешь по поводу их последней книги «Что такое философия?»?

Ж.А.: Пока у меня не было времени ее прочитать.

М.Р.: Я прочитал, и у меня создалось впечатление, что они в некоторых пунктах возвратились к классике, книга более «кантовская», чем все их предшествующие сов?естные работы. Было бы интересно знать твое мнение на этот счет. Кажется, в их творчестве наметился поворот к большому классицизму.

Ж.А.: Некоторая обратимость составляет существо философии. Не случайно философы всегда к чему-то возвращаются, к тому же Канту; с помощью возвращения они стремятся восстановить философию. Мне все это чуждо. Может быть, это предрассудок с моей стороны, но в духе 68 года я полагаю, что наступил конец философии, как и многого другого. Сохранился словарь, сохранились школы, однако, смысл всего этого бесповоротно изменился.

Париж, rue Saint-Beuve, 4 марта 1992 г.
(Перевод с французского)

НАЦИОНАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА И МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Беседа с Филиппом Лаку-Лабартом

Михаил Рыклин: В «Нацистском мифе» вы с Жан-Люком Нанси затронули проблему тоталитаризма, которая прямо касается нас, по историческим причинам, которые всем известны, так что нет смысла их повторять. Интересно, что вы привязываете свою книгу к современности и мыслите ее как в первую очередь философскую, а не историческую. В качестве философской работы она останавливается на лозунгах типа «это никогда не должно повториться». Мне хотелось бы знать, как ты связываешь «нацистский миф» с разрабатываемой тобой концепцией «национал-эстетики» (Nazionalaesthetik)?

Филипп Лаку-Лабарт: Твой вопрос предполагает многоступенчатый ответ. Во-первых, конференция, на которой был сделан доклад, переработанный впоследствии в «Нацистский миф», проходила в определенном политическом контексте, связанном с милитаризмом. Как раз в это же время, в начале 80-х гг., мы создали Центр политических исследований при Высшей Нормальной школе на улице Ульм. В результате по наметившейся стилистике исследования и по составу тех, кого мы пригласили в нем участвовать, нам было совершенно ясно, что эта проблематика заденет многих за живое. Тогда уже было ясно, что социализм в СССР обернулся провалом. А вместе с ним – и тогда об этом говорилось уже достаточно громко – исторически и политически утратил влияние и марксизм. Таков был тогдашний контекст. А во-вторых, в том, что касается самой работы над «Нацистским мифом»(1), для меня это был первый набросок, который в конечном итоге принял форму того, что я называю «национал-эстетикой». Я разраба-

тываю эту проблематику на примере немецкой традиции, потому что это моя специальность. При этом я задаюсь вопросом, не следовало ли поставить эти проблемы в более общем плане и постараться пересмотреть концепцию тоталитаризма, которая всегда раздражала меня. Потому что даже в тех пояснениях, которые делала Ханна Арендт, – а они были наименее слабым из всего – я не мог понять, что этим хотели сказать. Я не считаю понятие «тоталитаризма» продуктивным. Что меня поражает в опыте тоталитаризма, так это сила эстетических идей.

Я читал работу Гройса «Стиль Сталин» и был удивлен: речь там идет о том же самом на примере СССР. Я думаю, здесь есть что-то неизменное. Надо систематически возвращаться к традиции политического мышления, в рамках которой политика постоянно смешивалась с искусством. Это смешение достаточно очевидно уже у греков. И если верить таким ученым, как Леви-Строс, у менее развитых народов это вовсе не является менее очевидным. Ту же тенденцию мы застаем у Бодена, Макиавелли, Монтескье и у более поздних политических мыслителей. Проявляется все та же страсть к эстетике, и качество политических идей измеряется выполняемой ими эстетической миссией.

М.Р.: Но такое понимание эстетики далеко выходит за пределы традиционного понимания. То, что ты называешь эстетическим, скорее противостоит тому, что называл эстетическим Хайдеггер, который, как известно, резко выступал против эстетики, эстетизации мира в метафизике. Он возражал и против вагнеровской беззастенчивой эстетизации, которой композитор не полагал никаких пределов. Ты называешь эстетической традицию, которая четко увязывает physis и techne, в связи с чем ты вводишь понятие мимезиса. Ты принципиально разводишь мимезис и имитацию, которая, на твой взгляд, вовсе не является переводом слова «мимезис», но предполагает совсем другую проблематику, эстетику в школьном смысле этого слова.

Я хотел бы узнать у тебя еще одну вещь. То, что привязка к политике столь очевидна в «Нацистском мифе» неслу-

чайно. Уже в предисловии вы пишете, что «непредставимость демократии» влечет за собой запрет на использование фигур, наглядных представлений. Загадочность вашей книги в том, что она представляет собой попытку все-таки ввести фигуру, которая в то же время не была бы мифом. Вы признаете, что она несовременна, исторически преодолена, но в то же время без такой фигуры не обойтись. Что ты понимешь под этим новым наглядным представлением, новой фигурой?

Ф.Л-Л.: Ну, ты не должен воспринимать это как некое однозначное утверждение. В нем есть вопросительная интонация. Идея в следующем: все существовавшие в прошлом виды политической связности обеспечивались некоторого рода изобразимостью. Это относится ко всем известным видам королевской власти, в том числе тем, которые исследовал Канторович. В принципе современность «нападает» на эти фигуры. Водоразделом в этом плане служит Революция 1789 года: затронутая тогда казнью короля фигура была теологической. Меня давно впечатлял проведенный Батаем анализ казни Людовика XVI: убит был не просто правитель, но представитель Бога.

М.Р.: Клоссовски также глубоко проанализировал это в книге «Мой ближний, Сад».

Ф.Л-Л.: Да, и Клоссовски тоже. Как только послереволюционный Запад демократизовался, он оказался перед лицом символической пустоты. Никакой мифологии, как в античном законодательстве, никакого представительства, как на протяжении всего монархического периода. Что меня больше всего поразило при работе с немецкой традицией (потому что они довели эти вещи до крайности в философской области), так это упорное стремление восстановить некоторые формы представимости перед лицом открывшегося зияния. Это выражалось в лихорадочных попытках вторичной мифологизации.

В связи с этим возникал вопрос. Не то чтобы демократия знает, что фигурации как таковой не существует, но она не может себя представить. Жан-Люк Нанси нашел хо-

роший текст Мопассана о служащем, который, потеряв работу, совершенно теряется, не видя никакой возможности представить себе свою новую ситуацию. Это отсутствие фигурации при демократии или, если угодно, при республиканском правлении замещается мифом. Я вовсе не считаю, что можно однозначно сказать: это необходимо. Нужно принять тот факт, что изобразимость более невозможна, а это исключительно трудно, в крайней форме даже нереально. Единственно правильной была бы политика, которая основывалась на признании отсутствия какой-либо изобразимости.

М.Р.: В этом тезисе есть что-то не совсем убеждающее. Я согласен, что демократия погружает нас в неизобразимое, но влечет ли за собой непредставимость отсутствие любых форм фигурации? С тем, что они до крайности измельчаются, я совершенно согласен, как и с тем, что в этой измельченной форме они не поддаются тотализации. Но тотализация и изобразимость, фигурация разве это одно и то же? Это один из вопросов, которые постоянно занимают Деррида. Например, разве «товарный фетишизм», как его понимал Маркс, не является способом нетотализуемой фигурации? Фигурации через бесконечное размельчение?

Я не согласен, что мы оказались именно перед пустотой, зиянием; таких совершенных, незаполняемых лакун в принципе не существует. Они всегда-уже заполнены; пребывание-бесконечно-расчлененным также упорствует в своем существовании, в своем праве на дистанцию. Эти формы заполняющего расчленения прекрасно проанализированы Бартом в «Мифологиях» именно как новые нетотализующие мифы. Их фигуративный потенциал вряд ли может быть при всей их видимой миниатюрности до конца исчерпан. Что ты об этом думаешь?

Ф.Л-Л.: Первое замечание: я никогда не понимал, почему Барт называл все это «Мифологиями». А текст, который заключает книгу...

М.Р.: «Миф сегодня»...

Ф.Л-Л.: ...не представляется мне убедительным. Я не понимаю, почему структурный анализ коротких басен, анек-

дотов из жизни французской мелкой буржуазии 50-х гг., проводимый Бартом довольно тонко, именуется имеющим отношение к мифам.

М.Р.: Он подробно объясняет, но тебя эти объяснения, видно, не удовлетворяют.

Ф. Л-Л.: Да, не удовлетворяют. И притом еще по одной причине: почему он не подверг аналогичному анализу «левую» мифологию?

М.Р.: В книге «Ролан Барт Ролана Барта» перечисляется ряд проектов, которые он хотел, но не сумел реализовать в разные периоды своей жизни. Среди них упоминается проект «Этнография интеллектуалов». Так как большинство известных интеллектуалов являются «левыми», возможно, в этой ненаписанной книге речь пошла бы об их мифологии.

Ф. Л-Л.: В его «Мифологиях» есть немало соблазнительного, но есть и немало ложного. Мне так кажется потому, что сам я понимаю миф в смысле куда более политическом. Миф, фигура, смысл представляются мне инстанциями, которые претендуют нечто организовывать. Я согласен с тем, что они находятся в состоянии распада. Согласен и с тем, что нет никаких принципиальных пустот, которые нуждались бы в заполнении. Тем не менее остается фактом, что эти структурирующие, в глубоком символическом смысле организующие инстанции объективно исчезли и что история современной Европы представляет собой историю восстановления этих исчезнувших инстанций.

М.Р.: Историю довольно неуклюжих попыток восстановления.

ФЛ-Л.: Пусть так. Но именно таким образом это и бывает. У вас это приняло форму «культа личности» при всей неадекватности этого словосочетания. Я попробовал интерпретировать попытки создания «национал-эстетики» в той же гитлеровской Германии. Его следы я вижу в современной французской политической практике; используя военную ауру де Голля, стремятся воплотить идею Франции. Его непосредственные последователи были к этому совершенно неспособны. Удивительная политическая ин-

туиция Миттерана и состояла в том, чтобы сказать: я должен воплощать Францию.

М.Р.: Во Франции институт президентства вообще квазимонархичен, и это отражается на статусе интеллектуалов. Здесь он уникально высок. Возможно, это связано с тем, что во французском обществе королевская функция еще не совсем отмерла, в то время как в культурах более либеральных и децентрализованных, например в американской, английской, да и в современной немецкой, фигура интеллектуала не становится рупором чего-то крайне важного для всех. И даже попытка этого избежать, как в случае Фуко, который, казалось бы, делал все, чтобы не вписываться в эту парадигму, свидетельствует об устойчивости парадигмы и воспроизводит ее.

Ф. Л-Л.: Ты говоришь, что он боролся против, а я думаю, что это связано с той ролью, которую философия играла еще в Греции. Получилось так, что наиболее продвинутое понимание роли интеллектуалов принадлежит Грамши, я имею в виду его концепцию «органической интеллигенции».

М.Р.: В предисловии к тому же «Нацистскому мифу» вы пишете, что события не делаются произвольно. Как примирить это с понятием фигуры, ибо фигура – это, конечно, событие. Но тогда как возможна немифическая фигура? В случае Жан-Люка Нанси я лучше понимаю, что он имеет в виду – это «со-бытие», несводимый принцип совместности человеческого бытия. Менее это понятно в твоем случае, ибо твоя позиция представляется мне значительно более имманентистской в том отношении, что ты не ищешь из нынешней интеллектуальной ситуации некоего единого выхода, принимая ее в ее несводимой множественности. Так что именно в твоем случае труднее всего понять, что же ты понимаешь под немифической фигурой, без которой не может существовать ни одно общество.

Для Нанси утрата сообщества есть вещь откровенно невыносимая, особенно четко он пишет об этом в книге «Comparution» (2); так называемые «постмодернистские»

решения он также отвергает, не желая принять непредставимое как непредставимое, и ничего больше.

Ф.Л-Л.: На этот вопрос я отвечу как можно короче, потому что мне не хочется импровизировать на эту тему. Ответом Жан-Люка является «со-бытие», «сообщество». У меня же, в отличие от него, нет никакого сожаления по поводу «сообщества». Единственная проблема, которая меня занимает, – это проблема революции. Я глубоко верю – но на объяснение этого ушло бы слишком много времени, – что политическая идея на Западе получила развитие в тот момент, когда она была привязана к идее революции. Но одновременно мне кажется, что все эти революции не были достаточно революционными, и Террор – то, что они прибегали к Террору, – свидетельствует о недостаточном радикализме имевших место революций. Когда видят, что революция не продвигается, а взгляды остаются радикальными, начинают убивать.

М.Р.: То есть ты видишь Террор как отчаянную попытку создать тотальное произведение искусства из людских тел?

Ф.Л-Л.: Это значит, что с революцией что-то не так. Не знаю, что произошло бы, если бы я снова начал дискутировать с Жан-Люком на эти темы. Нас многое объединяет, и мы снова стали работать вместе, но здесь, я думаю, проходит водораздел между нами: он верит в сообщества, в совместности, а я исключительно в революцию.

М.Р.: Ты веришь в такую революцию, которая по необходимости терпит поражение, но продолжаешь надеяться, что в будущем она может оказаться успешной?

Ф.Л-Л.: Я не надеюсь на ее успех. Думаю, излечения не будет еще очень-очень долго.

М.Р.: Что ты в таком случае думаешь о событиях 68 года?

Ф.Л-Л.: Опыт, который был у меня в 68 году, состоял в том, что самые посредственные люди, выступавшие в качестве самых радикальных и видевшие вещи с самой обычной точки зрения, вызвали к жизни то, что не имеет к революционному процессу никакого отношения. Они предложили исключительно классическую трактовку это-

го процесса. Не было никакой возможности подойти к новому опыту по-другому – оставалась лишь пассеистская парадигма. А это вело к порождению касты революционных руководителей; к тому же среди троцкистов и маоистов были уже готовые функционеры. У них был аппаратный опыт, и они были способны держать общую ситуацию под контролем. Так, связанная с Советами утопия, в режиме которой я жил с людьми 56 года в Анри, – а это был один из редких случаев последовательного использования Советов, – оказалась неприменимой, и я понял, что не оставалось ничего другого, кроме модели лжекоммунизма. Те, кто пережили этот опыт и увидели его тупиковость, просто вышли из игры. Так что для меня 68 год – это исключительно продуктивный период, о котором наговорили кучу глупостей и в котором мало что поняли; опыт революционного порыва, который оказался не в силах сделать то, что было возможно. Устранение государства – исключительно трудная задача, особенно во Франции.

М.Р.: Читая «Нацистский миф», нельзя отделаться от чувства, что он распадается на две части. Первая часть строится вокруг греков и их аппроприации через отождествление в Германии. Вторую же часть составляет собственно нацистский миф, который во многом питается из других источников, опирается на другие силы. В случае первого мифа отождествление происходит на уровне языка, второй миф конструируется вокруг псевдобиологического понятия расы, вокруг циркуляции каких-то мистических «энергий». У меня такое впечатление, что этот разрыв не до конца осмыслен теоретически. Новая «расистская» проблематика появляется в книге так, как если бы она продолжала сказанное ранее. А это как раз и надо доказать.

Теория отождествления есть уже у Маркса, когда он говорит о немцах, что те «проморгали» Французскую революцию, а потом попытались воспроизвести ее аналог на уровне философии, постоянно отождествляясь с несуществующим у них порядком вещей. Так возник один из ранних набросков понятия компенсации.

Мой вопрос относится к лакуне между моделью отождествления (проведенной на примере греков) и мифом, основанным на расе, крови и т.д. Можно ли ее в принципе заполнить?

Ф.Л-Л.: На этот вопрос у меня есть простой эмпирический ответ: первую часть написал я, и это моя проблематика.

М.Р.: Да, прочитав некоторые из твоих более ранних работ, можно узнать твою руку: мимезис, национал-эстетика, эллинизм – это твой словарь.

Ф.Л-Л.: Ты прав, во многом он восходит к Марксу, к таким работам, как «Немецкая идеология», «18 Брюмера». Думаю, эти работы помогли многое понять. Повторяющая себя история вырождается в комедию, но это не главное. У Маркса были глубокие интуиции, касающиеся роли имитации в истории.

Кроме эмпирических причин важно и то, что я работал над этими вопросами в горизонте, очерченном Хайдеггером, но того же нельзя сказать о Жан-Люке. Для него теоретиком нацистского мифа является Розенберг с его «Мифом XX века».

М.Р.: Но эта книга действительно, наряду с «Mein Kampf», считалась библией национал-социализма.

Ф.Л-Л.: Библией да, но не подлинной теорией.

М.Р.: В отношении этих двух работ и других им подобных возникает вопрос о статусе мифа. Он в них существенно примитивизован, приспособлен в целям пропаганды.

Но ты чувствуешь зазор, о котором я говорю? В «расистском мотиве» «Нацисткого мифа» недостает важного звена, связывающего его с греческой проблематикой, и, что интересно, ты находишь это звено в работе «Musica ficta», в главе, посвященной тому, как Мартин Хайдеггер читает Рихарда Вагнера. Именно Вагнер ввел в идейный обиход элементы протогерманской мифологии, обитателей Вальгаллы, Вотана, Одина... Другими словами, он деэллинизует романтические темы, и именно это повлияло сначала на Ницше, а потом на Хайдеггера, а не просто его музыка. В Gesamtkunstwerk также он задействовал момент чистой

аффектации, и в этом грехопадении многие нашли источник вдохновения.

ФЛ-Л.: С этим я совершенно согласен. Если угодно, одно мне было неясно во время написания «Нацистского мифа», и это прояснилось к настоящему моменту – да, имела место аппроприация средств подражания, и в Германии она проходила через греческую традицию, через открытие иной, дионисийской Греции (об этом я написал в книге «La Fiction du Politique» на примере Гельдерлина)...

М.Р. ...Это была элитарная концепция...

ФЛ-Л.: Да, крайне элитаристская. И именно вагнеризм способствовал отказу от этого стиля и места аппроприации. Но это меня интересовало меньше по причине моего философского образования. Я рано, еще в конце 70-х гг., стал интересоваться политической философией Хайдеггера и задаваться вопросом о том, почему Хайдеггер, который не был расистом в гитлеровском смысле этого слова, сделался национал-социалистом. Это меня и интересовало.

М.Р.: Что это было? «Eine grosse Dummheit»?

ФЛ-Л.: Да, большая, большая глупость [смеется]...Что-то подобное имело место, это трудно отрицать. И тем не менее он совершенно не разделял оснований нацистской «философии», он очень резко выступал против любого биологизма.

М.Р.: Это может объясняться некоторыми особыми чертами Хайдеггера, которые ты отлично подметил: его ощущением немцев как единой семьи; сознанием философской избранности их языка. Это отчасти пришло к нему от Гегеля, который в коротком предисловии к «Философии истории» сравнивает немецкий народ с одной знатной афинской семьей, члены которой были потомственными хранителями Элевсинских мистерий. Точно так же и немецкий народ является хранителем неких философских тайн, имеет к ним привилегированный доступ. То же относится к рассуждениям Хайдеггера о «народе середины», призванном служить духовному единству Европы и в силу этого вызывающем зависть других народов. История мета-

физики опасно близко подводится им к порогу немецкой истории, находит в ней свой топос. Неслучайно он назвал спор Ницше с Вагнером «поворотным пунктом в нашей истории».

И когда немецкий народ, это произведение философского языка, пришел в состояние крайнего, пусть и индуцированного пропагандой энтузиазма, он этим состоянием заразился. Он отрезвел раньше других, но его опьянение имело более глубокие причины. В его отношении к немецкой традиции было что-то инцестуозное...

Ф.Л-Л.: Не думаю, что можно говорить здесь об инцесте, но скорее об эндогамности.

М.Р.: Поэтому самые добросовестные исследователи его творчества, те, кто читают его тексты максимально внимательно, не могут отделаться от некоторого чувства горечи, потому что нечто, притом нечто очень существенное, ускользает от них, остается им недоступным. Мистический момент, наличествующий в его текстах, аппеляция к посвященным, способствовал его симпатиям к нацизму, где то же проявляется в значительно более вульгарном виде.

Ф.Л-Л.: Да, он использовал некоторые из нацистских лозунгов, но всегда адаптировал их к своей философии. Это уже не были национал-социалистические клише, но значили они то же самое. Я не знаю, что ты понимаешь под инцестом, но когда я употребляю слово «эндогамный», то это именно то слово, которое использует применительно к Хайдеггеру Адорно.

М.Р.: Возможно, слово «инцест» здесь не совсем к месту. Я просто имел в виду нечто в философии Хайдеггера, что принципиально сопротивляется экспорту, переводу на другой язык.

Ф. Л-Л.: Инцест звучит слишком по-вагнеровски и напоминает о Зигмунде.

М.Р.: Следующий вопрос относится к связи нацизма с иррациональным. Вы утверждаете, что нацизм не иррационален, что у него есть своя логика. Тем самым иррациональное отлучается от логики, что отрицали Фрейд, Леви-

Строс и многие другие. По их мнению, можно быть иррациональным и логичным в одно и то же время.

Видимо, вы хотите сказать что-то большее, а именно что нацистская логика не чужда специфически метафизической рациональности, относящейся к традиционному способу мыслить субъекта. С этим я совершенно согласен, но все-таки это сближение имеет свои пределы: оно отлично гармонирует с первой, так сказать, «аполлонической» частью вашей аргументации, но не с обскурантизмом собственно германского расового мифа.

Ф.Л-Л.: Согласен, что в мифе о крови есть обскурантизм, но когда говорится, что это не иррационализм, то тем самым отрицается, что нацизм представляет собой социально-политическую патологию, и не более того.

М.Р.: Но возможно ли вообще говорить о социальной патологии, когда каждое общество само проводит водораздел между нормой и патологией, служит гарантом границы, отделяющей одно от другого? Даже явные патологии того или иного диктатора, например Сталина, способствуют конституированию линии, отделяющей нормальное от патологического в его эпоху. Обычно травму хотят вытеснить вовне, в некую природу, тем самым делая ее простительной и одновременно разделяемой с другими.

Ф.Л-Л.: Похожие явления встречаются также в истории национал-социализма. Травматизм в этом случае был реален, даже весьма реален, хотя он недооценивается почти всеми английскими и французскими исследователями, которые занимались этим периодом. Германия 20-30-х гг. – это была рана, открытая рана!

М.Р.: То же можно сказать о России 20-50-х гг.

Ф.Л-Л.: Да, но в России было нечто иное, возможно даже более опасное, но другое. Выкованная нацистами интеллектуальная система вовсе не была иррациональной. Между тем иностранные исследователи в основном интерпретируют этот период как воплощение бреда. Но это не бред. Скорее, он принял форму научной системы в стиле XIX века. Основания системы преставляются совершен-

но извращенными, потому что мы видим, к каким результатам они привели, но тем не менее сами эти взгляды разделялись многими из великих умов того века. Дарвин, местами даже Маркс, исходили из похожих оснований, и в них была своя последовательность, которая, конечно, деградировала по сравнению с XIX веком; и вообще, когда переходят от индивидуальной систематизации к коллективной, она деградирует неизбежно, но, как бы то ни было, за этим стояла последовательность научного типа. И если ее принимают за простой иррационализм, то я полагаю, что совершенно заблуждаются насчет нацизма. Я и Жан-Люк Нанси считаем, что национал-социализм является идеологией метафизического плана, и сам Хайдеггер именно так ее определял. Речь шла о присутствии и определенности Бытия, и сущности человека.

М.Р.: Но все-таки вопрос о статусе массы во всем этом остается открытым. Возможно, разрыв между двумя частями книги частично объясняется тем, что во второй части содержится явная аппеляция к массе. Причем аппеляция со стороны пропагандистов, которые были лишены каких-либо угрызений совести, которым было наплевать на теорию; они открыто унижали ее как могли за безжизненную абстрактность. Людей типа Геббельса, Розенберга, Гитлера не интересует родство немцев с греками на уровне языка и даже мифология вагнеровского типа. Они всего лишь хотят максимально задействовать энергию пробудившейся травмированной массы в своих целях. То же относилось к сталинизму. Идеи там играли роль крайне незначительную по сравнению с движением десятков миллионов людей из деревни в города. Когда огромная масса крестьян вытесняется в города, террор становится необходимым, среди прочего, как инструмент контроля новой массы, не обладающей навыками жизни в урбанизованном пространстве, дезурбанизующей его, а теоретические конструкции играют в общем прикладную роль.

Ф.Л-Л.: Ну, что на это ответить. Именно в силу того, что нацизм задействует массовые явления, он особенно при-

вязан к немецкой традиции. Он почти ничего не сохранил из другой традиции, восходящей к грекам, он отнесся к ней с пренебрежением. Поэтому я вполне серьезно считаю, что если в 1934 году Хайдеггер ушел с поста ректора Фрайбургского университета, причина была именно в этом. Он был носителем гегелевского, шеллингианского, ницшеанского и гельдерлиновского дискурса, который основывался на соотнесении Германии с Грецией...

М.Р.: В то же время начинается его сведение счетов с Ницше...

Ф.Л-Л.: ...Да, сведение счетов с Ницше, возращение к Гельделину, и в то же время другие занимаются вещами, с которым он, Хайдеггер, не имеет ничего общего. Я уверен, что рассуждения в стиле Розенберга возможны лишь в том случае, если существует соответствующая традиция.

М.Р.: Но одновременно эта традиция и отвергается.

Ф.Л-Л.: И отвергается, и принимается. Если угодно, Сталин возможен лишь потому, что существует Маркс, и в то же время он возможен потому, что Маркс оказался отвергнутым.

М.Р.: На самом деле вопрос о роли текстов Маркса в складывании сталинской власти не изучен. В России этим только сейчас начинают заниматься, так что подождем результатов.

Что касается понятия «völkisch», то, с одной стороны, это рефлексивная конструкция, находящаяся под постоянным контролем интеллектуалов, с другой, она постоянно грозит уйти из-под их контроля, эмансипироваться в виде чего-то самостоятельного. Народ стремится к непостижимости более глубокой, чем та, что допускается даже в самых крайних проявлениях дионисийства. Он стремится стать массой.

Ф.Л-Л.: Но тогда это уже не народ, а масса.

М.Р.: Иногда, чтобы стать народом, он довольно интенсивно проживает становление себя массой. Ты утверждаешь, что эти метаморфозы не чужды логике развития метафизики субъекта, и с этим нельзя не согласиться, но тог-

да надо признать, что это коллективный, нерефлексивный, а возможно, и не поддающий рефлексивному присвоению субъект. Он рождается в результате насилия, а философия всегда относилась к насильственным феноменам с некоторым недоверием; она рефлексировала, лишь отстраняясь от них, отодвигая их от себя на некоторое приличное расстояние. Но есть эпохи, когда насилие становится главной движущей силой и его нельзя просто отодвинуть и овнешнить. Это одновременно эпохи гносеологического триумфа массы. Идеи становятся крайне путаными, прихотливыми и гетерогенными. Сталинизм опирался не только на Ленина, на Маркса, но и, скажем, на Пушкина. Именем этого поэта также клеймили и наказывали других поэтов. То же относится к Белинскому, Чернышевскому. Это была чистая аппроприация, ни о каком обосновании говорить не приходилось.

Гитлер также в полной мере осознал все «прелести» смешения идей в целях манипуляции массами. Только в этом он и был «элитарен».

Ф. Л-Л.: Согласен, что тактическое использование непоследовательности имело место. Гитлер доходил от Вагнера до чудовищного китча. Но это, повторяю, не более чем тактика. В основе он был совершенно последователен и старался заполнить лакуну между народом в романтическом смысле этого слова и массой. У него был проект Германии как нации, то есть как исторического субъекта, в этом нет сомнения.

М.Р.: Но этот исторический субъект не является рефлексивным. Философия видела субъекта по-другому. Разница между рефлексивным субъектом и государством как субъектом уже велика. Она хорошо выражается словом «неклассический». Худшие эксцессы насилия связаны с игрой «неклассических» субъектов.

Ф.Л-Л.: Я бы сказал, что между метафизическим субъектом как рефлексивным и, грубо говоря, возможным субъектом в качестве воли к власти – тем, что отделяло Гельдерлина от Ницше, – имеет место утрата рефлексии, и нацис-

ты очевидным образом воспользовались идеей воли к власти (я вовсе не хочу сказать, что они позаимствовали ее у Ницше, у него все сложнее), чтобы заполнить пустоту.

М.Р.: Благодаря Фёрстер-Ницше, Боймлеру и многим другим из него сделали нечто философски неудобоваримое, но зато лучше поддающееся манипуляции. В конечном итоге стали выходить карманные томики Ницше для солдат.

Ф.Л-Л.: В том же духе обрабатывали и Гельдерлина, но это не возымело такого действия. Я не склонен обвинять Ницше в том, что его систематически использовали нацисты. Поздний Ницше порвал с Вагнером, чувствовал себя вольтерианцем, французом, который не может выносить ничего немецкого, особенно антисемитизма. Все это не поддавалось использованию и было элиминировано в процессе операции по нацификации этого философа.

М.Р.: У меня есть еще вопрос по поводу роли сообщества. Weltanschauung играет в насильственных режимах относительно подчиненную роль. Как только был заключен пакт между Гитлером и Сталиным, в СССР издали Бисмарка, поставили Вагнера и вообще стали писать о Германии в другом тоне. Элементы откровенного мимезиса и взаимного восхищения существовали и до этого.

Ф.Л-Л.: Если угодно, внешняя непоследовательность этих людей, бывших к тому же крайними прагматиками, лишенными каких-либо угрызений совести, не мешает кристаллизации довольно ярко выраженной логики, отличающейся абсолютной последовательностью. Я никогда не утверждал, что это философия, но какие-то основания, в том числе философские, подо всем этим были. И несмотря на то, что ты говоришь, и на уровне Weltanschauung господствовала исключительная последовательность, в силу которой идеология могла работать десятилетия. Во Франции в настоящее время предпринимается попытка воссоздать нечто подобное. Если почитать программу Лепена, а не то, что говорят по телевидению, его культурную, социальную программу, преобразование уни-

верситетов, так вот, если внимательно почитать все это, видишь, что совершенно последовательно формируется тот же фашистский тип идеологии. Конечно, это не такое массовое движение, но программа похожа.

Я просто хочу сказать, что работа историка состоит в том, чтобы искать до настоящего времени неосознанный философский фон, на котором разворачивались подобные движения. Конечно, это не объясняет всего, нельзя сказать, что эти режимы работают без сбоев, что тактические, политические соображения иногда не перевешивают их внутреннюю логику. Но мы реагируем прежде всего на французскую ситуацию, создавшуюся после 1945 года, когда стало принято говорить, что нацисты были просто безумцами, говорившими на невнятном языке. Мы же говорим: это не так, совсем не так.

М.Р.: Тебе не кажется, что метафизическая традиция всегда относилась к массам с подозрением. Их пытались и пытаются сделать понятными с помощью рефлексивных конструкций, но на самом деле они многое определяют, в том числе и в самых «возвышенных» областях. Причем независимо от того, кто является их лидерами. Мне кажется, Вальтер Беньямин был одним из тех, кто предложил что-то существенное в области анализа массовых явлений, связал их с пространственным измерением и ввел ряд фигур (фланера, человека-сэндвича), которые не поддаются персонализации в имени собственном, сколь бы значительным оно нам ни казалось. Он исследовал безличное в личном, и в этом смысле предвосхитил ряд деконструктивных процедур. Для меня и моих друзей особенно интересно, как он использовал свой метод во время пребывания в Москве и тем самым задал ориентиры, не потерявшие актуальности вплоть до сегодняшнего дня. Что ты думаешь о Беньямине? Играет ли он какую-то роль в том, что ты делаешь?

Ф.Л-Л.: Я все больше читаю его тексты, работаю над ними и в конечном счете допускаю, что, возможно, он представляет собой более важную фигуру, чем Хайдеггер.

М.Р.: С твоей стороны это просто огромный комплимент.

Ф.Л-Л.: Но я действительно склоняюсь к этому. Хайдеггер обладал исключительной философской мощью, и я вовсе не отказываюсь от его способа задавать вопросы.

М.Р.: В XX веке было всего несколько фигур такого масштаба. Это Гуссерль, Витгенштейн, Делез и Деррида, обладатели философской памятью исключительной глубины.

Ф. Л-Л.: Я бы прибавил к этому списку Бергсона.

Но возвратимся к Беньямину. Его работа представляется мне исключительно продуктивной; ведь он развился на основе той же философской проблематики и традиции, что и Хайдеггер. Но в его суждениях чувствуется точность и глубина, какой нет у Хайдеггера. Несмотря на внешние различия, эти две фигуры многократно пересекаются. В этом году я работал над одним из первых текстов, написанных Беньямином, так и не опубликованным при жизни. Он написал этот текст в 1915 году, в возрасте 23 лет. Это совершенно исключительный текст, который предвосхищает все, что позднее скажет Хайдеггер, и добавляет к этому еще нечто уже в то время. Это оставалось неизвестным при его жизни, но было сделано раньше других.

М.Р.: Я считаю Хайдеггера непревзойденным мастером философского языка, внесшим в его употребление огромное число новаций, которые нельзя игнорировать независимо от того, разделяешь ты его «взгляды» или нет, считаешь ты, что можно выйти за пределы метафизики, или нет. Каждый профессионал видит, что это отличная работа, что здесь вложен очень большой труд. И любой философ, даже если он (подобно Делезу) очень редко ссылается на Хайдеггера, не может не оценить сделанное этим мыслителем, прежде всего на инструментальном уровне. Без него нельзя читать курсы по истории философии, по Гельдерлину, Ницше, Гераклиту. В этом смысле он превосходит даже своего учителя – Эдмунда Гуссерля. По степени оригинальности проникновения в тексты традиции, в невидимые, на первый взгляд, детали я бы сравнил его только с Гегелем, Ницше, Деррида и с Делезом. Я совершенно не раз-

деляю его «взглядов», но он многое дает помимо них, изменяя наш стиль мышления и, главное, письма. Да и как преподаватель он, видимо, был исключительно одарен.

Ф.Л-Л.: В этом смысле я с тобой полностью согласен. Беньямин вовсе не является мыслителем такого уровня, как Хайдеггер. И не это я имею в виду, когда говорю, что он играет для меня все более и более важную роль. Он обладал качеством, которому Хайдеггер не придавал значения, но которое представляется мне нуждающимся в переоценке, переосмыслении и большем внимании; это качество – точность (justesse), Беньямин обладал этим качеством в высшей степени.

М.Р.: Ты хочешь сказать, что Хайдеггер обладал исключительным ухом (слухом), но его глаз (зрение) никуда не годился? Деррида написал не лишенный иронии текст на тему знаменитых башмаков Ван Гога, где глаз Хайдеггера дает патетический сбой. В плане точности зрительной детали вообще мало кто может сравниться с Беньямином.

Я возвращаюсь еще раз к тому, о чем мы уже говорили – к влиянию масс на проблематику крови, расы и т.д. Это как бы возвращение вытесненного, преувеличенно патетическое отношение к тому, чем масса уже не обладает, экзальтированное преклонение перед несуществующим. Есть, видимо, история, которая не просто пока не написана, но не может быть написана в принципе, не достигает уровня разума. Неслучайно такие теоретики расизма, как тот же Розенберг, ничего из себя не представляют.

Ф.Л-Л.: Согласен в отношении Розенберга, но не в отношении Клагеса, Геббельса, Боймлера, Крика. Они ни чем особым не блистали, но были также укоренены в определенной традиции, Крик даже критиковал Хайдеггера в вопросе соотношения мифа и логоса.

Страсбург, Гуманитарный университет, 25 марта 1992 г.

(Перевод с французского)

НЕВЫНОСИМОСТЬ НЕПРЕДСТАВИМОГО

Беседа с Жан-Люком Нанси

Михаил Рыклин: Первый вопрос, который возникает у меня, когда я читаю «Нацистский миф», «Comparution», такой: что ты понимаешь под «фигурой», формой представимости? В предисловии к «Нацистскому мифу» вы с Филлипом Лаку-Лабартом пишете, что ситуация обобщенной непредставимости, каковой является демократия, невыносима. Но не менее невыносима и ее противоположность, которую вы называете мифом. На место этих двух крайностей вы, собственно, и предлагаете «фигуру», которая, не будучи мифической, являлась бы тем не менее представимой.

Жан-Люк Нанси: Я сам нередко спрашиваю себя, что же я называю, что я пытаюсь называть фигурой. Скоро выходит в свет очередной номер журнала «Le Futur Anterieur», который выпускает группа под руководством Тони Негри. Я веду в этом журнале постоянную рубрику и как раз сейчас пишу текст на затронутую тему.

С одной стороны, современная демократия видит себя основанной на непредставимости. В терминах, позаимствованных у Лакана, на эту тему интересно писал Клод Лефор. Согласно Лефору, демократия – это такая политическая система, которая существует исключительно в порядке Символического, как его понимает лакановский психоанализ, то есть в порядке обмена означающими. По Лакану, центральное место, место производства символического обмена является пустым, тем, что он именует Другим, Большим Другим, и что представляет собой не более как означающее Отца в качестве мертвого. И, главное, категорически запрещено заполнять это центральное, сверхважное место Воображаемым. Под Воображаемым здесь по-

нимается своеобразная ловушка отождествления, идентификации. Как ты знаешь, у Лакана Символическое и Воображаемое соотнесены с третьей инстанцией, которую он называет Реальным; последнее является не чем иным, как зиянием в центре Символического.

Впрочем, моя интерпретация Лакана является несколько тенденциозной, потому что, по его мнению, все еще сложнее; и, в частности, Воображаемое также необходимо для функционирования Символического.

М.Р.: То же относится и к Реальному.

Ж-Л.Н.: Конечно. Но даже среди самих психоаналитиков бытует утверждение, что Воображаемое представляет собой исключительно ловушку репрезентации. Лефор придал этому воззрению, так сказать, политическую форму, приравняв Воображаемое к тоталитарной идентификации, сказав, что место Воображаемого занимали, к примеру, Гитлер, Сталин, Партия.

Эти две возможности – измерение Символического и измерение Воображаемого – наличествуют уже у Руссо. Поэтому демократия, стремясь избежать свойственной тоталитаризму воображаемой идентификации, и оказывается во власти Символического, во власти непредставимого. И Лефор замечает, что эта ситуация трудно выносима; что непредставимость сообщества и его судьбы нуждается, следовательно, в некоем заполнении.

Итак, демократия связывает себя с Символическим, относя все другое к порядку Воображаемого. Я выделяю здесь сразу несколько проблем. Во-первых, у Лакана, в отличие от того, что полагает Лефор (хотя различение, на котором он настаивает, является довольно удобным и работающим), нет речи о полном разделении Символического и Воображаемого. У Лакана – например, в его знаменитой работе о стадии зеркала, где речь идет о формировании телесного образа «я», – эта стадия берется как одновременно Воображаемая и Символическая. Может, правда, иметь место чисто Воображаемое, нарциссическое закрепление (captation) своего образа в зеркале, которое Лакан называет «ликующим приятием».

Если перенести эту логику на область политического, возникает вопрос, можно ли существовать в отсутствии какого-либо Воображаемого или, если взять менее уничижительно звучащее слово, в отсутствии какой-либо фигуры? Я имею здесь в виду реально существующую демократию, как и ранее я говорил о реально существующем коммунизме.

Что, собственно говоря, есть в этой демократии? В ней нет формы представимости, презентации, репрезентации, но вовсе не по причине некого особого героизма демократов, желающих пребывать перед лицом чистого Символического начала, перед лицом пустого места Другого, а просто потому, что имеет место всеобщая банализация и вялость. К настоящему времени капитализм стал в экономическом отношении всемирным явлением, а вместе с ним приобрела всеобщность и форма обмена, в центре которой находится право во всей его символичности, а право видится себе чем-то бесфигурным и непредставимым. Это и понятно: право не имеет основания, даже такая инстанция, как «права человека», непредставима, абстрактна.

Так что с помощью непредставимости мы удалились от тоталитаризма на такое расстояние, что демократия превратилась в положение вещей, которое, кстати, полностью подтверждает выводы Маркса. Мы присутствуем при тотальном, планетарном триумфе Маркса.

М.Р.: При триумфе вполне определенного, а не любого Маркса...

Ж-Л.Н.: Согласен, определенного Маркса, Маркса, который отстоит от Ленина на огромное расстояние. Но, тем не менее, это тоже Маркс. С другой стороны, я констатирую, что на фоне развития всяческих прав наша французская и вообще европейская политика все больше деградирует. Поэтому все больше доминирует дискурс управления, менеджмента.

М.Р.: Да, действительно, эта идея пронизывает собой здесь все, все становится «управляемым»: семья, финансы, свободное время.

Ж-Л.Н.: Совершенно верно, сейчас это так. Но вспомни, каких-нибудь двадцать лет тому назад это слово еще не ут-

ратило значение «самоуправления», оно относилось к словарю левого движения, социалистов. Теперь же это «само», самопозиционирование субъекта перестало существовать.

Короче, для меня заданный тобой вопрос труден. Именно по моему настоянию слово «фигура» попало в предисловие к «Нацистскому мифу».

М.Р.: Другими словами, Филлип Лаку-Лабарт не был его автором?

Ж-Л.Н.: Именно так, предложил его я. Я бы суммировал нынешнюю ситуацию так: мы уже знаем, что такое фигура Воображаемого и связанные с ней ловушки тотализующей идентификации фашистского и коммунистического типа, но из этого не должен следовать безусловный отказ от всякой презентации, нужно искать формулу представимости, с которой не будет связано воображаемое присутствие.

М.Р.: Другими словами, нужно найти такую форму мифического, с которой не было бы связано отождествление с основанием, как это происходит при идентификации тоталитарного типа?

Ж-Л.Н.: Можно сказать и так. Я не знаю в точности, что такое эта новая форма представимости, но с ее помощью должна разрешиться ситуация непредставимости. В каком-то смысле это кантовский вопрос, вопрос воплощения понятия в сфере чувственного, его презентации.

И потому возникает еще один вопрос: фигурой чего она является? Тут ты прав; конечно, это не фигура мимезиса начала, основания, но фигура презентации того, что я назвал бы сов-местностью.

М.Р.: Далее, в «Нацистском мифе» вы с Филиппом пишете о том, что мы оказались в ситуации запаздывания (dans le tardif), что возвращение к основанию с помощью мифа исключено. Тут мы вправе спросить: нужно ли вообще заполнять эту пустоту? Я согласен с тем, как ты описываешь положение дел, но существует тем не менее целая мифология и в этом бесконечно расчлененном, раздробленном обществе; пусть это мифология в миниатюре, но она существует. Маркс в связи с этим писал о «товарном фетишиз-

ме», в котором он усматривал новую форму Воображаемого, не предполагающую отождествления с началом, форму, которая постоянно пребывает в подвешенном состоянии. Мы являемся свидетелями угасания этого типа Воображаемого. Мне кажется, Клод Лефор несколько упрощает дело, и именно благодаря этому упрощению мы оказываемся наедине с пустотой, которую надлежит заполнить. На самом деле нет никакой пустоты, потому что, например, те же масс-медиа распространяют консумеристскую мифологию. Согласен, это –миниатюризованная мифология, по размаху ее трудно сравнивать со сталинской или фашистской мифологией, но все же перед нами именно мифы. Размельчение не убивает их, а, наоборот, делает более живучими. Что ты думаешь по этому поводу?

Ж-Л.Н.: Если отнестись к тому, что ты говоришь положительно, это будет означать, что товарный фетишизм с успехом замещает собой мифологию тоталитарного типа, а не производит пустоту, о которой пишет Лефор. Так, на мой взгляд, думают сторонники постмодернизма, это постмодернистская идея. Если подойти к Руссо со стороны Символического, получится то, о чем пишет Лефор, если же подойти к нему со стороны Воображаемого, выйдет тоталитарный вариант.

М.Р.: А Ролан Барт, разве он не был прав, когда назвал свою книгу о буржуазной мифологии начала 50-х гг. «Мифологиями»?

Ж-Л.Н.: Можно сказать, что Барт является предшественником постмодернизма. Когда я говорю о постмодернизме, я имею в виду прежде всего период наивысшего расцвета этого направления, такие работы, как, к примеру, «Тысяча площадок» Делеза и Гватари и чуть более ранние книги самого Делеза, «Состояние постмодерна» Лиотара...

М.Р.: А также «Символический обмен и смерть» Бодрийяра...

Ж-Л.Н.: Конечно. Мне кажется, что здесь есть две стороны. В этом подходе есть нечто, что признаю и я сам, но оно настолько велико, что я не знаю, как к нему подступиться.

То, что постоянно и навязчиво критиковалось как доминирующая идеология – царство образов, цивилизация образов и прочее – и выдавалось за торжество симулякров, то, чем некоторое время грешил Бодрийяр (в качестве счастливого постмодерниста, который этими симулякрами наслаждается), повернулось обратной стороной: он стал несчастным постмодернистом. То же самое относится и к Лиотару, который еще недавно наслаждался либидинальной экономикой (хотя в случае с Лиотаром все значительно сложнее, чем у Бодрийяра), а теперь он испытывает ностальгию по тому, что он называет donus, дар.

М.Р.: Такова, видимо, неизбежная изнанка возвышенного.

Ж-Л.Н.: Я же, напротив того, полагаю, что такого рода навязчивая критика образов, ужас перед идеологическим содержанием тех же телевизионных программ является ловушкой, не более того. За всеми этими образами скрывается либо пустота (и тогда мы возвращаемся к точке зрения Лефора), либо же это способ, каким нам в настоящий момент является мир, бытие. Оно настойчиво проявляет себя именно в образах, которые находятся не где-то там, далеко, а близко...

М.Р.: Да, но тогда мы опять возвращаемся к проблеме симулякров.

Ж-Л.Н.: Нет, образы – не симулякры, но то, как мировая сущность мира действительно проявляет себя. Конечно, телеизображения могут быть обманчивыми, лживыми, но в каком-то смысле никто не обманывается ими. Иные смотрят телевизор и восклицают: «Какой ужас! Вся бойня [при падении Чаушеско. – *М.Р.*] в Румынии была сфабрикована на телевидении». Пусть так, но что в этом нового? Ложь в политике существовала всегда; сфабрикованных новостей всегда было хоть отбавляй. Великие политические деятели вроде Цезаря и Наполеона и те не брезговали сознательным производством лжи.

М.Р.: Но в случае с телевидением речь идет о весьма правдоподобном обмане, который затрагивает прежде всего уровень бессознательного.

Ж-Л.Н.: На мой взгляд, можно прекрасно продемонстрировать, что и в другие эпохи ложь была правдоподобной, потому что ей верили. Другое дело что она тогда, как правило, не принимала форму образов. Меня интересует, почему именно на образы реагируют столь резко негативно? Можно сказать, что образы в некотором смысле представляют собой наиболее истинную форму дарования (donation) и представления вещей, которые случаются в пространстве, не подверженном никакой интерпретации. Воображаемое – это не только такие фигуры, как Сталин и Гитлер, уводящие нас в область мифического, по крайней мере того, что утверждает себя как мифическое, как нечто такое, что исполнено смыслом, переполнено смыслом. Образ также может быть не переполнен смыслом, а являться прежде всего пространственной поверхностью, на которой находится субъект.

М.Р.: В случае Сталина и Гитлера структура смысла была иерархизованной, пирамидальной, тогда как в этом случае иерархия либо вообще отсутствует, либо является неявной. Но число подобного рода образов огромно, и они постоянно размножаются. Таким образом, концентрированность коллективных образов заменяется необъятностью новых образов и их способностью размножаться бесконечно. Их размножение также затягивает нас в Воображаемое, – с этим не стал бы спорить и Лефор.

Ж-Л.Н.: Да, по Лефору, это форма Воображаемого. Я же полагаю, что мы должны понимать здесь Воображаемое в критическом, уничижительном смысле этого слова. Оно указывает на то, что мы нуждаемся в форме представимости, потому что размельчение и расползание по лишенной иерархии поверхности – тут я с тобой согласен – говорит об отсутствии у этих изображений глубины и связи с началом.

М.Р.: Но, когда нечто распространяется в миллиардах экземпляров, поверхность начинает функционировать как глубина, сохраняя при этом все свойства поверхности. Перед нами новая и не совсем понятая ситуация; возможно, даже более запутанная,чем мы склонны полагать.

Ж-Л.Н.: Дело здесь не только в количестве образов, но и в количестве тел, затронутых ими. В моей последней книге, которая только что вышла и которую я собираюсь тебе подарить – она как раз называется «Проблема тела», – я пишу об огромном количестве, о шести миллиардах тел и о миллиардах образов. В этом контексте проблема формы представимости становится проблемой того, что должно вклиниться между пустотой Реального в духе Лефора и множественностью образов.

М.Р.: То есть ты вводишь это понятие в качестве своеобразного требования, которому в настоящее время ничто не соответствует.

Ж-Л.Н.: Совершенно верно. Но есть одна сторона дела, о которой я еще не сказал. Я констатирую, что в современной европейской, в частности французской, политике (возможно, это связано с некоторой архаичностью французского характера) достаточно ясно проявляется, с одной стороны, смешение отсутствия представимости в хорошем демократическом смысле слова с растворением демократии Бог знает в чем. Мы присутствуем при конце социализма, при закате традиционного правого движения. Что же возникает на месте всего этого? Во-первых, распространение мифических образов, примером чего служит Лепен с его культом Жанны д'Арк, понимаемой во многом в вишистском духе, в смысле исключения, расизма, ксенофобии. Отсутствие у подобных образов силы и современного звучания не дает им выйти за пределы фашизма и популизма. Хотя на последних выборах преуспел скорее не Национальный фронт, а партия «зеленых», экологисты. Им почти удалось создать то, что я называю фигурой, формой представимости, потому что Земля в качестве подосновы мира, того, что представляет собой место смысла, то есть по сути Символического, стала воображаемой опорой Символического. А образ Земли был введен «зелеными».

М.Р.: Но образом Земли так долго злоупотребляла гуманистическая идеология!...Она буквально затерла его до дыр.

Ж-Л.Н.: Вот именно, вот именно. С одной стороны, он затерт, а с другой – в том виде, как его используют сторонники экологического движения, – образ Земли не является фигурой совместного бытия, и в этом я вижу его существенный недостаток. В каком-то смысле это просто форма представимости природы, того, с чем человек имеет дело.

М.Р.: Кроме того, «естественный» дискурс давно аппроприирован бюрократией, разного рода международными организациями. Высшие чиновники подобных организаций всегда говорят от имени Земли. Этой фразеологией постоянно злоупотребляют.

Ж-Л.Н.: Для меня важно здесь то, что, введя образ Земли, экологи прикоснулись – пусть негативно, но все-таки прикоснулись – к тому, что я называю современной формой представимости. Вместе с тем нельзя сказать, что этот образ не работает как место Воображаемого, но он в то же время не предполагает тоталитарной, фашизоидной идентификации. Однако Земля в понимании «зеленых» не является и звеном в цепи совместного бытия.

М.Р.: Для меня тема совместного бытия является одной из наиболее загадочных в твоем творчестве.

Мой второй вопрос такой. Если внимательно читать «Нацистский миф», замечаешь определенный разрыв между двумя разными концепциями мифа. Одна из них может быть названа эллинистической или идентификационной. Германия, как известно, отождествила себя с Грецией, и это, как полагал Маркс, было еще одной воображаемой реакцией на символическое событие Французской революции. Не будучи просто субъектом, не обладая банальным политическим единством, она сделала себя субъектом в квадрате в области духа. Тема «избирательного сродства» немецкого и греческого языка хорошо известна. Но во второй части книги, где вы переходите к собственно нацистской мифологии, эллинистическая концепция сменяется биологической и расистской концепцией, в рамках которой отождествление с культурой и языком уже не играет существенной роли (возьмем, к примеру, тот же «Миф XX века» Розенберга).

Этот зазор Филипп Лаку-Лабарт стремится заполнить в главе о хайдеггеровском прочтении Вагнера из книги «Musica ficta»(1). Вагнер, по его мнению, является связующим звеном между двумя концепциями мифа, так как он одновременно унаследовал эллинистическую мифологию и участвовал в формировании новой германской мифологии крови.

Но все же эти концепции очень разные. Первая является откровенно элитарной, чего никак не скажешь о второй. Первая не апеллирует к народному большинству в его наличном бытии, что постоянно делает вторая, пытаясь воспользоваться энергией масс.

Ж-Л.Н.: Возможно, связь между ними не была прописана в «Нацистском мифе» достаточно четко, но все же лучше, чем это тебе представляется. В основу этой книги лег доклад на конференции; и он не должен был быть слишком длинным. Если бы мы писали ее как книгу, она была бы как минимум, в два раза толще. Так что там многое сымпровизировано. Ты прав, Филипп, действительно, находит связующее звено в фигуре Вагнера.

Но как бы то ни было уже в «Нацистском мифе» сказано, что есть два этапа, если угодно, две фигуры мифического: романтическая, элитистская и популистская, энергетическая. Что создает непрерывность между ними и что составляет тайну, загадку их исторического родства? По-моему, это великий вопрос о Германии. Для меня здесь остается много вопросительных знаков относительно того, как осуществился переход от одного к другому. Конечно, расизм не был непосредственно заложен в романтизме; тут нет судьбы, нет исторической неизбежности, но в то же время эти явления также не полностью чужды друг другу. Как в точности произошел переход, пока неясно; но несомненно, что определенная непрерывность выразилась в том, что следовало бы назвать отношением к мифу или волей к мифу. Согласен, содержание романтического мифа весьма отлично от содержания мифа в понимании Розенберга. Но уже в романтизме содержался явный призыв к

мифологии будущего, к Mythologie der Zukunft, которую еще предстоит создать; и для этого надо обратиться к прошлому, извлечь ее оттуда.

М.Р.: То есть она как бы уже присутствует на расстоянии, которое надлежит преодолеть?

Ж-Л.Н.: Да, это дистанция прошлого, мыслимая как дистанция, отделяющая от будущего. Здесь Вагнер действительно ключевая фигура; он перерабатывает целую серию германских мифов в то, что он именует современным произведением искусства. В случае Розенберга удивительно то, что он – еще более радикальным образом, нежели Вагнер, – воспринимает мифологическое прошлое Германии и германских народов как способ воспроизводства себя арийской расой. Миф у него становится абсолютным и чистым, лишенным какого-либо содержания, превращается в миф о солнечном свете. В конечном счете оказывается, что это старый средиземноморский миф, который пришел с Севера... Мы присутствуем при полной инволюции воли к мифическому. Если воспользоваться языком, к которому мы уже прибегали ранее, Воображаемое в данном случае явно желаемо, волимо в качестве Символического. Это не такое Воображаемое, которое отягощает собой Символическое, но это Воображаемое, желаемое в качестве Символического.

Я впервые формулирую это в таких терминах, но если попытаться продолжить параллельно «Нацистскому мифу» работу, то можно сказать, что сталинизм прямо не прибегает к мифологии. У Сталина не было своего Розенберга.

М.Р.: Розенберга, действительно, не было, но был Жданов.

Ж-Л.Н.: По-моему, это разные вещи.

М.Р.: Одно другого стоит.

Ж-Л.Н.: Я не смотрю на них с точки зрения тяжести последствий, меня интересуют механизмы, а они в обоих случаях очень разные. Сталинизм превзошел нацизм по масштабу разрушений, но уступал ему в других отношениях. Я бы сказал, что в случае нацистского мифа Вообра-

жаемое откровенно предлагает себя в качестве Символического, а в случае со сталинизмом происходит нечто прямо противоположное, а именно Символическое предлагается в качестве Воображаемого. В случае сталинизма Символическим является сама идея социализма, поэтому сообщество предстает не в качестве Gemeinschaft, расы, почвы, а в качестве чего-то противоположного: социального отношения, языка совместности и приведения-к-совместности, коллективной собственности и т.д.

М.Р.: Ты знаешь, эти две системы сравнивать исключительно трудно, потому что нацизм является полностью законченным явлением; он потерпел военное поражение и был сначала подвергнут деструкции, а потом и деконструкции, являющейся делом куда более долгим. Того же нельзя сказать о сталинизме; он продолжился в «реально существующем социализме». Кроме того, в случае сталинизма удельный вес тайны, несказанного, недосказанного, сокрытого огромен. Стремление к бессознательности является здесь во многом сознательной позицией. А о явлении, одержимом такой волей к подпольности, следует высказываться с большой осторожностью. К тому же, повторяю, явлении незаконченном...

Возможно, если советские архивы когда-нибудь откроются, в новом свете предстанет не только история СССР, но и история Европы, темные стороны которой они в себя впитали.

Ж-Л.Н.: Да, сравнивать их трудно, но нужно, нужно сводить их лицом к лицу...

М.Р.: Но такого рода сравнением так долго злоупотребляли...

Ж-Л.Н.: Пусть злоупотребляли, но сравнение тем не менее напрашивается, они отсылают один к другому. Ведь нацизм в конечном счете это национал-*социализм*, не нужно об этом забывать.

М.Р.: Я говорю об историческом феномене нацизма, он длился с 1933 по 1945 год. В этом качестве он закончен, хотя какие-то метастазы остаются до сего дня.

Ж-Л.Н.: Но с другой стороны, радикально отличает его от сталинизма следующее: реализованное в послевоенной Германии с помощью плана Маршалла уже содержалось в гитлеровском плане модернизации с помощью военных заказов. То есть уже в третий раз со времен Бисмарка Германия одновременно решала свои политические проблемы и создавала мощный современный капитал.

М.Р.: Я хотел бы также спросить тебя о статусе массы в твоих текстах.

Из двух типов мифа, с которыми ты работаешь, один – а именно почвенный, расовый, связанный с кровью миф – имеет прямое отношение к массе, непосредственно к ней апеллирует в надежде воспользоваться ее энергией. В «Нацистском мифе» вы с Филиппом утверждаете: нацизм не иррационален, напротив того, он подчиняется строгой логике, которая отнюдь не чужда логике, наличествующей в метафизике субъекта. Именно поэтому я спрашиваю о статусе массы. Ты действительно считаешь, что масса подчиняется той же логике, что и метафизика, опирающаяся на субъекта?

Ведь при нацизме и сталинизме доминируют разные типы массы. Период переселения европейского крестьянства в города совпадает с «охотой на ведьм», которая также отчасти объяснялась неадаптированностью сельских жителей к новой урбанистической среде. Может ли метафизика принять на себя ответственность за постижение всех этих процессов своими средствами? Ведь субъективность в такие эпохи, бывает, как выражался Батай, настолько «гетерологичной»...

Ж-Л.Н.: В этом деле есть две стороны. С одной стороны, масса более или менее соответствует тому, как ты ее описал, в особенности когда она еще не приспособилась к жизни в условиях урбанистической буржуазной цивилизации.

М.Р.: Сталинизм видится мне во многом последствием коллективизации, за которой последовало массовое переселение крестьян в города и насильственное удержание оставшихся в деревнях, на земле. Когда такого масштаба

переселение народов имеет место, государственный террор становится практически неизбежным – в частности как отчаянная попытка контролировать анархическое поведение новой массы, придать ему форму (пусть поверхностного) порядка. Сталинизм как явление, лишь слабо зависимое от субъективности вождя и разного рода марксистских «научных» упований, был, по сути, реакцией на колоссального масштаба землетрясение, каким явилась коллективизация. Во всяком случае думать, что ничтожное меньшинство может просто так навязать свою волю десяткам миллионов людей, наивно.

В метафизике, конечно, можно найти черты, которые делают ее сообщницей этих процессов, особенно в идеологической сфере (классовая борьба, расовый миф), но в массовом терроре всегда есть нечто, от чего метафизика отворачивается.

Ж-Л.Н.: Тут, повторяю, надо различать две вещи. Перед нами здесь не просто эпохи масс, но эпохи конца философии (вовсе не в том смысле, который имел в виду Мартин Хайдеггер, но который также имеет к этому отношение). Я совершенно не согласен с пониманием идеологии, которое сводит ее к воздействию одной или нескольких идей. Интересно, что в эту эпоху пишут столь разные люди, как Хайдеггер, Витгенштейн, Фрейд и Батай, возрастает влияние социологии того же Макса Вебера – все это сводится к констатации невозможности философии в смысле построения, которое делало возможным вЩдение в рамках достаточно элитарной культуры аристократического или буржуазного типа. В этот момент и начинается становление философии идеологией, которое предчувствовали Маркс и Ницше: мир перестает схватываться в виде фигуры, исчезает цепь власти, цепь существования, остается лишь постоянно разрастающаяся идеология, в которой натренированы массы и которая обладает собственной рациональностью. Сами массы могут быть иррациональны, но механизмы, которые ими овладевают и которые их используют, рациональны. Осуществляется переход к мо-

дерной экономической рациональности, и Германия не составляет здесь исключения. Все эти грандиозные кризисы, взлеты и падения случаются в рамках экономической рациональности, далеко выходящей на пределы того, что понимали под рациональностью в середине XIX века, но также являющейся рациональностью.

Результат появления этой рациональности – загнивание философии, ее обращение в идеологию; философия становится простым инструментом новой рациональности, превращаясь тем самым в новую идеологию. В этом качестве она производит на свет такие слабые работы, как «Миф XX века» Розенберга или, если угодно, статьи Жданова. Можно писать нечто беспомощное в этом стиле, можно снизить уровень литературы до обычного идеологического оформления производственного процесса, воспевать стахановцев. Чего, страшиваю я, лишают литературу, когда поступают таким образом? Ее лишает символического измерения, она впадает в неприкрытое Воображаемое.

М.Р.: Это вопрос крайне сложный. Конечно, литература становится частью идеологического процесса. Но важно понять, где именно пребывало ядро идеологии в сталинскую эпоху. А пребывало оно не столько в системе агитации и пропаганды, сколько в самом аппарате уничтожения. Он тогда овладел и сферой производства, и обыденной жизнью людей. Роль идей в такое время является относительно скромной; многое из того, что делается, не проговаривается и наоборот.

Ж-Л.Н.: Такое упрощенное понимание роли идей является отчасти недоразумением. Речь не идет о том, что идеи обладают властью материального порядка. Это вовсе не так – такой властью они не обладали никогда. Во все моменты истории действуют эффективные силы, которые и принимаются в расчет. Вовсе не репрезентация французской монархии как данной высшей силой составляет власть французского короля. Скорее это власть сеньора, который сильней других, который захватывает южные провинции, отбирает земли у англичан, нормандцев, бур-

гунцев. Это во многом вопрос числа захваченных земель, их плодовитости, денег в казне, численности армии и прочего. Он принимает иные масштабы в эпоху господства масс, но и здесь дело не в том, что в идеологическую эпоху идеи обладают большей властью, чем в любую другую эпоху.

Другой вопрос, что материальная сила не может удержаться больше определенного, весьма короткого времени, если ей не удается легитимировать себя с помощью символических связей.

Я совершенно согласен с тобой, когда ты говоришь, что нельзя представлять себе тоталитаризм как навязывание небольшой группой людей своей воли огромному большинству...

М.Р.: Теория заговора...

Ж-Л.Н.: Это полная глупость. Я всегда с недоверием относился к уверениям в том, что Кремль просто заставляет подчиняться невинный и покорный русский народ. Во всей истории со сталинизмом, с тем, что за ним последовало, как и в случае с нацизмом, по-настоящему впечатляет то, как могло такое огромное число людей его поддержать.

Итак, идеи не являются движущей силой, но они являются легитимирующей силой, которую надо постоянно впрыскивать в мотор истории для того, чтобы движущая сила могла оставаться тем, что она есть. Я также знаю, что, если мотор ломается, мы не можем сказать, что в этом виновата метафизика субъекта. В такой форме это будет неверным. Метафизика не является главной причиной поломки или сбоя.

М.Р.: Думаю, в отношении нацизма такая постановка вопроса была бы более правомерной.

Ж-Л.Н.: Но метафизика субъекта является также метафизикой субъекта-производителя. Не Платон основал греческий полис, но греческий полис сделал необходимым Платона как часть бесконечного поиска его, полиса, легитимации. Ведь уже полис представляет собой сообщество без абсолютной, то есть божественной легитимности. Греческие боги телесны, поверхностны; они знаменуют собой конец мифа.

Ты правильно поставил этот вопрос. Хорошо было бы написать что-то на эту тему.

Вначале был именно полис, а не философия. Философия стала абсолютно необходимой как орган бесконечной легитимации полиса, который появляется на свет как раз лишенным легитимности. (Лишенным легитимности в смысле божественного обоснования, потому что в другом смысле полис является местом легитимности, закона как такового).

М.Р.: Проблема легитимности возникает вместе с полисом. До этого для сообщества требовалась настолько мощная легитимация, что легитимность не воспринималась как проблема, осуществлялась автоматически.

Ж-Л.Н.: Именно это я и хочу сказать. До возникновения греческого полиса легитимность не называется легитимностью, она выступает в качестве авторитета, суверенности, абсолютной власти теократического порядка. Она является телесной.

М.Р.: Воплощенной в теле короля.

Ж-Л.Н.: Тогда как в рамках полиса Символическое не сливается с Воображаемым в одном теле, но возникает пространство, где есть много тел. Поэтому в случае демократии тут же возникает вопрос о числе.

Я полагаю, что происходящее в настоящее время – а неслучайно именно в настоящее время особенно остро стоит вопрос о бессилии, о слабости идей и тем самым конечности мысли как таковой – связано с тем, что мы радикально порываем с ситуацией полиса, хотя этот процесс может растянуться на несколько веков. Мы выходим за пределы проблематики легитимации, но мне пока неясно куда именно, в какую область.

М.Р.: Здесь сам собой напрашивается вопрос о твоей теории совместности, совместного бытия, того, что ты называешь l'ktre-en-commun. В твоих последних текстах это ключевая проблема. В книге «Забвение философии»(2) ты пишешь о свертывании (le bouclage) сигнификации на фоне выживания смысла; о пробеле, когда сигнификация

уже замкнулась на себя, а смысл продолжает работать за пределами сигнификации как смысла всех смыслов, как присутствия на расстоянии. Настоятельность совместности диктуется, по-твоему, спецификой данной мыслительной ситуации.

Ж-Л.Н.: Совершенно верно. По сути, сов-местно, совместность, l'en-commun, это место смысла; поэтому это не сигнификация, это более не сигнификация; совместность не предполагает более бытия-совместным, субстанции сообщества. Но, повторяю, это место смысла, которое уже не соотносится с тем, что внутренне присуще любой сигнификации. Некоторые лингвисты говорят о философии как о месте signifiance, то есть такого элемента, благодаря наличию которого потом появляется возможность сигнификации. Именно это Хайдеггер называет языком. На свой лад Беньямин также именует это языком.

М.Р.: Но у Беньмина была весьма отличная от хайдеггеровской концепция языка.

Ж-Л.Н.: Но сама эта историческая констелляция не случайна, в этом плане я полностью разделяю воззрение Хайдеггера. Если угодно, это новая эпистема, в которой участвуют и Хайдеггер, и Витгенштейн, и мощные литературные течения начиная с Бодлера и особенно с Флобера и Малларме. Сильнейший импульс пришел также от Рембо, который прерывает поэзию как сигнификацию и как идеологию; в конечном счете он уперся в молчание и стал вести едва ли не постмодерный образ жизни торговца оружием. Что все это предполагает? Совместность, которая также является на свой лад формой языка. Я стараюсь держаться несколько отстраненно от понятия языка, переживающего определенную инфляцию и идеологизацию, во всяком случае в философии Хайдеггера. Я поэтому не устаю обращать внимание на то, что совместность не является чем-то исключительно литературным; она пронизывает собой все практики: мы всегда вступаем в отношения с другими, открываемся навстречу другому. Батай как-то очень точно заметил, что нет приватного, индивидуально-

го смысла, не «я» обладаю смыслом, не «я» его обнаруживаю. Я пребываю в смысле при условии вступления в отношения с другими, со всем остальным миром. Возможно, само слово «смысл» здесь не самое лучшее. Для меня смысл – синоним signifiance, того, что связывает экзистенцию с миром, а не выталкивает ее в солипсизм. Возможно, солипсизм звучит несколько грубовато, но важно уяснить себе, что никто не существует в одиночестве, что изначально существование многих. Но это значит, что существует множество, многие, но их уже не объединяет никакое единство – ни индивидуальное, ни массовое.

М.Р.: Ты хочешь сказать, что имеет место определенная подвешенность?

Ж-Л.Н.: В определенном смысле да.

Люди не живут чисто вегетативно, они нуждаются в философии, литературе. Если покончить жизнь самоубийством трудно, то это так потому, что люди не живут только для биологического воспроизводства, что сильного полового инстинкта недостаточно. Есть много свидетельств такого рода, которые Хайдеггер называет предонтологическими. Вопрос не в том, чтобы жить, а в том, чтобы продолжать жить, так, чтобы [в жизни. – *М.Р.*] присутствовал элемент смысла. Главным отличительным признаком модерна является присутствие элемента смысла, о котором писал Гуссерль. Я ни в коей мере не гуссерлианец; 99 процентов того, что он делал относится к области субъективности, интенциональности и прочего, что меня не особенно интересует. Что же меня, напротив того, очень интересует, так это то, что Гуссерль называл «возвращением к самим вещам» (le retour aux choses mêmes). Ведь «возвращение к самим вещам» означает у Гуссерля не что иное, как возвращение к смыслу, ибо вещи в его понимани – это не вещи в их «сыром» состоянии, не вещи-в-себе в трансцендентном смысле, в каком иногда употреблял это слово Кант.

М.Р.: Но Гуссерль родственен Канту в том смысле, что он также связывал существование смысла с субъективностью.

Ж-Л.Н.: Да, повторяю, у Гуссерля такого 99 процентов и с этим бесповоротно покончено. Но есть еще один про-

цент, и о нем будет завтра говорить в Страсбургском университете Жан-Люк Марион: это вся проблематика дара, дарения, отдавания (donation). Дарение, по Гуссерлю, есть нечто предшествующее субъекту, который овладевает им лишь post factum, и лишь после этого оно занимает свое место в сфере субъективности. Именно наличие изначального (то есть бессубъектного) дарения является тем, что делает возможным субъекта и все то, что из него вытекает, – ноэзу, ноэму, а затем и схемата. Но дарение есть нечто иное; это, как покажет завтра Марион, фундаментальная корреляция проявления (apparaitre) и проявляющего (apparaissant). Вовсе не связка субъект-объект заставляет в являющемся, в феноменальном проявляться даваемое, даримое.

М.Р.: То есть имеется в виду что-то, что не является ни сущностью, ни явлением? Именно это предполагает концепция феномена, феноменальности.

Ж-Л.Н.: Ну, у Гуссерля эта оппозиция еще не полностью потеряла силу, хотя дарение под нее и не подпадает. У него было также понятие Ding-Sinn, смысл-вещи, являющееся ноэматическим ядром смысла (ноэма, как известно, отсылает к вещи). Хотя смысл у Гуссерля изначально уже вовлечен в сферу субъективации, но у него есть и смысл в его первоначальном, «сыром», неопосредованном состоянии, до проявления вещи. Этот вопрос напоминает мне big bang в астрономии. Если big bang имеет такой успех в масс-медиа, в Воображаемом, то не потому ли, что здесь современная физика натыкается...

М.Р.: На несводимую конечность...

Ж-Л. Н.: Да, но которая в то же самое время является дарением мира, того факта, что мир есть.

М.Р.: То есть мир одновременно дан и конечен, дан по причине своей конечности. Зато сам акт дарения бесконечен.

Ж-Л.Н.: Но эти две вещи являются одним и тем же. И большая сила Жака Деррида в том, что он ввел неографизм différance и написал в книге «Голос и феномен», что конечное различие-различание (différance в отличие от обыч-

ного difference) бесконечно. Я постоянно держу в голове эту фразу Деррида как путеводную нить. Он сам как-то сказал мне: «Я опасаюсь, что эта фраза не имеет смысла». Я полагаю, что все связанные со смыслом вопросы заключены в этой короткой фразе. Если различие конечно, если оно есть сама конечность, то происходит это потому, что различие представляет собой несводимый разрыв (ecart), задержку между присутствием и другим присутствием. Это и есть линия осуществления бесконечности присутствия, возможность привязать присутствие к самому себе без остатка. В конце «Феноменологии духа» Гегеля есть поразительное видение: до самости, до «я» долетает пена их собственной бесконечности. Да, различие конечно, но именно в этом заключена бесконечность, поэтому оно может давать смысл.

М.Р.: Но у меня такое впечатление, что в эссе «О со-бытии»(3) ты тем не менее в определенной мере дистанцируешься от позиции Деррида в одном конкретном пункте. Частью философской политики Деррида является бесконечное подвешивание, заключение в скобки (в смысле Einklammern, Einklammerung) на неопределенное время. Если, считает он, я что бы то ни было прямо утверждаю, исключительно трудно контролировать последствия утверждения. Мы родились очень поздно, за каждым утверждением стоит огромное, неисчислимое количество следствий, которые мы не можем предвидеть, не говоря уж о возможности их контролировать. Поэтому надо постоянно проявлять осторожность. Думаю, у такой позиции есть прецеденты: в этом плане Кафка не так далек от Деррида, как это может на первый взгляд показаться.

В «О со-бытии» ты вводишь понятия, которые очень усложняют ситуацию. Если сравнить философию с шахматной партией, твоя игра становится куда менее предсказуемой, чем у Деррида. С одной стороны, ты пишешь, что философская традиция прошла мимо сов-местности, совместного бытия. Но если эта проблематика была обойдена вниманием, проигнорирована, произошло это не случай-

но – это было сделано намеренно. Ее носители прекрасно знали, что мы не рождаемся одинокими; они также постоянно теоретизировали на тему «натурализма» обычного языка, с которым, по их мнению, философия должна покончить. С этим связана вся проблематика второго рождения, рождения в понятии и через понятие. По Декарту, cogito не рождается от своих родителей, оно не существует «натурально», оно таинственным образом рождается от самого себя. То есть незамеченность здесь вполне осмысленная...

Ж-Л.Н.: Согласен, это не недоразумение.

М.Р.: Очень болезненной является и проблема сообщества. Несомненно, сообщество предшествует философии, которая рождается поздно, вместе с древнегреческим полисом, и с точки зрения предшествующих, насильственных форм легитимации является полной ересью. Как можно рационально обосновывать божественное право? С проблемой сообщества в твоих текстах связано некоторое колебание. Теоретизируемое тобой сообщество производится смыслом, и это связано с идущей от Хайдеггера традицией чтения Гельдерлина. Но здесь намечается также более сильный соблазн – соблазн выйти за эти пределы к тому сообществу, которое действительно предшествует философии. Такова неотразимая привлекательность невозможного.

Ж-Л.Н.: Я знаю, прекрасно знаю, что это очень опасный соблазн. Некоторые читатели действительно поняли то, что я предлагаю именно так, в особенности это относится к крайне левым немецким интеллектуалам. Вчера мы с тобой уже об этом говорили. Они поняли сообщество как Gemeinschaft, как нечто изначальное, мифическое, нацистское и прочее. Но даже если не заходить так делако, Ален Бадиу написал об этом отдельный текст, который опубликован в книге «Политика и современность». Вот теперь, пишет Бадиу, мы имеем введенное Нанси понятие «праздного сообщества», введенное Бланшо понятие «непризнаваемого (inavouable) сообщества», «сообщества будущего» Агамбена. Формально поприветствовав эти нововведения, Бадиу начинает от них дистанцироваться, ут-

верждая, что да, в целом он согласен с проблематикой совместности как таковой, но не со словом «сообщество», которое несет на себе...

М.Р.: ...нежелательные коннотации?..

Ж-Л.Н.: Что-то вроде того. Далее он демонстрирует, в чем сомнительность этого понятия. Я прекрасно понимаю его реакцию, и в «Comparution» я косвенно ответил на его критику, заменив слово «сообщество» словом «comparution», так как оно менее нагружено традиционными смыслами. Что до Бадиу, он предложил в качестве замены слово «равенство», но оно относится к другому регистру: «равенство» указывает на статус, а «сообщество» указывает на способ бытия. Можно сказать, что само это слово не годится, но нельзя просто заменить его на «равенство».

М.Р.: К тому же «равенство» не менее опасное слово, чем «сообщество».

Ж-Л.Н.: Думаю, вводя в оборот это слово, Бадиу имел в виду что-то другое. Я прекрасно понимаю, что вам, в России, это слово представляется крайне опасным. У нас во Франции постоянно дебатируется проблема неравенства.

Но как бы помимо моей воли я все-таки возвратился к слову «сов-местность», потому что его легко выговорить и с ним связан целый ряд тем: что значит быть вместе? Что значит «сов» в этом слове?

Именно в этом контексте я ставлю вопрос о фигуре. Мы окружены непредставимым. Что с этим можно поделать? Если мы не хотим вернуться во времена фараонов или Сталина...

М.Р. Но разве это зависит только от нас? Разве наша судьба исключительно в наших руках?

Ж-Л.Н.: Но и это также нужно себе помыслить – что судьба не только в наших руках. Мы так привыкли мыслить себе политику как связанную с волей, с мощью власти, приводящей свои проекты в исполнение, что надо сделать над собой усилие, чтобы просто спросить себя: как выглядела бы политика, напрямую не связанная с волей.

Я согласен с тобой, что у нас с Деррида есть некоторые несходства, которые было бы неплохо как-то обсудить. Он

действительно делает акцент на подвешивании, на невозможности продвигаться в тех или иных направлениях, указывая на то, что последствия могут быть непредсказуемыми. И это также по-своему верно, он абсолютно прав. Но в то же время еще более серьезные причины требуют, чтобы мы все-таки совершали выбор, ангажировались в отношении последствий.

М.Р.: Но подвешивание также является довольно сильным утверждением. Деррида – один из величайших стратегов философии нашего времени, и он неоднократно демонстрировал, что выбранная им политика неутверждения не исключает бесконечности утверждения (которое он все чаще называет в своих текстах даром).

Ж-Л.Н.: С этим я тоже не стал бы спорить.

Страсбург, rue Charles Grad, 28 марта 1992 г.
(Перевод с французского)

ВЕЛИКИЙ АВТОМАТ

Беседа с Полем Вирилио

Михаил Рыклин: Первый вопрос, который я хотел бы Вам задать, относится к концепции тотальной, или «чистой» войны, развитой в беседах с С. Лотринжером, в ряде других работ. Каково Ваше нынешнее отношение к этому конструкту?

Поль Вирилио: Тотальная война для меня как была, так и остается гонкой вооружений. Стратегия ядерного сдерживания не могла бы быть эффективной на протяжении лет, если бы не сопровождалась гонкой вооружений. Другими словами, сдерживание не основывалось, как полагают некоторые, на самом наличии ядерного оружия. Оно покоилось не просто на развитии военной промышленности, всего военно-промышленного комплекса, а и на милитаризации науки. С концом сдерживания по оси запад/восток положение дел принципиально не изменилось – сейчас оно переживает не более как очередную метаморфозу. Тотальная война как противостояние двух блоков (западного и восточного) базировалась на системах вооружений, которые должны были со все большей точностью доставлять все более мощные ядерные заряды. Конец равновесия террора, точнее, конец Советского Союза как его участника, сделал необходимым для Запада – и прежде всего для США, ставших единственной великой державой, – переосмысление самой природы власти. Предтечей нового типа сдерживания была американская стратегическая инициатива или, как ее называли, программа «звездных войн».

М.Р.: Речь идет о сдерживании, основывающемся на информационном оружии?

П.В.: Да, о таком типе сдерживания, которое покоилось бы на коммуникационном, а не на деструктивном оружии (ядерного или иного типа). Орбитальные системы, запущенные в космос лет двадцать назад американцами и русскими, (кстати, сейчас Пентагон оказывает давление на президента Буша, чтобы тот закупил советские космические орбитальные системы; факт весьма примечательный) способствовали тому, что в настоящее время тотальная война ведется уже не военно-промышленным, а скорее военно-информационным комплексом, она ведется за контроль над информацией, причем не только над научной информацией, а над информацией вообще, как таковой. Оруэлловское предвидение осуществляется ныне на мировом уровне: общество уже контролируется не просто на национальном уровне тайной полицией вроде Штази, но глобальными информационными системами. Война в Заливе была началом нового витка в размещении этого вида оружия.

М.Р.: В конце книги «Скорость и политика»(1) Вы ставите очень серьезный вопрос: если определенный порог скорости будет перейден, основные политические решения будут приниматься компьютерами, что равносильно ликвидации, смерти политического. Как Вы сейчас оцениваете реальность такой перспективы?

П.В.: Этот вопрос не потерял ни грамма актуальности.

М.Р.: В последней книге Вы приводите высказывание Горбачева в том же духе.

П.В.: Разоружение, которое осуществлялось в эпоху Горбачева и Рейгана-Буша, было связано с риском автоматизации политических решений, с риском запуска разведывательных спутников, работающих в электронном режиме и в каком-то смысле лишающих власти политических деятелей. Думаю, эта опасность продолжает существовать, она связана с отношением скорости к власти.

М.Р.: Но порог пока еще не перейден?

П.В.: Пока не перейден, но вопрос далеко не снят с повестки дня. Возьмем для примера биржу. Недавно появи-

лись машины, которые программируют курсы на Уол Стрит, в Лондоне, Париже, Токио, – это еще одна форма автоматизации решения. После биржевого краха 1986 года пришлось ввести в действие системы автоматического отключения, которые позволяют отключить биржевую систему, как отключается телевизор, когда возникает опасность имплозии. Повторяю, этот вопрос продолжает стоять на повестке дня, поскольку скорость остается основанием власти.

Да, поразительно, до какой степени скорость цензурируется, даже этимологически. Говорят об использовании все более мощных ЭВМ, но это нелепое словосочетание: «мощность» в данном случае означает не более как скорость произведения операций. То есть «более мощный» значит в данном контексте «более быстрый». Тогда почему бы не сказать прямо, что вопрос скорости является основным политическим вопросом конца нашего тысячелетия?

Это положение дел начало складываться с началом гонки вооружений, с концентрацией власти в военных штабах, в автоматизированных системах, способных оценивать опасность для той или иной территории в реальном времени (а таковы все антибаллистические системы). Если договор Солт-1 был подписан, то произошло это благодаря разработке антибаллистических систем: быстрота ответного удара стала такой, что человек исчезал как ответственное существо, а его место занимал автоответчик. Так что этот вопрос столь же животрепещущий, как и все, что связано со скоростью.

М.Р.: В последней книге Вы подходите к средствам массовой информации как к части военного потенциала. Мне кажется, что в этом плане Ваш подход отличается от подхода Бодрийяра, который продолжает рассматривать их под углом зрения конца политики, а не как часть военно-информационного комплекса.

П.В.: Они составляют часть военно-информационного комплекса, это так. Не все это понимают, но моим неизменным предметом анализа является скорость. О чем бы я

ни говорил, – о средствах массовой коммуникации, о кино, о лошадях, об автомобилях, я всегда имел в виду не эти вещи сами по себе, а их скорость. Использовать анализатор скорости в разных областях – в этом смысл моей работы. В центре моего интереса всегда один и тот же вопрос: в чем относительность политического? Напоминаю, скорость есть не феномен, но отношение между феноменами, то есть воплощенная относительность.

М.Р.: Вы также постоянно анализируете эффекты, связанные с воздействием скорости на властные структуры. Три этапа в развитии вооружений, которые Вы выделяете: оружие отражения, оружие разрушения и коммуникационное оружие, – оказывают непосредственное воздействие на окружающую среду, городское пространство, структуру общества.

П.В.: Возьмем первый основной вид оружия, оружие отражения: городские укрепления, щиты, каски, кольчуги и прочее. Без стен невозможно понять само зарождение политического, оно конституируется под защитой городских укреплений, под сенью верховенства оружия отражения. Как только укрепления как оружие отражения уступают свое первенство оружию массового поражения, прежде всего артиллерии, а потом воздушным атакам, – это происходит с XV по XX век – общество также изменяется: государство/полис становится национальным государством, региональные перспективы становятся более глобальными. С национальным государством связан конец осадных войн, переход к войнам наступательного типа вплоть до Blitzkrieg'а нацистов.

Точно также внедрение нового информационного оружия изменит город, изменит функцию государства. С его появлением национальное государство растворяется в более обширной глобальной совокупности; этим объясняются нынешние конфликты, регрессии, гражданские войны. Под вопрос ставится сам статус города, он оказывается больше чем городом. В результате открытия европейских границ, начиная с 1993 года, нации утратят значи-

тельную часть своей власти в пользу мегаполисов, таких как Берлин, Париж, Лондон, в пользу огромных городов-архипелагов. То есть появление орбитальных коммуникативных вооружений влечет за собой «мондиализацию» цивилизации. Мы присутствуем при зарождении города-мира, состоящего из конгломерата городов. Все это сейчас только нарождается, но уже грозит опрокинуть если не политику, то политическое измерение. Все, что относится к войне через посредство скорости и власти также относится к полису и, следовательно, к политическому измерению. Мы являемся свидетелями не просто распада Советской Империи и феномена одинокой, то есть находящейся под угрозой, сверхдержавы (я имею в виду США); мы, по моему убеждению, присутствуем при радикальном изменении отношения к политике в целом. Налицо кризис геополитики, уступающей место хронополитике, политика реального времени начинает доминировать над политикой реального пространства.

М.Р.: Не могли бы Вы поподробнее остановиться на понятии «реального времени», которое становится ключевым для Вашей концепции?

П.В.: Вспомним в связи с этим, что Земля – это небольшая планета, с окружностью 40000 километров. Мы являемся первым поколением, которое задействовало абсолютную скорость света, между тем как предшествующие поколения полагались на относительную скорость средств коммуникации, поездов, самолетов и т.д. Развитие средств передвижения было определяющим элементом размещения производительных сил; железные дороги, аэропорты и прочее имели решающее значение в обустройстве реального пространства. В процессе революции, вызывающей к жизни мгновенную передачу сообщений, речь идет об урбанизации реального времени, то есть об организации использования времени, а уже не пространства. Итак, реальное время состоит в чем? В том, что задействование абсолютной скорости электромагнитных волн создает близость во времени, которая расстраивает пространствен-

ную смежность. В наше время отдаленное доминирует над близлежащим, соседним; ближний дальше от меня, чем тот, с кем я сообщаюсь по телефону, факсу, телексу и т.д. С этого года пассажиры железных дорог во Франции будут платить меньше за дальние поездки и дороже за ближние. Это хорошо укладывается в рамки нынешней мутации.

М.Р.: Преодоления дистанции?..

П.В.: Именно. Быть в реальном времени – значит присутствовать при событии, которое имеет место за пределами горизонта, а иногда в противоположной стороне света, причем присутствовать в то же самое время, когда оно имеет место. Таково определение реального времени.

М.Р.: В таком случае война в Заливе полностью разворачивалась в реальном времени.

П.В.: Это первая война в реальном времени; весь обмен ударами контролировался вычислительным центром в Атланте, там же определялись траектории снарядов.

М.Р.: То есть, по-вашему, была достигнута ситуация тотальной телепрозрачности?

Тогда объясните то обстоятельство, что военные все же наложили существенные ограничения на показ этой войны в эфире?

П.В.: Проблема с войной в реальном времени состоит в том, что уже нельзя удовлетворяться связями в отсроченном времени (le temps differé). Сейчас есть два типа времени – реальное и отсроченное, причем реальное время существует лишь в отношении ко времени в его реальном протекании. Когда-то существовало три времени: прошлое, настоящее и будущее. В современных обществах есть прошлое (то есть отсроченное) время, и настоящее (реальное) время, а что касается будущего, то оно программируется машинами, ЭВМ.

М.Р.: Выходит с тем, что только в реальном времени мы достигаем абсолютной прозрачности, и связан вызываемый им шок. В книге «Ненадежность территории» читаем: «Прозрачность, вездесущность, тотальное и мгновенное познание – без всего этого нельзя выжить». Отсюда же вы-

водится, скажем, тотальный шпионаж. Вы связываете эту прозрачность с ликвидацией пространства?

П.В.: Да, прозрачность реального времени предполагает, что пространства больше нет. Это время, повторяю, неотделимо от скорости света. В ньютоновскую эпоху время и пространство были абсолютными, в эйнштейновскую эпоху абсолютна скорость, а время и пространство относительны. Мы являемся первым поколением, задействовавшим скорость 300000 км/час, причем не просто для того, чтобы видеть и слышать, а чтобы действовать (на этой скорости) посредством телевидения и прочего. Планета Земля не обладает достаточными размерами, чтобы сохранить протяженность перед лицом подобной скорости. Для Космоса скорость 300000 км в секунду ничтожна, потому что сам он безбрежен, но Земля – другое дело, пространства просто не остается. Первая близость была метаболической, физической, живой, той, которая нас связывает. Вторым типом была близость механическая (поезда, лифты, самолеты). Задействуя электромагнитные волны, мы приходим к третьему типу смежности без дистанции. Это, так сказать, «телесмежность», предполагающая абсолютную проницаемость, прозрачность. Месяц назад я участвовал в телеконференции между Парижем и Токио. Вопросы, которые я ставил, и ответы давались в реальном времени, между ними не было никакого зазора. Лично я столкнулся с этим впервые.

Мы имеем дело с двумя оптиками: во-первых, это оптика реального пространства, с силой тяжести, с геометрическими соотношениями; во-вторых, это великая электромагнитная оптика, которая позволяет быть в реальном времени в другом месте, не просто видеть и слышать в нем, но и осязать. Сейчас рекламируют надувную перчатку, принимающую тепловые и другие сигналы, которая позволяет телеосязать, например, ласкать руку женщины, находящейся на расстоянии несколько тысяч километров.

М.Р.: Это напоминает мне голографическую фотографию.

П.В.: Да, но с прибавкой телетактильности. Реальное время предполагает уничтожение реального пространства, полную прозрачность, проницаемость: пространство как бы остается, но не существует.

М.Р.: И война в Заливе иллюстрирует это положение?

П.В.: Это мировая война, которая подвергла отрицанию реальное пространство в пользу реального времени: она была мировой войной в реальном времени и одновременно локальной войной в реальном пространстве.

М.Р.: А каково Ваше отношение к бодрийяровской концепции войны в Заливе, в частности к его утверждению, что такой войны не было вообще?

П.В.: Я настроен к этой книге Бодрийяра весьма критически, потому что он в ней сделал то же самое, что немецкие и французские историки-ревизионисты: они утверждают, что концентрационных лагерей не было, Бодрийяр говорит, что не было войны в Заливе. По-моему, это серьезная ошибка, тем более, что он не признал ее, а нужно как-никак признавать свои ошибки. Он совершил ошибку симуляции: мол, это была война, где обманывали, надували с помощью изображений, и это правда. Но неверно заключать на этом основании, что ее не было: она была на поле военных действий, но ее не было для нас. Но то же самое можно сказать по поводу Второй мировой войны: для меня, например, войны в России не было, я всего лишь видел немецкий фильм, показывавший Сталинградскую битву.

М.Р.: Бодрийяр опирается на определенное представление о средствах массовой информации; я бы назвал это представление обобщенным: он настаивает на квазитотальности передаваемых через них изображений. Так что, если эти изображения полностью фальсифицировать, войны в его понимании не будет. Не надо также забывать, что война в Заливе неотделима от исчезновения коммунизма как Великого Другого, временной персонификацией которого стал Саддам Хуссейн. Как Вы относитесь к смерти коммунизма?

П.В.: Прежде чем ответить на этот вопрос, я должен прояснить свою позицию и позицию Бодрийяра в этом

деле. Наши глубокие разногласия по поводу войны в Заливе объясняются тем, что мы обладаем совершенно разной культурой, что, впрочем, не мешает нам быть друзьями. Бодрийяр в совершенстве владеет психоаналитической культурой, а я в этом отношении совершенно невежественен. Да психоанализ меня и не интересует.

М.Р.: И Вы обращаете этот недостаток в преимущество?

П.В.: Нет. Я говорю mea culpa, я лишен какой-либо психоаналитической подготовки. Зато у Бодрийяра нет никакой военной культуры, ни-ка-кой, а у меня (смеется) она есть... Вот такое различие, очень существенное. Он интерпретирует средства массовой коммуникации через призму своей психоаналитической культуры.

М.Р.: Но он выходит за ее пределы, за пределы желания.

П.В.: Но, как Вы знаете, основывается он именно на желании, тогда как я основываю свой анализ на военной культуре, такой же старой, как и я сам. Ведь я – ребенок военного времени, времени Второй мировой войны.

М.Р.: Для Бодрийяра проблематика вытесненного желания имеет все признаки негативного присутствия, это бесспорно. И это сказывается на стиле письма: Ваше письмо более стратегично, зато его письмо, я бы сказал, более персоналистично.

П.В.: Совершенно согласен, различие огромное.

М.Р.: Это отражается и на оценке искусства. Ваша книга «Кино и война» была значима для меня потому, что там Вы подходите к искусству с совершенно неожиданной точки зрения, в частности отдаете военной кинохронике и стратегической съмке вражеской территории во время двух мировых войн явное преимущество перед так называемым художественным кинематографом. Мне кажется, этот подход имеет большие перспективы.

П.В.: С этим же подходом связана книга о перспективах реального времени, над которой я работаю сейчас.

М.Р.: А каково Ваше общее видение ситуации в современном искусстве?

П.В.: В современном искусстве меня интересуют прежде всего две вещи: видеоинсталляции и танец.

М.Р.: Танец? Какой вид танца?

П.В.: Я бы сказал, экспериментальный танец. Мне кажется, что сейчас имеет место возвращение к телу, дающее о себе знать прежде всего в танце, но также и в других областях искусства. Я, другими словами, полагаю, что тело в некотором смысле вновь попадает в центр искусства.

М.Р.: Какое тело Вы имеете в виду?

П.В.: Человеческое, собственное тело человека, точнее я не могу выразиться. Что является ответом на дематериализацию, а также на индивидуализм. Ощущается утрата социального тела, «мы» уступает место «я», в западных странах – насчет восточных я не знаю – эта утрата столь далеко зашла, что возникает желание возвратить тело, вновь обрести его. Это может осуществляться посредством гимнастических упражнений, бодибилдинга или же посредством булимии. (То обстоятельство, что американцы в настоящее время заметно полнеют, есть не просто знак, привязанный к их питанию, но связанный также с желанием вновь приобрести вес, тяжесть).

М.Р.: Граждане одинокой сверхдержавы и должны полнеть...

П.В.: Вот именно. Искусству следует вернуться к телу, ведь началось оно, как известно, с тела.

М.Р.: Тело оказывает сопротивление экспансии реального времени, является формой маргинального протеста. Потому что реальное время рискует полностью поглотить любое телесное присутствие, не так ли?

П.В.: Совершенно верно: из-за риска дематериализации под напором электромагнитных волн, которые доминируют ныне как носители абсолютной скорости, проявляется воля к обретению веса и плотности. Это связано с усилиями, которые во многом бессознательны, но тем не менее это важная часть сопротивления. По-моему, тело вновь оказывается в центре эстетики, как это было в доисторическую эпоху; ведь первоначальная живопись была связана с телом женщины, отпечатками.

М.Р.: То есть имеет место возвращение к истокам?

П.В.: Возвращение к истокам телесности, к истокам не в доисторическом, а скорее в постисторическом смысле. Тело как материальная плотность выходит на первый план.

М.Р.: Фуко сделал акцент на построении в Европе XVII–XIX веков так называемых «дисциплинарных пространств», куда помещалось тело работающего, где оно выдрессировывалось. В настоящее время мы, вероятно, являемся свидетелями смещения акцентов: изображения оттягивают значительную часть усвоенной дисциплины на себя. Тело в этом случае необходимо как связующее звено между исчезновением реального пространства и победой реального времени в Вашем понимании.

П.В.: Я назвал это планетарным телом. Именно конец реального пространства, территориальной протяженности, всеобщая взаимосвязанность в реальном времени требуют, чтобы планета где-то была. Отсюда желание стать планетой, желание сделать человеческое тело эгоцентричным. В традиционном эгоцентризме я центрирован по отношению к центру мира, из-за силы тяжести мое территориальное и животное тело синхронизованы. Это имеет место в номадических, земледельческих обществах, которые зависят от отношения к матери-земле. Но с появлением техник детерриториализации, делокализации и связанной с ними потере тела собственное тело, равное миру, нужно вновь изобрести. Происходит становление собственного тела миром, что, на мой взгляд, объясняет практики бодибилдинга, тенденции к потолстению. За интересом к танцу скрывается стремление вновь ощутить свое тело, не просто быть сильным, толстым, существовать – на манер лягушки, которая захотела сделаться размером с быка, – но также почувствовать тело в движении, потому что тело существует только в движении. Идет борьба против инерции: великая опасность телетехнологий состоит в том, что тело не нуждается более в том, чтобы ходить, заходить за чем-то, перестает быть номадическим, становится инертным. В танце и бодибилдинге по-разному проявляются стремление почувствовать тело после потери мира.

М.Р.: Но все-таки в таких вещах, как бодибилдинг, тело все еще остается достаточно машинизированным, массивным, массово-воспроизводимым.

У меня к Вам еще один вопрос. В «Тотальной войне» Вы предсказали, что ось восток/запад обречена на вытеснение более фундаментальной осью север/юг. Кажется, это предсказание с падением коммунистических режимов сбывается.

П.В.: Полностью сбывается. Даже внутри городов ось север/юг является доминирующей, у нас здесь появился свой «третий мир» на дому. Когда-то Третий мир был далеко, где-то в Африке, теперь он внутри города, что объясняет расизм, трения между городом и пригородами в Париже, Марселе и других больших городах. Предсказание подтвердилось: война в Заливе явилась первой войной между Севером и Югом (даже если оружие, которым располагал Ирак, было поставлено западными и восточными странами). Каша, которая заваривается сейчас с Ливией, того же рода.

М.Р.: Пока одним из наиболее уязвимых в своей непродуманности конструктов является падение – бегство, дезертирство, симуляция бегства – коммунистических режимов. Саддам был во многом мелодраматической фигурой, временно занявшей место Другого. Жить в мире, полностью имманентном самому себе, невыносимо ни для кого.

Какими, по Вашему мнению, могут быть результаты этого исчезновения или дезертирства?

П.В.: Растворение Советской Империи со временем – срок предсказывать не берусь, десять-двадцать лет – повлечет за собой аналогичное растворение на Западе. Природа его, правда, будет другая, но имплозия Советского Союза неизбежно будет иметь своим последствием имплозию на Западе. Мы находимся под угрозой такого растворения, регрессии к предшествующим этапам политической жизни. В центре может опять оказаться полис. Теперь на Западе все пути ведут к городу-государству, к урбанистическому феодализму. Мы – первое поколение европейцев, которое присутствует при упразднении оппозиции

город/деревня. Начинается исход из деревни, драматический феномен, давно существующий в странах третьего мира, но новый у нас. Пустеет французская деревня, землю некому обрабатывать. Отчасти это является продуктом эпохи ядерного сдерживания, обескровившей Европу за последние сорок лет. Если отважиться на пророчество, я вижу в этом первые признаки распада на Западе, аналогичного распаду на востоке Европы.

М.Р.: Я пока что-то не замечаю новых идей, достойных этой новой эпохи. Экспортируемый на восток либерализм представляет собой слабую ценность, в которую не особенно верят сами экспортеры...

П.В.: Мир завтрашнего дня, мировой город, цивилизация – все это нельзя основать на рынке. В рынке нет никакого мировоззрения, рынок есть рынок и больше ничего.

М.Р.: Но в настоящее время его проповедуют как мировоззрение.

П.В.: Ну, это рекламная шумиха, коммерциализация товара... Сумерки политической философии лишь отражают сумерки философии вообще. Развитие технологий, тотальная война способствовали переносу интеллекта на системы, которые в конце концов автономизовались и ускользнули от политической и от научной власти. Отсюда смещение философского мышления к научному, превратившемуся, в свою очередь, в чистую систему, чтобы не сказать хуже – в Великий Автомат. Произошла автоматизация мысли, символом которой являются компьютеры. Мертвая и живая память ЭВМ является памятником смерти философии. Известно, что ныне основная часть решений принимается статистически, машинным способом, в то время как государственные деятели прошлого руководствовались интуициями, озарениями, которые выдерживали сравнение с вдохновением философов и музыкантов. В наше время озарения, человеческий гений не имеют решающего значения в политической практике. Я хочу привести фразу Черчилля, поразительную по своей глубине: «В прежних войнах эпизоды значили больше, чем тенден-

ции, выиграв битву, выигрывали войну. Ныне эпизоды ничего не значат, а значение имеют тенденции: можно выиграть много сражений и проиграть войну». Доминируют массовые, статистические феномены. Андрэ Мальро также прекрасно сказал: «Есть философия, превосходящая марксизм по силе; это – статистическая философия».

М.Р.: Уже наполеоновские войны задохнулись в двух местах: в России и в Испании. Наполеон мыслил войну классически, он считал, что все решают сражения...

П.В.: ... И он победил во всех битвах, но проиграл войну. С той лишь разницей, что теперь мы проигрываем весь мир: техника выигрывает все баталии, но проигрывает мир... и нас впридачу. Отсюда кошмарное социальное и политическое разложение, которое угрожает всякой власти как на Востоке, так и на Западе.

М.Р.: Но и в этой системе есть также свои края, маргинальные явления, которые несводимы.

П.В.: Но они похожи на маргинальность террористов, которые только и делают, что усиливают полицию. Я часто спорил об этом с итальянскими товарищами: «Вы, – говорил я, – выступаете против итальянского государства и вы же льете воду на его мельницу». Возникла поистине оруэлловская система контроля на Западе.

М.Р.: Здесь мы сталкиваемся с революционным романтизмом старого образца. С его верой в Большой Вызов, в Великий Отказ. Власть куда более распылена, чем предполагают революционеры, размельчает она и их вызов. Красные Бригады, Баадер-Майнхоф, Лотта Континуа – все это большой кровавый романтизм. Они верили в «слабое звено», ухватившись за которое можно разрушить всю систему. Между тем система давно работает на микроуровне, все ее части заменимы: это – техническая машина, лишь имитирующая органическую пластичность.

П.В.: Это воплощение «Разбойников» Шиллера, романтических героев. Именно поэтому я так интересуюсь Дзержинским, мне хотелось бы почитать его работы.

М.Р.: Это был настоящий аскет.

П.В.: Он меня очень интересует, но найти его тексты невозможно. Сведения о нем дошли до меня из английских источников, которые переведены на французский, но оригинальных текстов Дзержинского я никогда не читал. Так что имя дошло, а книги нет.

М.Р.: По-русски они существуют.

П.В.: Стоило бы перевести.

Париж, ресторан «La Coupole», 6 апреля 1992 г.
(Перевод с французского)

ФИЛОСОФИЯ БЕЗ ОСНОВАНИЙ

Беседа с Ричардом Рорти

I

Михаил Рыклин: Впечатление от чтения Ваших книг — ощущение легкости, того, что в философии наворочено много лишнего, от чего можно без ущерба освободиться. Вы сводите на нет проблематику выражения, внутренней самости, единого, несводимого к игре случайности субъекта (само существование которого Вы отрицаете). Но и это не все. Вы также отделываетесь от проблемы представления и от допущения существующей независимо от нас внешней реальности, так называемого Мира.

Между тем даже Жак Деррида, отказываясь от метафизической трактовки этих проблем, постоянно предлагает нечто взамен. Но Вы отвергаете и эрзац-метафизику. Что же, господин Рорти, в таком случае остается от философии?

Ричард Рорти: От нее остается форма интерпретации. Философия становится интерпретативной посредницей между различными областями культуры; пытается предотвратить трения между учеными, священниками и политиками.

Не следует, я полагаю, ожидать от философа, что он предложит некий готовый продукт. Философы занимаются тем, что производят поверхности, смазывают, если так можно выразиться, колеса.

М.Р.: Стало быть, дихотомия между тем, что мы просто находим, застаем вовне и тем, что мы производим, сохраняет в ваших глазах свое значение?

Р.Р.: Это не так. В докладе, который я прочитаю завтра, я постараюсь показать, что не стоит придерживаться этой оппозиции, поскольку она вводит искусственный разрыв между людьми и их природным окружением.

М.Р.: Но, помнится, в книге «Случайность, ирония и солидарность» Вы еще придерживались этой оппозиции?

Р.Р.: Поскольку я это делал, я ошибался.

М.Р.: Вы говорите о себе как о последователе Дональда Дэйвидсона. Что значит для вас продолжать его дело и в чем оно состоит? Я спрашиваю об этом потому, что этот философ известен в основном в профессиональных кругах.

Р.Р.: Людвиг Витгенштейн, полагаю, куда более известен, чем Дэйвидсон?

М.Р.: Да, несомненно.

Р.Р.: Так вот, поздний Витгенштейн стремился опровергнуть представление о том, что язык содержит в себе нечто мистическое. В этих работах он как бы говорит: «Посмотрите, это всего лишь еще один способ, каким люди приспосабливаются к своему окружению, производят действия и удовлетворяют желания». Между вопросами, касающимися языка, и вопросами, касающимися мира, нет существенного различия. Я разделяю это положение. Язык — лишь незначительное дополнение к миру.

Дэйвидсон сделал больше других для того, чтобы дать новую формулировку языковой доктрины Витгенштейна, более ясную и менее афористичную, чем та, которую дал ее основатель.

Так что я мог бы называть себя не «дэйвидсонианцем», а «витгенштейнианцем». Но среди последователей Витгенштейна так много разных оттенков, разных школ, что мне все-таки представляется более точным именовать себя «дэйвидсонианцем».

М.Р.: А как Вы относитесь к мысли Дэйвидсона о том, что метафоры представляют собой «нечто лингвистически несуществующее»? Не могли бы Вы ее пояснить?

Р.Р.: Когда слово употребляется в обычном, привычном и неоспоримом смысле, мы говорим: оно обладает значением. А когда его используют странным, необычным образом, мы говорим: оно употреблено метафорически. Тогда лингвистические философы не слишком удачно восклицают: ага, значит в таком случае у этого слова есть, как минимум, два значения, буквальное и метафорическое.

Дэйвидсон, напротив, возражает: у него есть лишь одно значение, буквальное, и более никакого. И оно находит выражение в обычном использовании...

М.Р.: Другими словами, метафора не имеет места в языке, это не более как шум...

Р.Р.: Точнее, это использование слова с целями, отличающимися от тех, которые осуществляются в языковой игре. С помощью метафоры можно, правда, иногда создать новую языковую игру.

М.Р.: Но в таком случае она перестает быть метафорой.

Р.Р.: Да. Точнее она становится «мертвой метафорой», а «мертвая метафора» — это уже не метафора, а еще одно слово.

М.Р.: Но одновременно Вы высоко оцениваете метафору, когда пишете о литературе. Вы принимаете сторону метафоры, сочиняя эссе о таких писателях, как Пруст, Набоков. Как Вы примиряете эти два разных отношения к метафоре? С одной стороны, она не существует, с другой — является чем-то исключительно ценным.

Р.Р.: Дэйвидсон утверждает только, что не существует метафорического значения, но сами-то метафоры существуют. Если бы язык нельзя было использовать метафорически, он бы никогда не изменялся, и развитие культуры остановилось. Единственная причина того, что культура прогрессирует, состоит в том, что люди пользуются метафорами.

Это, впрочем, не означает, что существует теория метафоры, которая задает их значение. Такой теории нет.

М.Р.: Теперь я вижу, в чем различие.

Вы пользуетесь известным выражением Ницше, согласно которому «истина — это подвижная армия метафор». Ваше отношение к этому философу отличается двойственностью: с одной стороны, Вы исключительно высоко оцениваете его критику метафизики, но, с другой, полагаете, что на ее месте он создал некую квазиметафизику...

Р.Р.: Думаю, он испытывал соблазн того, что Хайдеггер называл «метафизикой воли к власти», но со стороны Хайдеггера было несправедливо выхватывать только это. Ведь

это всего лишь ярлык. По моему мнению, следует просто проигнорировать неудачную попытку Ницше создать метафизику, равно как и его противостояние христианству и демократии... и сохранить все остальное.

М.Р.: А что такое это «все остальное»?

Р.Р.: Ну, останется прагматизм: обычная прагматическая критика просвещенческого рационализма и Канта, характерного для них классического дуализма.

М.Р.: Читая ваши эссе о Деррида, я понял, что Вы выше ставите позднего Деррида в противоположность его более ранним работам. В одном из них Вы критикуете Рудольфа Гаше за то, что он делает как раз противоположное: выше ставит Деррида-метафизика, нежели Деррида-писателя. Вы по-прежнему придерживаетесь этого мнения?

Р.Р.: Я написал еще одну статью о Деррида в качестве отклика на книгу Беннингтона и Деррида (комментарий первого и автобиографию второго) (1), в которой признался, что ошибался, когда глобально противопоставлял позднего Деррида раннему. Я преувеличил это различие, хотя по-прежнему считаю, что Деррида хотел бы быть тем, кого Беннингтон и Гаше именуют трансцендентальным философом. Хотел бы, но не может. Я считаю его великим и гениальным, но не трансцендентальным философом. Ибо таковым не является никто. Вы не можете стать им, даже если очень захотите.

М.Р.: Имеет ли для Вас какое-то значение тема смерти философии?

Р.Р.: Я написал об этом статью для Всемирного философского конгресса, который был здесь, в Москве, в 1993 году. Она переведена и опубликована в журнале «Вопросы философии». В ней я писал о том, что вы не можете убить философию, пока культура находится в состоянии изменения, пока такие люди, как Коперник, Дарвин, Фрейд, Маркс, сотрясают все кругом. Философы будут нужны для того, чтобы совместить новые словари Дарвина или Фрейда со старыми способами самовыражения, чтобы связать старое и новое.

Если вы разделяете взгляд на философа как на посредника и истолкователя, продвигаться вперед без таких людей вы не можете.

М.Р.: Вспоминаю разговор с Вами два года тому назад в Вирджинии. Вы говорили тогда, что разрыв между континентальной и американской прагматистской традицией велик и его трудно преодолеть, потому что американцы читают другие философские тексты...

Р.Р.: Я говорил тогда не о прагматизме, я говорил об аналитической философии...

М.Р.: Вы полагаете, что аналитическая и континентальная философские традиции и в будущем останутся столь же различными?

Р.Р.: Если вы готовите своих студентов в аналитической традиции, если они читают определенного рода журналы и разбирают публикуемые в них статьи, но вы не учите их истории философии и иностранным языкам, а вместо этого заставляете заниматься символической логикой — вы развиваете совершенно самостоятельную дисциплину, аналогов которой, возможно, нет в мире: вы создаете новую дисциплину. Не имеет значения, называете вы ее философией или нет; в любом случае – это новая академическая дисциплина, созданная за последние пятьдесят лет в англоязычном мире. Уничтожить же академическую дисциплину, если она существует, — дело крайне сложное.

М.Р.: Выходит, это язык для немногих. Но и внутри аналитической философии существуют жаргоны, которые непонятны посторонним. Вы это хотите сказать?

Р.Р.: Дело даже не в том, что они непонятны. Непонятно, почему кто-то должен их осваивать.

М.Р.: Они просто никого не интересуют?

Р.Р.: Да, вроде того. По-моему, современная англоязычная философия представляет собой самодостаточный остров, который не поддерживает связей с внешним миром; на нем обитает много умных людей, но к другим культурам он никакого отношения не имеет.

М.Р.: Прагматизм же, по Вашему мнению, — это совсем другое дело?

Р.Р.: Прагматизм возник с Дьюи и Джеймсом, задолго до аналитической философии, но он существует и внутри аналитической философии. Есть, наконец, европейская разновидность прагматизма, идущая от Ницше...

М.Р.: Но европейские философы это мнение не разделяют. На вопрос о том, имеет ли Ницше что-то общее с прагматизмом, никто из них не ответит утвердительно.

Р.Р.: Это верно, но в 1908 году в Париже была опубликована книга в двух томах под названием «Прагматизм: романтический утилитаризм». Один том был посвящен Ницше, другой — Джеймсу. Том, посвященный Ницше, носил название «Nietzsche, le pragmatiste allemand». Так что уже в те времена сходство представлялось довольно очевидным.

М.Р.: Каково Ваше отношение к литературе? Иногда, читая ваши книги, кажется, что таких писателей, как Пруст или Набоков, Вы оцениваете более позитивно, чем своих собратьев-философов?

Этот вопрос важен для меня, потому что здесь, в России, литература на протяжении более полутора веков выполняла функции метафизики, во всяком случае все этические проблемы она оттягивала на себя.

Р.Р.: Думаю, Россия дала миру хороший пример. После Юма и Канта задача нравственной философии перешла по наследству к романистам и политикам. Если вы предпочитаете социальную демократию либерализму, светское образование христианскому, Достоевского Толстому, вы не нуждаетесь ни в чем другом, кроме литературы и политики. Философия здесь не нужна.

М.Р.: В России литература домогалась нелитературного статуса в качестве голоса сообщества, народа. Другими словами, она была универсалистской в смысле, который вы постоянно критикуете в своих работах на примере метафизики бытия и т.д.

Р.Р.: Ну, тогда это было просто заблуждением. Никто никогда не говорил, что Хемингуей был выразителем чувств американского народа. Во Франции и в Америке было много великих романистов, но никто не пытался доказать, что, скажем, Пруст — романист наиболее французский...

М.Р.: Вы продолжаете читать книги Деррида, например одну из его последних книг о Марксе (2). Что Вы о ней думаете?

Р.Р.: Мне кажется, у него слишком сентиментальное отношение к Марксу. Такое впечатление, что Маркс произвел на него большое впечатление, когда Деррида был молодым человеком, а он не так легко «сдает» старых друзей.

М.Р.: Какая из относительно недавних книг Деррида произвела на Вас наибольшее впечатление?

Р.Р.: Та, которую он написал в соавторстве с Джеффри Беннингтоном.

М.Р.: Вы продолжаете читать Набокова?

Р.Р.: К сожалению, я уже прочел почти все, что он написал. Так что остается немногое.

М.Р.: В статье о Набокове Вы пишете о двух типах бессмертия, к которым стремился этот писатель: о реализуемом литературном бессмертии и о нереализуемом, личном. Местами Вы намекаете, что и Набоков был не так далек от того, что Вы называете прагматизмом.

Р.Р.: Не думаю. Подобно Фрейду, Набоков не особенно интересовался философией.

М.Р.: Вы полагаете, что для писателя такого масштаба возможно не интересоваться философией?

Р.Р.: Почему бы и нет? Некоторые из величайших писателей находились под впечатлением тех же расхожих идей, что и все другие.

М.Р.: То же применимо и к Прусту?

Р.Р.: Пруст очень хотел построить систему. Но эти отрывки — не лучшее в его романе.

М.Р.: Получается, что чем успешнее ускользание из объятий философии, тем лучше?

Р.Р.: Почему же: некоторые, тот же Витгенштейн или Деррида, от них не ускользнули, но они умели ей пользоваться.

М.Р.: В каком-то смысле они все-таки ускользнули, потому что если ассоциировать философию с метафизикой, то они ее избежали...

Р.Р.: Хорошо, метафизики они избежали. Но Набоков и Фрейд не просто обошлись без метафизики, они обошлись без всего остального.

М.Р.: Тем не менее в методологических статьях Набокова философский смысл того, что он хочет сказать, довольно очевиден. Например, когда он связывает литературу с чувством «эстетического блажества», Деррида без труда показал бы, что чувство «эстетического блаженства» принадлежит вековой истории метафизики и позаимствовано Набоковым из ее арсенала.

Р.Р.: Деррида может доказать что угодно. Набокову от этого ни жарко ни холодно.

М.Р.: Каких еще русских авторов Вы читали?

Р.Р.: Я читал самые обычные вещи: «Петербург», «Мастер и Маргарита». Короче, классику, то же, что читают все.

Единственный писатель, близость к которому я действительно ощущаю, — это Достоевский.

М.Р.: Достоевский и Набоков... Как Вы это примиряете? Набоков известен своей патологической нелюбовью к Достоевскому: он говорил в своих лекциях о том, что Достоевский посредственный писатель, ложный пророк. Однажды он даже заявил, что, будь Достоевский его студентом, он поставил бы ему неудовлетворительную оценку за сочинение...

Р.Р.: Я отношусь к этим высказываниям не более серьезно, чем к замечаниям Набокова о Фрейде. Набоков терпеть не мог Фрейда, но я не думаю, что у него были для этого разумные основания. Видимо, он ощущал какую-то угрозу в этих людях.

М.Р.: В чем он усматривал угрозу?

Р.Р.: У него было непреодолимое чувство того, что Фрейд был столь же умным и ироничным, как и он сам, но признавать этого он не хотел. Однажды Набоков сказал о Достоевском, что тот был «великим комическим писателем» (3), и я думаю, Набоков опасался людей, бывших великими комическими писателями, потому что сам он был великим комическим писателем. Он боялся, что Достоевский может оказаться в этом отношении не хуже его самого.

М.Р.: Да, его отношение к Достоевскому отличается двусмысленностью. Так, в «Лекциях» он признается, что читал «Преступление и наказание», как минимум, три раза, а это противоречит его собственному утверждению, что это плохой, неудачный роман, недостойный серьезного прочтения.

Р.Р.: Так же Фрейд относился к Ницше; он боялся, что тот уже высказал многие из его идей. И Набоков чувствовал то же в отношении Фрейда.

М.Р.: Тогда можно допустить, что и отношение Хайдеггера к Ницше определялось тем же: он был очень близок к Ницше и именно поэтому стремился максимально дистанцироваться от него на уровне интерпретации, объявляя его завершителем европейской метафизики.

Психоанализ Фрейда пытался объяснить природу этой амбивалентности.

Р.Р.: Еще более характерно отношение Хайдеггера к Кьеркегору: он очень пренебрежительно отзывается о нем (приблизительно так же, как Набоков о Достоевском), при этом он очень многому у него научился.

М.Р.: А что касается оппозиции между частным и публичным, столь важной для вашей философии, Вы действительно полагаете, что философия принадлежит исключительно к области приватного?

Р.Р.: Отнюдь нет. Я думаю, философия бывает двух видов. Есть философы вроде Ролса или Дьюи, а есть такие философы, как Витгенштейн и Хайдеггер, — есть философы публичные и философы приватные.

М.Р.: И по вашему мнению, эти два типа философствования не могут быть объединены в единой позиции? То есть мы имеем либо самосовершествование, либо попытку достичь каких-либо социальных целей, но не то и другое одновременно?

Р.Р.: Я не вижу, зачем это надо объединять.

М.Р.: Получается, что есть две разные категории философов, которые не смешиваются. А большинство писателей попадают в первую категорию, стремясь добиться личного совершенства?

Р.Р.: Нет. Например, Золя был социально-полезным писателем, а Пруст стремился добиться личного совершенства.

М.Р.: Другими словами, внутри литературы проходит та же граница, что и внутри философии, — разделение на частное и публичное. В этом плане Вы не видите между ними никакого различия?

Р.Р.: Я думаю, оппозиция публичное/приватное проходит как через литературу, так и через философию и искусство.

М.Р.: Каково ваше отношение к сообществу? Ведь в том или ином смысле все континентальные философы считают, что выполняют социальные задачи. Поэтому, скажем, Деррида никогда не согласился бы, что он стремится исключительно к самосовершенствованию в сфере приватного.

Р.Р.: Здесь есть различие между ранним и поздним Деррида. У меня такое впечатление, что поздний Деррида стал разыгрывать пророческую позицию, провозглашая, что демократия будущего задает недеконструируемый идеал справедливости и тому подобное. Мне не кажется, что эти вещи обладают социальной полезностью, хотя в один прекрасный день может оказаться, что он был полезен и в социальном плане. В данный момент это неясно.

Вообще же, если вы хотите разобраться в политических проблемах, Деррида — это не тот философ, которого надо читать.

М.Р.: Сфера социального очень занимает Деррида. Он опубликовал целый том под названием «Право на философию», где анализирует работу философских институтов в разных обществах. Он стремится к влиянию не только и не столько в качестве стилиста и блестящего ироника, но утверждает определенную нравственную позицию.

Р.Р.: Я просто не могу сказать, что это у него хорошо получается. По мне, Деррида куда более хороший пример самосовершенствования, нежели социальной полезности.

М.Р.: Другими словами, он видится Вам чем-то вроде поэта, раскачивающего несколько ригидный философский язык?

Р.Р.: Это не самое главное. В этом смысле поэтом можно назвать и Гегеля.

М.Р.: У меня такое впечатление, что у американцев иное ощущение принадлежности к сообществу, чем у европейцев. Сообщество в США представляется чем-то куда более искусственным и недавним по сравнению с европейскими обществами с их длительной историей. Или это не так?

Р.Р.: По моему мнению, за двести лет своего существования Америка породила чувство принадлежности к сообществу, не уступающее по силе европейскому.

М.Р.: То есть Вы не видите здесь какого-либо различия. Между тем многие европейские философы считают, что у них иное отношение к сообществу...

Р.Р.: Я знаю, но дело в том, что они создали в своей голове совершенно искусственную Америку. Это как Бодрийяр, который провел в Америке шесть недель и пришел к окончательным выводам о том, что мы такое есть.

М.Р.: То есть Вы считает их неправыми. Они не понимают, что такое американское общество?

Р.Р.: Да.

М.Р.: А как с вашим былым увлечением дикими орхидеями? В статье «Троцкий и дикие орхидеи» Вы пишете, что в юности увлекались их коллекционированием.

Р.Р.: Это было не более как детским увлечением.

М.Р.: А какие хобби у Вас сейчас?

Р.Р.: Мое единственное хобби — наблюдать за птицами. Они, видимо, заняли место орхидей.

М.Р.: Вы коллекционируете их голоса или это что-то другое?

Р.Р.: Наблюдатели птиц — это люди, которые хотят увидеть как можно большее число видов птиц. Я соглашаюсь выступить с лекциями в Бразилии, чтобы посмотреть бразильских птиц, а в Австралии — австралийских.

М.Р.: Жаль, что Вы не можете посмотреть на русских птиц. Москва – не лучшее место для этого.

Р.Р.: Я видел сибирских журавлей, но это было в Индии, куда они прилетают на зимовку.

М.Р.: Возвращаясь к Набокову, как Вы относитесь к его крайнему антисоветизму на фоне идеализации старой России, представлявшейся ему воплощением порядочности и хорошего вкуса.

Р.Р.: Он говорил, что его семья была воплощением честности, порядочности и благородства. Что же до старой России, похоже, что он разделял ее критику своим отцом.

М.Р.: Он говорил, что пошлость была чужда образованному обществу старой России.

Р.Р.: Но тогдашнее образованное общество составляло полпроцента всего населения, и Набоков это хорошо знал. Он догадывался, что такое быть бедным в России, хотя у него не было личного опыта.

М.Р.: То есть Вы полагаете, что втайне он полностью разделял политические взгляды своего отца?

Р.Р.: Несомненно. Он просто считал их само собой разумеющимися, очевидными.

М.Р.: Другими словами, он был прирожденным либералом.

Р.Р.: Да, потому-то он и любил Америку.

М.Р.: А либерализм является результатом определенной философской позиции или нет?

Р.Р.: Можно поверить, что философия конструируется на либеральном основании, но под либерализмом нет никаких философских оснований.

М.Р.: Литературный и философский язык, если верить Вам, обладают одинаковым богатством, и, если их правильно использовать, они могут веками развиваться параллельно.

Р.Р.: Да, если хотите, можете считать философию одной из многих литературных традиций. Существуют поэты, существуют романисты, существуют философы...

М.Р.: Но как бы то ни было, вы решаете, что является философским, а что литературным, вы не можете слить их полностью.

Р.Р.: Меня не беспокоит, сливаются они или нет. Есть вещи, которые начинаются поэзией, а кончаются прозой;

кому какое дело? Есть множество пограничных случаев, книг, которые можно назвать литературными, а можно и философскими.

М.Р.: То есть жанр значения не имеет?

Р.Р.: Я думаю, что жанры имеют значение, но одной из причин, почему они хороши, является то, что люди их постоянно смешивают.

М.Р.: Вас самого можно назвать романистом?

Р.Р.: Нет.

М.Р.: А эссеистом?

Р.Р.: Эссеистом да.

М.Р.: Значит ли это, что Вы не настаиваете на своей принадлежности к философскому сообществу, не чувствуете себя философом?

Р.Р.: Некоторые из этих различений верны. Никто, кроме профессоров философии, не занимается некоторыми вещами. Есть много чисто технических особенностей: знание о Дэйвидсоне, Джоне Ролсе принадлежит философскому сообществу, и, если вы не являетесь его частью, вы просто не знаете, что значат те или иные слова.

М.Р.: Но книги Деррида и Рорти читаются далеко за пределами философского сообщества.

Р.Р.: Просто я написал много вещей не профессионально-философского характера. Моя первая книга «Философия и зеркало природы» (4) носила достаточно специальный характер... не слишком, но все-таки. Но профессора философии невзлюбили ее, а людям из других областей знания она понравилась. Иногда случаются подобные вещи. Например, с книгой Томаса Куна «Структура научных революций». Она также понравилась всем, кроме профессоров философии.

М.Р.: Мне очень импонирует эпистемологический анархизм Пола Фейерабенда; его книги хорошо написаны и представляются наиболее ницшеанскими на англо-американской почве.

Р.Р.: Вам, наверное, понравилась бы его автобиография, которая только что вышла.

М.Р.: Прав ли я, полагая, что Вы недолюбливаете американский деконструктивизм?

Р.Р.: Я вижу в нем неудачную попытку подражать Деррида. По мне, Деррида слишком хорош, чтобы ему можно было подражать.

М, Р.: Вы не верите в оригинальный американский деконструктивизм? Но, скажем, Пол де Мэн не был человеком, который всего лишь подражал Деррида.

Р.Р.: Да, это был значительный литературный критик. Хотя, по мне, де Мэн лучше бы проявился как философ.

М.Р.: А сами Вы имеете много последователей в США? Можно ли говорить о «школе Рорти»?

Р.Р.: Да, у меня есть несколько студентов, которые работают в том же ключе, но школы нет.

М.Р.: Но сами Вы принадлежите к довольно старой школе, называемой прагматизмом...

Р.Р.: Но многие утверждают, что я вовсе не прагматист, что я всего лишь называю себя прагматистом. Многие из тех, кто любит Дьюи и Джеймса, считают, что я не имею с ними ничего общего.

М.Р.: То есть они считают Вас самозванцем.

Р.Р.: Да, это так.

М.Р.: Может быть, им не нравится то, что Вы привили часть континентальной философской традиции к древу американской? Здесь, в России, был ботаник по фамилии Мичурин, который также скрещивал одни растения с другим, но не все его гибриды оказались жизнеспособными... Вас можно назвать своего рода американским Мичуриным. Но если Мичурин был признан прежде всего в своей стране, Вы, напротив того, пользуетесь международным признанием и являетесь одним из наиболее известных современных философов.

Р.Р.: Мои книги, действительно, переведены на многие языки, но я не знаю, насколько они влиятельны.

М.Р.: Каково Ваше отношение к Жаку Бувруссу (5) и французской традиции аналитической философии? Кажется, они способствовали росту вашей популярности во Франции?

Р.Р.: Именно Бувресс в этом участия не принимал. У нас с ним есть ряд разногласий. Сам Бувресс, философ очень хороший, я им восхищаюсь. Просто я хотел бы, чтобы он был менее враждебен Деррида, чтобы они подружились.

Мы с Буврессом являемся витгенштейнианцами, но, по моему мнению, витгенштейнианцем является и Деррида. Правда, он не читал Витгенштейна.

М.Р.: Едва ли во Франции кто-то считает Деррида витгенштейнианцем. Для этого надо, подобно Вам, находиться далеко и быть «над схваткой».

Р.Р.: Все-таки мне бы хотелось, чтобы Бувресс переменил свое отношение к Деррида. С большей частью того, что Деррида пишет о языке, я совершенно согласен, и это совпадает с тем, что делал Витгенштейн. Но сам он в этом не признается.

М.Р.: Как Вы относитесь в Делезу?

Р.Р.: Его я просто не понимаю. Я читал «Анти-Эдип», его книгу о Фуко (6) и о Ницше (7) и ничего из этого извлечь не смог.

Москва, Институт философии РАН, 15 мая 1995 г.

II

М.Р.: Оказали ли на Вас какое-то влияние идеи Бахтина и его американских последователей?

Р.Р.: Совсем небольшое. Я прочитал сборник его статей о диалоге и книгу о Рабле. Это, пожалуй, все.

Многое из того, что он сделал я успел почерпнуть из вторичных источников, так что чтение Бахтина не было для меня откровением.

М.Р.: Представляется, что граница между приватным и публичным очень важна для Вашей философии. Каково Ваше отношение к обществам, где эта граница нечетка, стерта или вообще не просматривается? Как Вы реагируете на подобные общества?

Р.Р.: Если она не просматривается, это значит, что вы живете либо в первобытном, либо в тоталитарном обществе. В остальном меня не заботит, стерта ли эта граница или нет. В каком-то смысле она стерта всегда.

М.Р.: Мне представляется, что четкость границы между частным и социальным существенна для вашей философии. Стоит нам ее стереть, то, что Вы утверждаете, также во многом сотрется.

Р.Р.: Я думаю, что это не более как противопожные части одного спектра. Немногое можно назвать только приватным или публичным, большая часть вещей лежит между ними, посередине. Граница не должна быть очень четкой.

М.Р.: Но во многих обществах, причем не только тоталитарных, индивид является органической частью сообщества. Эта связь бывает настолько сильна, что без нее мы его или ее не можем даже себе представить. В подобных обществах с сильной коммунитарной связью часто нельзя провести границу между «приватным досугом» и «сферой публичной деятельности».

Означает ли существенность для вас этого различения, что Вы считаете целью любого общества, — достижение четкой оппозиции приватное/публичное?

Р.Р.: Любое порядочное, достойное общество будет уважать это разделение. Оно будет оставлять людям достаточно пространства для частной жизни.

М.Р.: То есть многие общества, по вашему мнению, достойными не являются?

Р.Р.: Конечно.

М.Р.: Понятно. Мой следующий вопрос о философском национализме. В парадигме, разработанной Деррида, — а он постоянно ссылается на Фихте и немецкую традицию — вопрос о философском национализме ставится на уровне национального языка. В случае Фихте он проявляется в утверждении, что многие философские истины могут, по мнению этого философа, быть адекватно выражены исключительно на немецком языке. Как Вы относитесь к проблеме философского национализма?

Р.Р.: Думаю, что сказанное Фихте верно. С философией дело обстоит так же, как с поэзией. Важно, на каком языке вы говорите, но это не может служить аргументом против космополитизма.

М.Р.: Как Вы примиряете эти позиции?

Р.Р.: Если бы языки обладали полной взаимозаменимостью, если бы история предыдущей немецкой литературы и философии не присутствовала в словах Фихте или Хайдеггера, кого бы волновало, немцы они или нет? Их переводили бы, вот и все.

М.Р.: Таким образом, сами Вы не имеете философской национальности?

Р.Р.: Нет. Я являюсь американским патриотом, но это политическая, а не философская категория.

М.Р.: Но Вы не считаете, что ваш дискурс внутренне связан со структурой английского языка?

Р.Р.: Каждый, кто имеет свой идеосинкратический стиль, работает на непредсказуемом языке, и чем этот стиль идеосинкратичней, тем более затруднен перевод.

М.Р.: Кто Вам ближе всего из континентальных философов?

Р.Р.: Наиболее интересными и оригинальными мне представляются Хабермас и Деррида.

М.Р.: В каком-то смысле это полярные фигуры, относящиеся друг к другу, насколько я знаю, с неприязнью. Особенно известен своим отрицательным отношением к современной французской философии Юрген Хабермас.

Р.Р.: Я написал статью, в которой сравниваю этих философов. Они вовсе не столь полярны, как кажется.

М.Р.: По-вашему, различие между ними искусственно преувеличено?

Р.Р.: Да.

М.Р.: Не могли бы Вы подробней остановиться на проблеме солидарности? В «Случайности, иронии и солидарности» Вы пишете о необходимости избегать жестокости и предлагаете солидарность на место старых субстанциалистских понятий, таких как «человеческий род», «гуманность». Откуда столь высокая оценка солидарности?

Р.Р.: Первоначальный контекст возник в статье «Солидарность или объективность». В ней я писал, что мы либо вырабатываем ощущение самотождественности через отношение к чему-то нечеловеческому, Богу, Истине (чему-то, что было бы и без людей), либо мы обретаем смысл жизни и нравственную идентичность в нашем отношении с другими людьми. Первое называется объективностью, а второе солидарностью.

М.Р.: Почему Вы полагаете, что определенного рода литература, например романы Набокова, имеет такое значение для борьбы с жесткостью?

Р.Р.: Не думаю, что именно Набоков важен в этом отношении — нравственные ситуации, с которыми он имеет дело, с трудом поддаются обобщению. Скорее, Диккенс или Бичер-Стоун преуспели в том, чтобы люди вели себя менее жестоко.

М.Р.: То есть и писателей Вы разделяете на две категории: стремящихся к личному совершенству и социально-полезных, преследующих общественно-значимые цели?

Р.Р.: Да, и философов я подразделяю по тем же критериям. Деррида представляется мне приватным философом, а Хабермас, наоборот, — социально-значимым.

М.Р.: Другими словами, Вы исходите из того, что их взаимная неприязнь основывается на неверном определении жанров, к которым они принадлежат?

Р.Р.: Им надо было бы просто поделить территорию.

М.Р.: В самом конце вашей статьи «Набоков о жестокости» написано: «Лучшие романы Набокова демонстрируют его неспособность уверовать в свои собственные общие идеи». Значит ли это, что как писатель он действовал вовсе не так, как утверждал в качестве идеолога, а наоборот? Вы воспроизводите его высказывания о том, что единственная задача литературы — вызывать ощущение «эстетического блаженства», единственное достояние писателя — его стиль. Вы полагаете, что ему не удалось воплотить эти декларации в жизнь?

Р.Р.: Полагаю, что всерьез эти слова можно принимать только наполовину. В других местах он говорил нечто

прямо противоположное. Например, однажды он высказался таким образом: «В один прекрасный день кто-то придет и истолкует меня как убежденного моралиста».

М.Р.: Тексты Мишеля Фуко Вы тоже разделяете по признаку приватный/публичный? Вся его микрофизика власти основывалась на признании невозможности морального суждения.

Р.Р.: Это он сам так считал. На деле же он только и делал что выносил моральные суждения.

М.Р.: Он думал, что этого можно избежать.

Р.Р.: Он это говорил. Я этому не верю.

М.Р.: Почему?

Р.Р.: Это представляется мне типичной французской литературной позой. Это ничего не означает, но звучит отлично.

М.Р.: А какова типичная американская литературная поза?

Р.Р.: Успех любой ценой.

М.Р.: Кто представляется Вам наиболее американским писателем? Обычно называют Уолта Уитмена.

Р.Р.: Так и есть, Уолт Уитмен. Для этого есть личные причины. Мой отец был поэтом, и он всегда писал в стиле Уитмена.

М.Р.: А что Вы думаете о таких американских писателях, как Генри Миллер?

Р.Р.: Он никакой ценности не представляет.

М.Р.: Но многим он нравится.

Р.Р.: В основном французам.

М.Р.: Ну не совсем. Я знаю американцев, которые его любят.

Следующий вопрос: по каким критериям Вы отделяете философию от литературы?

Р.Р.: Не хотел бы даже пытаться это делать. Ведь существует такое число пограничных случаев! Кьеркегор и другие.

М.Р.: Но все-таки кого-то Вы называете философом, а кого-то другого писателем. Значит, какое-то различие все-таки есть?

Р.Р.: Если вы в течение длительного времени читаете книги определенного типа: Платона, Аристотеля, Канта, — вас скорее всего можно назвать философом. Ибо кому еще это нужно читать?

М.Р.: Но в ином контексте Платона можно назвать и писателем.

Р.Р.: Того, кто первым что-то изобрел, нельзя отнести ни к одной из категорий. До Платона почти не было того, что называется философией и литературой.

М.Р.: То есть Вам это различение не особенно необходимо, но Вы сохраняете его из прагматических соображений. Ведь если стереть его до конца, Дьюи можно назвать писателем, а Набокова философом.

Р.Р.: Я бы ничего не имел против такого способа выражения. В различении между философией и литературой по-настоящему нуждаются только библиотекари, да чиновники от образования. Только они.

М.Р.: Но сами Вы иногда утверждаете, что литература поможет избавиться от субстанциализма традиционной философии.

Р.Р.: Мне кажется, что книги, которые приняли на себя разрешение древних задач, которые ставили себе люди, называемые философами, могут быть литературными. Но это не означает, что одна область культуры передала эстафету другой.

М.Р.: Но остаются все же два разных набора инструментов?

Р.Р.: Да, при наличии большого числа промежуточных случаев. Я не мог бы отнести Кьеркегора ни к одной из категорий.

М.Р.: Иногда Вы используете выражение «окончательный словарь» (final vocabulary). Каков ваш собственный «окончательный словарь»? Он находится в процессе формирования или уже сформировался?

Р.Р.: «Окончательный словарь» меняется у людей каждый год.

М.Р.: В каком смысле он является в таком случае «окончательным»?

Р.Р.: Он является «окончательным» в том смысле, что, если вы скажете людям, что они не могут пользоваться теми или иными словами, они приходят в замешательство, так как не умеют без них обходиться. Но это вовсе не обязательно одни и те же слова.

Просто они неспособны сформулировать без них свои мысли, без них эти люди психологически не могут сказать то, что хотят. Есть люди, которые не могут сказать нечто для них существенное без упоминания имени Иисуса Христа; в таком случае это часть их «окончательного словаря». А на следующий год они уже не могут сказать то, что хотят, без упоминания Будды или еще кого-то.

М.Р.: Таким образом, прагматизм является частью вашего «окончательного словаря», потому что Вы не можете без него обойтись. И Вы также нуждаетесь в некоторых именах собственных для создания генеалогии.

Р.Р.: Это так.

М.Р.: И Вам представляется, что единственным отличием жизни в терминах биологической эволюции от всего остального является язык, именно он отличает человека от животного.

Р.Р.: Язык — наиболее очевидное отличие, но есть ряд других.

М.Р.: И это позволяет Вам отказаться от субстанциализма. Внутри языка имеют место лишь обычные прагматические изменения, и люди всего лишь ошибочно тотализуют их в некое подобие истины.

А в каком смысле Вы называете себя дарвинистом?

Р.Р.: Во всех смыслах. Культурные эквиваленты генов постоянно борются между собой за выживание, и побеждают лучшие. Они, как и гены, приспосабливаются к среде...

М.Р.: Получается что-то вроде культурных джунглей... Сильнейшие правят в ущерб остальным.

Р.Р.: Всегда очень трудно сказать, что значит слово «сильнейший». Например, Шекспир стал частью культурной памяти, а Бен Джонсон нет. Шекспир оказался сильнейшим, но для чего, для какой цели?

Обычно Дарвина неверно истолковывают, отождествляя силу с чем-то привычным. Только через несколько миллионов лет после появления вида можно сказать, был он сильнейшим или нет, вписывался он в окружение или нет. Но сейчас это сделать нельзя.

Несколько веков назад Шекспир был одним из многих драматургов. Оглядываясь назад, можно сказать: это было начало чего-то нового.

М.Р.: Это субстанциалистский взгляд на Шекспира?

Р.Р.: Нет, это дарвиновский взгляд на него.

М.Р.: Но Джон Донн тоже дошел до нашего времени?

Р.Р.: Не в таком прекрасном виде, как Шекспир. И понадобился Т.С. Элиот для того, чтобы извлечь его из забвения.

М.Р.: Но как поэт Донн нравится мне не меньше, чем Шекспир.

Р.Р.: В значительно более узком регистре.

М.Р.: Возвратимся к вопросу о том, как в Америке отнеслись к тому, что Вы ввезли в США и выдали прагматистский паспорт целому ряду европейских философов, которых до Вас никто не считал прагматистами?

Р.Р.: Остальным это ужасно не понравилось. Говорили, что я развращаю молодежь.

М.Р.: У вас есть последователи? Я не имею в виду департаменты сравнительной литературы, где довольно многие поступают так же, как Вы. Я говорю о философских департаментах, которые не отличаются аналогичной свободой в использовании любых текстов. Литература в Америке признана в качестве сравнительной, тогда как с философией до сих пор ничего подобного не произошло. Вы же настаиваете на том, что и философия в будущем должна быть признанной столь же сравнительной, как и литература.

Р.Р.: По крайней мере, я на это надеюсь. Это было бы хорошо. Не знаю, правда, случится ли такое.

М.Р.: Вообще в отношении философии принимаются особые меры предосторожности. Когда тот же Деррида пересекает Атлантический океан, он превращается из философа в специалиста по сравнительной литературе. По-

ка, насколько мне известно, у него не было серьезных контактов с американскими философскими департаментами.

Р.Р.: Причина в том, что для того, чтобы понять, что делает Деррида, вы должны прочитать книги таких людей, как Гегель или Хайдеггер. Американские философы этого не сделали и поэтому не понимают, о чем он, собственно, говорит.

М.Р.: Вы хотите сказать, что американские философы не дали себе труда изучить иностранные языки. Ведь когда читаешь требования к докторантам в американских университетах, там упоминается обязательное знание одного-двух иностранных языков.

Р.Р.: Они обходят это требование. В 1980 году на кафедре, где я тогда работал, против обязательного знания иностранных языков проголосовали 20 профессоров, за — двое. Я был одним из двух.

М.Р.: Вернемся к вопросу о либерализме. Вы исходите из того, что единственным, что отличает вас от обычных либералов, является то, что они хотят подвести под свой либерализм основание и тем самым придать ему всеобщую ценность, а Вы — нет. Кроме этого есть еще различия?

За этот либерализм без оснований вас и критикуют в США. Я слышал, как телекомментатор упрекал Рорти за то, что его позиция лишает студентов настоящей ориентации в жизни, которую способна дать религия. Ведь пока религия считается важнейшей американской ценностью.

Р.Р.: То же самое они говорили в свое время о Джоне Дьюи.

М.Р.: Но Дьюи, если я не ошибаюсь, пригласили реформировать американскую систему образования?

Р.Р.: Нет, его никто не приглашал, он взялся за эту работу по своей инициативе, преодолев сопротивление.

М.Р.: В отличие от Дьюи, который был публичным философом, реформатором системы образования, Вы сохраняете позицию частного ироника? Или все-таки невольно Вы сыграете социальную роль?

Р.Р.: Они могут превратить меня в публичную фигуру, если очень захотят. Это их проблема. Мне к этому усилий прилагать не надо.

М.Р.: Так что волей-неволей вас используют в социальных целях. Вы против этого не возражаете?

Р.Р.: Мои возражения здесь бы ничего не изменили.

М.Р.: Потому что Деррида в течение многих лет активно противился использованию себя как политической фигуры. Одним из проявлений этого сопротивления был запрет публиковать в печати его фотографии. Это длилось много лет, пока он не основал Международный философский коллеж, став тем самым социально-значимым персонажем. В настоящее время он без преувеличения является одним из наиболее фотографируемых философов в мире.

Р.Р.: Просто он похудел. Если бы я похудел, то тоже лучше смотрелся бы на фотографиях.

М.Р.: Вы полагаете, что это единственная причина...

Р.Р.: Не единственная, конечно, но ее нельзя сбросить со счетов.

М.Р.: Я знаком с ним с 1990 года. За это время он не особенно изменился.

Р.Р.: Мы знакомы уже двадцать лет. Сейчас он смотрится лучше и романтичней, чем двадцать лет назад.

М.Р.: Какова ваша партийная принадлежность?

Р.Р.: Я — демократ. Практически все американские интеллектуалы — демократы. Лично я не знаю ни одного интеллектуала-республиканца.

М.Р.: А чем объясняется такая особенность ваших текстов: приводя пример, Вы начинаете вместо «он»писать «она». Что это, уступка феминизму?

Р.Р.: Это такая уступка феминизму, которую делает практически каждый современный американский философ. Если вы читаете американский философский текст, там тоже во многих местах стоит не «он», а «она».

М.Р.: У меня есть еще вопрос по поводу использования слова «случайность». Это одно из ключевых слов в вашей философии, случайным у вас является «сообщество», «са-

мость», «внешний мир» и т. д. Вы по-прежнему приписываете этому слову столь же центральное положение? Все для Вас продолжает оставаться случайным стечением обстоятельств?

P.P.: Да.

M.P.: Вы пытались писать художественную прозу?

P.P.: Время от времени пытался, но из этого ничего не вышло. Чтобы писать художественную прозу, нужно уметь изобретать персонажей. Не думаю, чтобы у меня была такая способность.

Москва, Институт философии РАН, 16 мая 1995 г.
(Перевод с английского)

НЕПРИСТОЙНОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ

Беседа с Славоем Жижеком

Михаил Рыклин: Мой первый вопрос касается вашего несогласия с деконструкцией и проблемы идентичности, которая с этим несогласием связана. Ваша позиция, насколько я ее понимаю, состоит в следующем: вы считаете, что то, чего достигает деконструкция с такими большими усилиями, является на самом деле свойством идентичности. В этой связи вы говорите о Гегеле, о прочтении Гегеля Жаком Деррида. То, чего Деррида добивается таким долгим и изощренным способом, если верить Вам, в более концентрированной форме уже заключено в гегелевском понятии идентичности. Очень интересная точка зрения.

Славой Жижек: Это, наверно, более сложная проблема. Мой основной посыл состоит в том, чтобы при этом не имела место недооценка сложности прочтения Гегеля Жаком Деррида. Потому что существует упрощенная версия того, что Деррида делает с гегелевской абсолютной идентичностью; у Гегеля все якобы поглощается абсолютной идеей, в то время как деконструкция доказывает, что существует излишек, который противостоит понятийной медиации. Это не является позицией Деррида. Отношение Деррида с Гегелем гораздо более двусмысленно. Например, если Вы внимательно прочтете книгу «Glas»(1), он говорит там, что черта, которая отличает гегелевское понятие снятия (Aufheben) от его собственного differance – это почти невидимое, почти неуловимое различение.

Давайте начнем со сложнейшей темы у Деррида: каков статус логоцентрического голоса в его противостоянии письму? Я думаю, что хотя Деррида местами намекает на то, что эти понятия можно поменять местами, все равно

подобное переворачивание должно осуществляться систематически. Если посмотреть, например, на историю западно-европейской музыки – там, напротив, именно голос функционирует в качестве приложения к написанному. Эта травма сопровождает западную музыку на протяжении всей ее истории. Пению предшествует некая написанная партитура, которая гарантирует, что все будет спето правильно. Далее, появляется проблема вокального изобилия, как в колоратурных ариях; появляется одержимость в связи с тем, что если оставить голос как он есть, если голос не контролируется правильным образом артикуляцией-значением, которое отождествляется с письменной артикуляцией, – тогда получается излишек мертвого удовольствия, которое ведет к дезинтеграции социальных институтов. Я думаю. здесь можно усмотреть линию от Платона до Сталина – Вы понимаете, к чему я клоню? Вы, наверное, помните, что в «Государстве» Платона говорится о пении. Там сказано, что пение (песня, музыка) это искусство, оказывающее наибольшее воздействие, потому что оно не только дает литературе возможность воздействовать на вас, – ведь вы должны понимать слова. По мнению Платона, пение каким-то образом напрямую нарушает телесное равновесие, и он пишет, что как только пение достигает своей цели и его влияние более не контролируется разумом, это ведет к дезинтеграции социальных структур: не только государственных, но и семейных. Такова сфера голоса, выходящая из-под контроля. Знаете ли Вы, к примеру, что один из старейших законодательных актов китайской империи направлен против того же; он ставит задачей обеспечить контроль над тем, что люди поют. Далее, наступает Средневековье – не находите ли вы интересным то, насколько священники в 7-8 веках, т.е. в наиболее темное Средневековье, были буквально одержимы проблемой того, как надо петь. Идея была в том, что голос должен следовать написанному слову.

М.Р.: Этот момент, а именно то, что голос был также репрессирован письмом, и это можно наблюдать со времен

греческой античности, имеет в виду и Деррида. Он отмечает это в «Грамматологии».

С.Ж.: Я знаю. Вопрос в том, почему он настаивает, что письмо является приложением. Моя идея в том, что как раз противоположность письма, а именно голос, является опасным приложением. Если мы продвинемся в этом направлении, вместо некоего симметричного обратного хода мы получим локализованный взгляд, согласно которому голос становится тем, что Лакан называет малым объектом **а.** Хорошо, Вы говорите, что и Деррида этого не отрицает. Тогда я лучше скажу по-другому: в не меньшей степени позицией Деррида является то, что в западной метафизике голос является иллюзорным медиумом непосредственного слышанья речи. И, далее, он вводит оппозицию, согласно которой голос противостоит письму так же, как жизнь – смерти. Я хочу сказать, что даже на уровне наивного феноменологического анализа голос изначально является чем-то гораздо более ужасным, особенно в смысле Unheimliche. Голос для меня – первобытный статус голоса, если выражаться наивно – это нечто вроде спектральной не-смерти (spectral undeath). Вы, вероятно, знаете, что термин undeath означает в трэш-литературе. Не-смерть, – это как у вампира, который и не жив, и не мертв. Такова же жизнь голоса; таково происхождение голоса. Таким образом, голос – это ужасное спектральное единство. Когда Деррида представляет проблематику спектральности, призрачности – я бы сказал, что ее первичная форма именно вокальная, а не письменная.

М.Р.: Значит Вы пытаетесь перевернуть позицию Деррида?

С.Ж.: Нет, это не просто симметричное переворачивание. Второй момент – опять же, не вдаваясь в философские детали, – это, конечно же, субъект, статус субъективности. Для Деррида субъект, несмотря ни на что, остается минимальной формой самоидентификации. Но для Лакана субъект изначально...

М.Р.: ...принадлежит символическому полю, не правда ли?

С.Ж. Я согласен, но это не главная проблема. Осложнения появляются, когда....

М.Р.: Деррида же, скорее, располагает субъекта в порядке Воображаемого?...

С.Ж.: Можно сказать и так.

М.Р.: Он в некотором смысле вытесняет субъекта как воображаемую конструкцию и верит, что субъект не то что бы может быть разрушен, но может удерживаться на расстоянии, в отдалении.

С.Ж.: Я бы сказал, Деррида предполагает, что наиболее фундаментальное измерение субъекта – это некая минимальная самоидентичность. И тем не менее, термин субъект остается у него неизменным. Меня здесь искушает то, что понятие субъекта от Канта до Гегеля в его наиболее радикальной интерпретации означает, что субъект и есть сам этот разрыв. Субъект и есть имя разрыва при саморазличении субстанции.

М.Р.: Затем встает другой вопрос – о статусе реальности в противоположность Реальному. Потому что для Вас, насколько я понимаю, это очень важно. Вы говорите, что Реальное гораздо важнее, чем реальность, ибо Реальное и есть невозможное желание. Помню, Вы воспроизводите в «Возвышенном Объекте идеологии» сон из «Толкования сновидений» про отца, у которого в соседней комнате лежит мертвый ребенок; он, утверждаете Вы, просыпается не потому, что его манит реальность, но потому, что он не может выдержать Реальное своего желания; Реальное его сна, другими словами, более невозможно, чем внешняя реальность, в условиях которой он просыпается. Для Вас это очень важный момент.

С.Ж.: Важный не только в связи с этим. Не только для того, чтобы понять лакановскую проблематику и убедиться, что для Лакана не все есть Символическое. Надо иметь в виду, что напряжение у Лакана связано не только с тем, что у него все есть Воображаемое, территория иллюзорной самоидентичности, самоослепления, и Символическое, структурный порядок, который всем управляет. Меня осо-

бенно интересует, как применить эту терминологию к политическим и идеологическим явлениям. Потому что еще один лакановский термин, связанный с реальностью, – это jouissance, но jouissance не только в смысле наслаждения, конечно, но...

М.Р.: Но прежде всего в смысле страдания.

С.Ж.: Да. Таким образом, меня все больше и больше интересует то, как, с одной стороны, каждая идеологическая система, чтобы удержать свое влияние, должна манипулировать оральным относительно этого jouissance. Без jouissance идеология функционировать не может. Эта тема все больше интересует меня, и я связываю ее с другой темой, которая составляет сейчас суть моей работы. Я вновь и вновь возвращаюсь к ней и называю ее так: непристойное приложение к закону. Меня интересует то, почему определенный , самый что ни на есть тоталитарный социальный порядок должен тем не менее подкреплять то, что эксплицитно запрещено, эксплицитные законы социальной жизни, серией неписанных, непристойных законов. Именно эта перверсивная логика особенно интересует меня. Приведу такой пример. Один из моих друзей учился в колледже для выходцев из высшего класса, чей официальный писанный устав был очень либеральным; можно было делать все, что хочется. Но к этому уставу прилагался целый набор неписанных порядков, которые нельзя было признавать публично, но которые тем не менее регулировали отношения между учащимися. Другими словами, существуют эксплицитные социальные законы, но для того, чтобы эти законы функционировали, они должны поддерживаться набором неписанных законов. Вы никогда не признаете существование этих последних законов публично.

Я бы хотел привести пример из истории России. Возьмем самый мрачный период сталинизма, например, представим себе съезд коммунистической партии в середине 30-х годов. Конечно, мы все знаем, что было запрещено прямо критиковать Сталина, но я утверждаю, что было запрещено не только критиковать Сталина: было запрещено

еще и говорить об этом запрете публично. Было сказано не только то, что абсолютно запрещено критиковать товарища Сталина. Если бы вы прямо сказали, что в данном обществе Сталина критиковать запрещено, вас бы все равно арестовали. Одним словом, есть некий основной запрет, который сам, в свою очередь, запрещен, и должен оставаться имплицитным. Вы должны делать вид, что живете в обществе, в котором можно критиковать товарища Сталина, но вы этого просто не делаете.

М.Р.: Недавно Вы привели другой пример: о допущении гомосексуалистов на военную службу. Насколько я понимаю, ваша позиция в том, что гомосексуалистов не берут на воинскую службу не потому, что военные стараются поддерживать там некий моральный порядок, но потому что моральный порядок уже сломлен внутри армейской структуры. Таким образом, гомосексуалист представляет опасность не для существующей в среде военных нравственности, но он, скорее, является угрозой скрытой гомосексуальности, распространенной среди военных и так, без гомосексуалистов.

С.Ж.: Да, именно. Каждый из нас – а вы, наверное, служили в армии – хорошо знает, что военная жизнь является прекрасным примером: там есть уставная структура и в добавлении к ней есть еще и имплицитные непристойные установления, с которыми связан подлинный уровень идентификации. Профессиональные офицеры знают, что если вы разрушите систему этих неписанных законов, то сразу последует восстание, мятеж. Если с этой точки зрения подойти к различным политическим режимам, то результаты будут очень интересными. Для меня проблема коммунизма не только в том, что провозглашаемая им идеология была тоталитарной. Меня больше интересует, каким образом эта эксплицитная идеология поддерживалась с помощью серии неписанных законов. Один из способов стать диссидентом – попытка общаться с эксплицитной идеологией, не принимая в расчет ее имплицитные законы. Это было наиболее эффективной подрывной

стратегией. Например, в Словении мы прямо не нападали на правящую идеологию; просто принимали ее всерьез, пренебрегая имплицитными законами.

М.Р.: Это было некой подрывной стратегией?

С.Ж.: Подрывной в том отношении, что идеология бралась в прямом, буквальном смысле.

М.Р.: Я помню, что в одной из книг Вы подняли вопрос о монархе в связи с демократическими институтами. Демократия, писали Вы там, не может быть полной без подписи монарха. С вашей точки зрения, монарх необходим, потому что его не выбирают, он принадлежит совершенно отличной, не-демократической структуре. И без этого добавления демократия не может считаться полной.

С.Ж.: Боюсь, как бы здесь не возникло некоторое недопонимание. Я ни в коем случае не отстаиваю монархические ценности.

М.Р.: Я понимаю.

С.Ж.: Философский корень этой проблемы, тем не менее, весьма загадочен: почему все демократические формы правления настаивают, как правило, на поддержании минимальной разницы между исполнительной властью и символической функцией президента? Вот что меня интересует. Как будто следует любой ценой сохранять это минимальное различие. Кстати, не стоит забывать, что, по Гегелю, любой идиот может быть монархом.

М.Р.: Он заявляет это в своей «Философии права».

С.Ж.: Да, это было сказано не в первоначальной версии «Философиии права», опубликованной при жизни Гегеля, а в сносках, которые были опубликованы позднее. Там он идет еще дальше и говорит, что функция монарха только и состоит в том, чтобы хорошо себя вести и ставить подпись. Это значит, что необходимо различие между теми, кто что-то вырабатывает, выдвигает предложения, и тем, кто подписывает документы; необходимо, чтобы существовал зазор между двумя этими функциями. Меня всегда интересовало, почему поддерживается этот зазор.

М.Р.: Вы относитесь к институту президентства как к пережитку прошлого. Ведь он тоже несет на себе некоторые остаточные монархические функции.

С.Ж.: Да, но, тем не менее, я не стал бы употреблять понятие пережитков прошлого, потому что это бы подразумевало, что при подлинно радикальной демократии мы могли бы от этой функции избавиться. Конечно, это не так. Я думаю, что разрыв между исполнительной и чисто символической властью имеет решающее значение. Потому что если эти две функции совпадут, если исполнительная функция возьмет на себя символическую роль, мы получим нечто очень близкое к тоталитаризму.

М.Р.: По сути, это и есть определение тоталитаризма: когда между исполнительной властью, парламентом и судебной структурой нет никакого разделения.

С.Ж.: Именно. Моя мысль: то, что я называю монархом (функция которого может аппроприироваться президентом или кем бы то ни было) это негативная функция, направленная на то, чтобы предотвратить коллапсирующие, устаревшие функции. Моя позиция, другими словами, не в том, чтобы восстановливать монархию, но в указании на то, как фунционирует власть.

М.Р.: Не могли бы Вы сказать несколько слов о понятии интерпассивности, которое Вы ввели в Вашей недавней работе о киберпространстве.

С.Ж.: Да-да, я помню. Начнем с того, что это не совсем мое понятие. Я заимствовал его у моего друга, австрийского философа, но я нахожу его очень продуктивным. Основная идея здесь в следующем: обычная левая или демократическая идеология СМИ заключается в том, что старые, централизованные СМИ превращали нас в простых пользователей информации, в пассивных наблюдателей; мы, подобно идиотам, смотрели телевизор, и наиболее активным действием при этом было переключение программ. Киберпространство же, напротив, интерактивно, вы не просто пассивный потребитель, вы можете реагировать. Моя же позиция в том, что в то же самое время циф-

ровые медиа нового поколения подкрепляют другой старейший феномен, на котором я останавливался в моей первой английской книге «Возвышенный объект идеологии»(2). Это фундаментальная сцена интерпассивности. В этом именно смысле прямой противоположностью интерпассивности можно считать интерактивность, а именно когда кто-то другой активен вместо меня, например, когда кто-то вместо меня выполняет работу. Ну, а если представить ситуацию, когда то, что другой делает вместо меня является не активностью, не тем, что кто-то активен вместо меня, а я сижу и на него смотрю, а когда другой берет на себя именно мой аутентичный пассивный опыт? Можно привести в пример ритуал оплакивания покойника в примитивных обществах, когда нанимались особые женщины, чтобы оплакивать умершего вместо вас. В этом случае аутентичный пассивный опыт присваивается другим.

Это также типично для западных левых интеллектуалов, которые хотят сохранять аутентичность, но чтобы при этом за них страдал кто-то другой. Можно привести и более простой пример. Вы, конечно, можете вспомнить ситуацию, когда кто-то рассказывает неудачный анекдот; никто не смеется и ему приходится смеяться самому. Он как бы смеется вместо вас.

Далее, если перейти в более радикальное психоаналитическое измерение, думаю, то, что психоанализ определяет первофантазию, также является формой интерпассивности. Для того, чтобы утвердить себя в качестве активного субъекта, вы вырабатываете другую фантазматическую сцену, где вы выступаете как страдающий объект. Такова и есть, на мой взгляд, функция первофантазии. Почему, например, активные менеджеры любят в свободное время ходить к проституткам? Было бы очень интересно прочитать историю философии с этой точки зрения. Философия субъективности сопровождалась грезой о совершенно другой, кошмарной сцене, когда вы, подобно Богу или автомату, надзираете за марионеткой. Но есть во всем этом и еще более подрывной аспект. В той мере, в какой

пассивность является вашим опытом (давайте наивно назовем это аутентичным), что означает в таком случае интерпассивность, то есть ситуация, когда другой переживает эмоции вместо вас? Когда Лакан говорит о центральном субъекте, дело не только в том, что центрирование означает, что я сейчас влюблен, что я переживаю эти чувства и что на самом деле это всего лишь условное состояние нейронной системы мозга. Лакан имеет в виду следующее: не только способ, каким вещи являются мне, и не то, какие они на самом деле мне не известны; нет, дело в том, что нет знания даже о том, *как* вещи являются, сама видимость не принадлежит мне. Это то, что Фрейд называет первофантазмом; это когда сама видимость в основе своей бессознательна. То, как вещи являются вам, абсолютно недоступно. Таким образом, перед нами здесь парадокс, который Дэниэл Деннет назвал «объективной видимостью». Психоаналитическая критика состоит не в том, чтобы считать, будто вещи являются вам в определенном виде, а на самом деле, в реальности они не таковы. Вы думаете, что вещи являются вам таким-то образом, но вы не можете знать, как вещи являются вам в реальности, на самом деле.

М.Р.: Вы хотите сказать, что невозможно заимствовать позицию Большого Другого, потому что все фантазии, в которых вы предстаете Большим Другим, с необходимостью подвергнутся фрустрации?

С.Ж.: Они будут не только фрустрированы, но еще и недоступны. Капитальная идея Лакана следующая: то, что в психоанализе называется первофантазией, ни при каких обстоятельствах не поддается субъективации. В этом и состоит для Лакана различие между фантазмом и симптомом. Вы не можете узнавать себя в симптоме, например, когда вы совершаете некий симптоматический акт, оговорку или ошибку, вы рады, если кто-то проинтерпретирует его за вас: это значит, например, что вы хотели убить отца, или сделать что-то еще; однако сами вы не можете субъективировать фундаментальный фантазм.

М.Р.: То есть это можно считать различием между репрессией и запретом (foreclosure)?

С.Ж.: Можно сказать и так. Но фундаментальная фантазия всегда запретна в том смысле, что вы не можете присвоить ее, не можете узнать в ней себя. Фрейд в принципе тоже говорит, что этот опосредованный уровень фантазии может лишь реконструироваться впоследствии, он никогда не бывает пережит субъектом. Так что это очень интересное понятие, которое может пригодиться при политическом анализе.

М.Р.: В одной из последних статей вы затронули этот вопрос. Вы в ней приводите цитату из фильма Дэвида Линча «Wild at Heart», а именно эпизод, в котором участвуют известные актеры Лора Дерн и Уильям Дефо. Эпизод изнасилования, даже сверхизнасилования, символического изнасилования. Вы утверждаете, что в этой сцене происходит нечто большее, чем изнасилование, потому что герой не хочет на самом деле насиловать героиню, но хочет, чтобы она ему сказала: «Трахни меня!». И когда она это говорит, тот отвратительно улыбается и отвечает: «Как-нибудь в другой раз, дорогая, сейчас у меня нет времени».

С.Ж.: Да, я долго задавался вопросом, почему же эта сцена так ужасна и болезненна. Основная перспектива анализа здесь в том, что этот персонаж унижает героиню этим больше, чем изнасилованием. Ведь каждый субъект, в принципе, это – делимый (составной) субъект; у каждого есть определенные фантазии, желания, в которых он никогда не мог бы признаться прилюдно. Так что в каком-то смысле, когда другой человек насильственно навязывает вам что-то, что является вашим глубинным внутренним желанием, это может быть еще более ужасно, чем если кто-то навязывает вам что-то, к чему вы бы не хотели иметь никакого отношения. Порой наивысшей формой насилия является получение от другого именно того, чего вы желаете, но в чем еще не готовы признаться себе.

М.Р.: Вы хотите сказать, что если женщина, подвергшаяся насилию, фантазировала об изнасиловании, она будет более фрустрирована, чем женщина, которая не фантазировала на эту тему? Потому что в первом случае происходит

добавочная фрустрация, фрустрация фантазии. И это может оказаться большей травмой, чем само изнасилование.

У меня еще один вопрос. Вы недавно сослались на Вашу беседу с Аленом Бадью, упомянув, что Бадью подчеркивал на разницу между фашизмом и сталинизмом. Сталинизм, полагает Бадью, был некой истиной, которая просто не была реализована; за фашизмом же не стояло никакой истины. И в этом большая разница между ними. В свою очередь, Вы анализируете фашизм как паранойю, а сталинизм как некую перверсию.

С.Ж.: Когда я работал с историческими документами и, в частности, просматривал видеозаписи речей Гитлера, меня поразило, что когда он завершает речь, аудитория рукоплещет, сам он же просто стоит и смотрит вдаль. Лидер же сталинского толка аплодирует сам. Это разница меня поразила. Можно найти и другие различия. Например, логика жертвы на сталинских показательных процессах, когда она сама требует для себя именно такого наказания. Это тоже удивительно. Недавно я приобрел стенограммы наиболее громких судебных процессов сталинского времени, процесса Бухарина в том числе. Почему работает логика признания жертвой своей вины? Меня пытаются убедить, что это часть ортодоксальной, религиозной ереси, но я не покупаюсь на такое объяснение, – это было бы слишком просто. По-моему, это указывает на то обстоятельство, что мы имеем здесь дело с другой символической экономией, почему я и испытываю сомнения в отношении самого понятия тоталитаризма. Объясняя разницу между фашизмом и сталинизмом, я не хочу сказать, что сталинизм был в чем-то лучше фашизма; я просто говорю (при том, что некоторые мои антикоммунистически настроенные друзья будут с яростью это отрицать): перед нами иная символическая экономия.

М.Р.: Я не согласен в этом пункте с Бадью. Он написал на эту тему интересную книгу с труднопереводимым названием «D`un desastre obscure»(3). Там много интересного, но его идею о разнице между фашизмом и коммуниз-

мом касательно их отношения к истине я, честно говоря, не разделяю.

С.Ж.: Дело не в том, что Ленин был хорошим, а Сталин плохим.

М.Р.: Да, речь не о том, что было плохо, а что хорошо. Дело действительно в символической экономии. Бухарин был довольно образованным и относительно просвещенным человеком.

С.Ж.: Относительно.

М.Р.: Если вы внимательно прочтете, что он говорит на процессе, то убедитесь, что он не сознается в совершении какого бы то ни было конкретного преступления. Он берет на себя за всё лишь символическую ответственность. Когда его спрашивали, действительно ли он совершил то или иное преступление, он неизменно отвечал отрицательно.

К той же стратегии прибег и Альберт Шпеер на Нюрнбергском процессе, и в его случае она сработала. Он сказал (Геринг, а также другие вожди не хотели, чтобы он это говорил, но он все-таки сказал), что он символически ответственен за все преступления нацистского режима, потому что Гитлера нет в живых, а отвечать кто-то должен. И это спасло ему жизнь.

Однако процесс Бухарина предполагает совершенно другую символическую экономию, потому что в речевой традиции брать на себя символическую вину крайне опасно. Обычный суд не признал бы за ним никакой вины, но это не сработало и не могло сработать в доминировавшей тогда в СССР крестьянской речевой культуре. Символическое преступление в такой культуре – нечто несравненно более ужасное, нежели преступление эмпирическое, сколь бы тяжелые последствия оно бы за собой не повлекло.

С.Ж.: Но еще одно различие между сталинизмом и нацизмом поразило меня: в нацистской Германии, если вы не были евреем и не вели активной оппозиционной политической деятельности, вполне можно было выжить, не эмигрируя. При сталинизме все было гораздо жестче.

М.Р.: Конечно, никакого сравнения. Неслучайно к Гитлеру в СССР относились как к буржуа и креатуре крупного

капитала. Сталин воплощал ту самую «вторую революцию», сторонников которой, штурмовиков, Гитлер отчасти истребил, отчасти усмирил в результате «ночи длинных ножей». Между тем с точки зрения истории России, а не мировой истории, коллективизация, известная также как «вторая, сталинская революция», является событием даже более значительным, чем подготовившая его Октябрьская революция. Только после тотальной экспроприации стало возможным плановое хозяйство и другие особенности «развитого социализма». Нацизм затерроризировал гражданское общество, а сталинизм его уничтожил. Если бы в Германии к власти пришли сторонники Рема, требовавшие дальнейшей экспроприации, возможно, эти режимы были бы более схожи; но эта возможность осталась чисто теоретической.

С.Ж.: Но для меня проблема в другом: пока Сталин был жив, номенклатура еще не достигла стабильности. Всегда остро стоял вопрос о его противопоставленности номенклатуре. Только после прихода Хрущева, скорее, даже после прихода Брежнева наблюдается некоторое умиротворение. Но теперь я хочу задать Вам вопрос: я понимаю, какова логика Сталина, уничтожающего крестьян; на этой второй фазе «подлинной революции» следовало искоренить связь с землей, с буржуазией. Всё это верно, но как можно объяснить то, что, в отличии от Гитлера, при котором иерархия была более или менее стабильной...

М.Р.: ...Ну, стабильной ее назвать нельзя...

С.Ж.: ...да, но ее нельзя сравнить с той радикальной нестабильностью, которая имела место при Сталине. Почему сама руководящая номенклатура была подвержена постоянным чисткам? Психологическая интерпретация, согласно которой Сталин был параноиком, представляется мне чрезмерно упрощенной.

М.Р.: Это, конечно, не было главной причиной. Важнее то, что советские города в начале 30-х гг. были буквально наводнены крестьянами, которые прибывали из деревень. В них Сталин имел очень хороший источник пополнения номенклатуры. Всякого крупного руководителя можно

было в любой момент заменить другим, в то время как гитлеровская номенклатура нередко рекрутировалась из рядов так называемой «элиты».

С.Ж.: Да, конечно, можно сказать, что это событие создало в СССР особые условия. Но, тем не менее, разве не было в интересах самого Сталина создать стабильную номенклатуру, которая работала бы более эффективно?

М.Р.: Возможно, он боялся, что такая номенклатура возьмет над ним верх. После войны Сталин был охвачен паранойей, многие его тогдашние планы и проекты были неосуществимы. В 30-е годы он в основном реализовывал то, что планировал, но в конце 40-х гг. и в начале 50-х гг. он был подобен драматургу, который писал нереализуемые сценарии чудовищных злодеяний, например, разрабатывал план публичной казни врачей-вредителей на Красной площади.

С.Ж.: Но есть ли доказательства того, что он хотел переселить всех евреев в Сибирь?

М.Р.: Да, он действительно этого хотел, и для них уже построили бараки. Более того, после этого планировалось также арестовать антисемитов, и их тоже репрессировать. А попутно уничтожить старую номенклатуру, включая Микояна, Кагановича, Ворошилова, короче, всех его старых товарищей.

С.Ж.: В таком случае это был действительно безумный драматург! Тогда случилось нечто мистическое. Когда был последний съезд при жизни Сталина, кажется, в 51-ом или 52-ом году?

М.Р.: Это был XIX-ый съезд партии, состоявшийся в 1952 году.

С.Ж.: На мой взгляд, на том съезде произошло нечто очень таинственное. Сталин напал то ли на Молотова, то ли на Микояна, возможно, на них обоих, а они просто встали и сказали, что не согласны с обвинениями, что они – хорошие коммунисты. И ничего не случилось. Это значит, что Сталин был уже способен осознать изменение своих позиций.

М.Р.: Сталина внешне почитали, называли «вождем мирового пролетариата», но другие вожди также понимали, что происходит, и хотели доказать, что они тоже имеют право голоса.

С.Ж.: Это совпадает с тем, что я читал, а именно, что в течении войны, Сталин постепенно терял абсолютную власть, а после войны у него не было той власти, которой он обладал до нее; и он предпринимал отчаянные попытки вернуть ее себе.

М.Р.: Переменим тему. У меня есть еще один важный вопрос. Каково Ваше отношение к шизоанализу?

С.Ж.: Я весьма скептичен в отношении шизоанализа, в первую очередь по социополитическим причинам. Что касается психоанализа, я также склоняюсь к тому, что сегодня эдипальная форма социализации не релевантна, как это было в классические времена, но я не согласен и с версией Делеза. Я не вижу в шизоанализе ничего освобождающего и прогрессивного. Если взять, например, столь отличающиеся друг от друга явления, как сталинизм и нацизм, а с другой стороны, так называемый поздний капитализм, то это уже не эдипальные общества. Ладно, допустим, я согласен с тем, что с Эдипом покончено, однако, разве шизоанализ – это альтернатива?

М.Р.: Насколько я понимаю, Вы рассматриваете желание как нечто в принципе недостижимое, принадлежащее Большому Другому, тогда как шизоанализ создал идеал состоявшегося шизофреника, который делает желание коэкстенсивным социуму. Естественно, они не имели в виду шизофреника в клиническом понимании этого слова; состоявшийся шизофреник – это скорее культурный герой, писатель, философ. Таким образом, они романтизировали трансгрессию; возможно, здесь сказалось влияние Батая.

С.Ж.: Я хочу в связи с этим заметить, что позиция Лакана куда сложнее. Для Лакана тоже большой вопрос, коэкстенсивен ли Эдип в основе своей структуре символической кастрации, символическому запрету, закону. Является ли окончательным выводом Лакана то, что для того чтобы

функционировать в качестве нормального субъекта (что бы это последнее ни значило), мы должны отвергнуть инцест и войти в поле символической кастрации? Я не думаю, что к этому сводится позиция Лакана. Отличие лакановской постановки вопроса не так просто обнаружить, как думают; она не сводится к тому, что для Лакана желание – нечто невозможное, не подлежащее запрету. Все гораздо сложнее. Мне, конечно, придется немного упростить, чтобы стало понятней. Основная тайна Лакана в том, что для него символический запрет запрещает нечто, что само по себе уже невозможно. Таким образом, проблема в следующем: почему запрещается то, что и так невозможно? Для Лакана функция запрета не в том, чтобы запрещать то, что вы не можете получить в реальности, но в том, чтобы породить иллюзию, что, преодолевая запрет, вы можете получить запретное. Таким образом, запрет не предъявляет объект как недоступный, напротив, запрет предъявляет объект как доступный. Потому-то у вас и появляется иллюзия, что от получения объекта вас отделяет лишь запрет. Этот момент является решающим для Лакана. Фрейдовская эдипальная нужда дополняется еще двумя видами нужды: тотемом и табу. Не все понимают, что тотем и табу – полная противоположность Эдипу. В эдиповой ситуации отец препятствует получению матери; в тотеме и табу вы осознаете ваше эдипальное желание и убиваете отца, и запрет начинается именно здесь. Вот где заложен парадокс.

М.Р.: То есть использовать последствия трансгрессии нельзя, потому что сын, убивающий отца и монополизирующий мать, все равно не может приблизиться к ней?

С.Ж.: В этом все и дело. После этого убийства запрет становится еще сильнее.

М.Р.: Делез и Гватари в основном критикуют лакановское понятие фаллоса. Вы наверняка знаете, что Феликс Гватари был учеником Лакана.

С.Ж.: Да, конечно. Дело, правда, обстоит сложнее. Когда речь идет о критике шизоанализа, все обычно останавливаются на «Анти-Эдипе». Если же внимательно прочитать

лучшую, на мой взгляд, книгу Делеза «Логика смысла», то станет ясно, что в ней он предлагает очень любопытную теорию фаллоса, которая близка лакановской. Мы не должны забывать, что для Лакана фаллос – не то, что имеют в виду критики Лакана, когда говорят о центральном трансцендентном означающем. Фаллос для Лакана – просто чистое подобие. Когда Лакан говорит «фаллос – это означающее кастрации», его надо понимать буквально. Что такое, на взгляд Лакана, символическая кастрация, какова фундаментальная структура власти? Например, когда вы имеете власть, это не значит, что вы и есть источник этой власти это значит, что в вас инвестированы определенные символические виды власти. Таким образом, власть всегда децентрирована. Власть – это не вы. Скажем, я – судья; вы знаете, что я – коррумпированный негодяй; но когда я освящаю себя знаками власти, вы понимаете, что через меня говорит закон. Фаллос у Лакана – именно такой знак. Фаллос – это не орган. Если основываться на подобном подходе, возникает более сложная картина, и Лакан окажется ближе к некоторым мыслительным ходам Делеза, чем обычно принято полагать.

Веймар, отель «Хилтон», 27 сентября 1997 г.
(Перевод с английского Кети Чухрукидзе)

МЕСТО УТОПИИ ВСЕГДА ЕСТЬ

Беседа с Сюзан Бак-Морс

Михаил Рыклин: Сюзан, ты начала знакомить Запад с русской философией после длительного, растянувшегося почти на три поколения периода закрытости, отгороженности СССР от остального мира. По крайней мере это относится к той части философии, к которой принадлежу я и мои друзья. В недавно выпущенной тобой книге, «Dream-world and Catastrophy»(1), подводятся итоги последнего десятилетия. Интересно, что ты помнишь такие эпизоды местной политической жизни, которые давно изгладились из нашей памяти. Благодаря твоим воспоминаниям я также отчетливо припомнил события 1990-1993 годов, хотя некоторые детали удалось сохранить именно тебе.

Читая книгу, я также ощутил, насколько Россия изменилась с тех пор, насколько это другая страна.

Сюзан Бак-Морс: Но я не просто полагалась на свою память, я много читала о событиях того времени, собирала материал о самых разных, в том числе бытовых, аспектах жизни.

М.Р.: Как видятся те времена с нынешней перспéктивы?

С.Б.: Я думаю, что есть основания для разочарования, вообще характерного для конца века. Я также знаю, что Славой Жижек испытывает в отношении случившегося примерно те же чувства. Был на самом деле очень короткий момент, когда могло произойти что-то действительно существенное, отличное [от прошлого] и внушающее надежды. Тогда было много энергии, и казалось, что дружбы отдельных людей и их личных отношений будет достаточно для того, чтобы изменились институты. У меня такое чувство, будто нам тогда казалось, что мы обладаем

властью. Сейчас это чувство лично у меня испарилось. Видимо, и мои русские коллеги чувствуют себя теперь не такими сильными. В личном плане та ситуация была значительно более комфортной, и с точки зрения того, что заботит нас как интеллектуалов, как профессионалов, казалось, что открывается много возможностей.

М.Р.: Ты ощущаешь разочарование?

С.Б.: Полное. Возможно, это также связано с возрастом.

М.Р.: Возраст, вероятно, играет свою роль.

Каково твое нынешнее отношение к проблеме утопии, столь важной для того, что ты делаешь?

С.Б.: Нынешняя структура власти столь мизерабильна, она настолько ниже любого уровня, что я не думаю, что многое остается [от этого утопического потенциала]. К тому же очень резкие изменения происходят на структурном уровне; я имею в виду глобализацию средств массовой информации, изменяющую направление информационных потоков. В технологическом смысле все это происходит чрезвычайно быстро. Люди стараются просто выжить и продержаться. Они только и успевают что сказать «ого» – и все уже позади. Но мне кажется, что, как только эти трансформации определятся, станет возможным начать их аппроприацию в иных целях, нежели те, в которых они используются сейчас.

Не исключено, что утопические возможности со временем даже возрастут. Например, уже сейчас все связаны друг с другом через Интернет, а это кое-что значит, потому что доказывает, что подчинение структурам власти является не единственной возможностью. Дело за тем, чтобы сделать этот вид связи экономически выгодным, прибыльным. Полагаю, что это возможно, но я всегда была большей оптимистской, чем мои русские коллеги.

М.Р.: Да я и сам являюсь своего рода оптимистом.

Ну, а как ты позиционируешь себя теперь в отношении марксизма? И какое место западный, в частности американский, марксизм занимает в нынешней интеллектуальной ситуации?

С.Б.: Марксизм был бы более сильным, если бы он не пытался распрощаться с традицией, другими словами, если бы он больше старался сохранять непрерывность с предшествующей марксистской и неомарксистской литературой. Но нынешние марксисты предают эти тексты забвению, они интересуются теми же идеями Лакана, которые в сильной мере определяются капитализмом. В результате они оказываются неточны в описании возникшей ситуации. По этой причине я по-прежнему продолжаю называть себя марсистом. При этом я не разделяю ни марксистскую периодизацию истории, ни учение о прибавочной стоимости, ни представление о способах производства, приходящих в противоречие с производительными силами, – все это я отбрасываю. Но тот факт, что при капитализме решающим фактором является экономика и что пронизывающее ее противоречие делает ее нестабильной, – этого я придерживаюсь. Близка мне и идея Беньямина о том, что интеллектуалы должны уделять внимание их собственным средствам производства, а не просто тому, что происходит на фабриках. Другими словами, огромное значение имеет воспроизводство образов. Надо учиться работать в контексте новых технологий, таких как видео. Мне кажется, что этот культурный проект также вдохновляется марксизмом.

М.Р.: То есть ты берешь марксизм в очень широком смысле слова?

С.Б.: Да, именно. Я беру марксизм в широком, а не в сектантском, не в идеологическом, не в догматическом смысле. То же и в отношении к революции. Некоторые из моих коллег считают, что надо сохранить троцкистскую интерпретацию [революции. – *М.Р.*]. По-моему, это глупо. Повторяет кто-то за Троцким то, что тот сказал, или не повторяет, не имеет значения. Если это верно, стоит повторять, если нет – не стоит. В каком-то смысле и Адам Смит является очень проницательным критиком капитализма.

М.Р.: Если возвратиться назад к семинару в Дубровнике (2), кто, на твой взгляд, был тогда более точен в своих

предсказаниях ближайшего будущего: Жижек с его лозунгом «Наслаждайся своим симптомом!», Вольфганг Хауг с его марксизмом; Мамардашвили с его напоминанием о необходимости рефлексивной работы или кто-то другой?

С.Б.: Думаю, все мы тогда одинаково неверно оценивали происходящее; в этом смысле никто не выделялся. Но, когда я оглядываюсь на семинар в Дубровнике, чтобы понять, чему же он меня научил, насколько неадекватными были все наши концепции, насколько мало они позволяли понять уникальность той ситуации, я вспоминаю, что, возможно, некоторые югославские студенты уже тогда предчувствовали, что в их стране разразится война. Мы не воспринимали эту угрозу с той серьезностью, какой она заслуживала.

М.Р.: Мы тогда совершенно не принимали эту возможность во внимание.

С.Б.: Мы все ее полностью игнорировали, даже Славой Жижек, который, казалось бы, должен был знать о ней больше других.

Я также вспоминаю некоторые из замечаний, которые сделал тогда Мераб Мамардашвили. К его критике постмодернизма, которую я в то время восприняла как нечто устаревшее и слишком традиционное, я теперь отношусь с бульшим пониманием и вниманием. Мне кажется, в его позиции была мудрость, которой недоставало нам. В тот момент я была с ним совершенно несогласна...

М.Р.: О, я припоминаю этот момент...

С.Б.: Мамардашвили был человеком, который всегда шел против течения, и это делало его более проницательным.

М.Р.: Значит, все мы, за единственным исключением, равным образом ошибались?

С.Б.: Да, все одинаково.

М.Р.: Сюзан, ты не была в Москве около пяти лет. Каковы, на твой взгляд, наиболее существенные изменения, произошедшие за это время? Осенью 93 года, когда ты была здесь в последний раз, в Москве был полный разброд.

С.Б.: Было довольно страшно; в людей стреляли на улицах, царил хаос... По сравнению с тем периодом сейчас все

более спокойно, в публичных пространствах чувствуешь себя в безопасности. Но на этом фоне буквально бросается в глаза скрытая экономическая нестабильность, которая очень опасна. У меня такое чувство, что «новые русские» представляют собой совершенно изолированную группу; они, правда, создают рабочие места для некоторого числа людей, но не имеют прочного экономического фундамента. Создается впечатление, что они живут тем, что эксплуатируют эту страну, вывозя сырье. Рядовые русские совершенно выпадают из их поля зрения. Между богатыми и бедными зияет настоящая пропасть: богатые очень богаты, а бедные очень бедны. Возможно, подобное положение дел будет длиться долго, но оно будет порождать депрессию. Москва выделяет огромную массу энергии, но ее жители наблюдают этот процесс со стороны, не втянуты в него.

Имеет место псевдопреклонение перед русским прошлым, но и в нем, как мне кажется, огромное большинство не участвует. Это не его Россия!

С другой стороны, люди сильно изменились, стали открытыми в обыденной жизни, и это прекрасно. Но почти все блага – будь-то частная собственность, государственная собственность, корпоративная собственность – заперты от них за множеством охраняемых дверей.

М.Р.: Не потому ли, что в России нет гражданского общества, которое могло бы взломать хотя бы некоторые из этих замков?

С.Б.: Но в последние годы СССР здесь, как казалось, было исключительно живое гражданское общество в его различных проявлениях: от депутатов до художников и интеллектуалов. Создавалось впечатление, что оно обладает огромным потенциалом...

От всего этого мало что осталось.

М.Р.: Представь себе, что Вальтер Беньямин посетил бы Москву в конце 80-х годов и сейчас. Какой из этих периодов показался бы ему более благоприятным?

С.Б.: Думаю, это был бы период с 1989 по 1991 годы. Он не особенно любил покупать в парижских магазинах, зато

в Москве сделал огромное количество покупок. Он также высоко ценил то, что делалось тогда в Москве в театральной области, многочисленные художественные эксперименты. Может быть, то, что делается в этой области теперь, больше похоже на западные образцы, но тогда, около десяти лет назад, был жив дух новаторства, совершенно специфический русско-советский тип креативности, а не простое «участие» в общем творческом процессе глобального общества.

На обыденном уровне все вроде бы сносно, не произошло никакой катастрофы, но дает о себе знать все большая ориентация на выживание. Конечно, это – не худшее, не мировая война.

М.Р.: Другими словами, нынешний момент представляется тебе менее вдохновляющим, чем предыдущий?

С.Б.: Да. Изменение состоит в том, что модернизм и постмодернизм был просто импортирован в здешний контекст. В этом нет ничего нового, никакой инновации.

М.Р.: Здесь ты валоризуешь новое. Но в России в XX веке уже было много нового, невиданного. Взять хотя бы колоссальную кровавую баню, устроенную в 30-е годы; в «мирное» время были истреблены многие миллионы людей. Возможно, здесь просто устали от нового и невиданного и стремятся к обычному и нормальному. Американцу подобные устремления могут показаться скучными, неинтересными, мало вдохновляющими. США никогда не переживали катаклизмов такого масштаба. Так что стремление россиян к нормальности также понятно. Они просто устали платить непомерную цену за сомнительное право называться авангардом человечества.

С.Б.: Но то, что ты называешь «нормальным» в западном капиталистическом смысле слова также брутально. В определенном смысле оно более анонимно, но оно не менее жестоко. Моя идея в том, чтобы инновации на этот раз возникли не из старой модели, не из обычной гонки с препятствиями, но из приостановления вечного движения, постоянного делания, ориентации на эффективность, про-

дуктивность и прочее. На мой взгляд, это было бы самым революционным из всего, что может произойти в конце этого века; и это предполагает совершенно иное понятие времени. Так что стоит попытаться.

М.Р.: А что, собственно, марксистского в идее прекращения прогресса?

С.Б.: Ничего.

М.Р.: В таком случае она является еретической.

С.Б.: Беньямин как-то высказал интересную мысль. Маркс называл революции локомотивами истории; возможно, он был неправ, возможно, речь шла о том, чтобы достучаться до людей, которые ехали в поезде истории, о том, чтобы задействовать аварийный тормоз и остановить поезд. Возможно революционность того или иного времени состоит именно в этом – в резкой остановке.

Позволь теперь мне задать один вопрос, касающийся прогресса. На мой взгляд, одной из основных ошибок марксистской теории (были и другие) было представление о том, что существует только один вид прогресса, и он в точности соответствует западной модели. Единственное, что-де надлежало сделать Советскому Союзу, – это ускорить этот прогресс, догнать, а потом и перегнать Запад. Мой вопрос, Миша, звучит так: что если в 1917 году в России попытались бы развить принципиально другую, экологически ориентированную технологию, с совершенно иным отношением к природе, с абсолютно новым взглядом на то, что является настоящими проблемами с технологической точки зрения? Так вот, если бы они [революционеры. – *М.Р.*] поступили таким образом, кто был бы впереди других в 1990 году?

М.Р.: Я стараюсь избегать подобных спекуляций. Если мы начнем ставить вопросы подобным образом, то можем пойти дальше и спросить: а что было бы, если бы революция произошла не в Петрограде, а, скажем, в Вашингтоне? Какой бы в таком случае была Америка?

С.Б.: Нет, мой вопрос – другого рода. Твой вопрос предполагает изменение всего хода истории, я же всего лишь

утверждаю, что неправильно представляли себе прогресс. Если бы сегодня революция остановила привычное технологическое развитие и стала бы развивать технологию исключительно в направлении экологической безопасности, что капитализм никогда не станет делать, потому что у него нет для этого мотивации... Ему недостает социального воображения.

М.Р.: Но технологический прогресс – это и есть капитализм. Никакой другой технологии просто нет.

С.Б.: Нет есть.

М.Р.: Если прекратить извлекать прибыль, одновременно прекратится и технологический прогресс.

С.Б.: Нет и еще раз нет. Прогресс надо понять по-иному, технологию надо переосмыслить. За всем эти скрывается недостаток социального воображения, политической воли...

М.Р.: Но это необходимый недостаток.

С.Б.: Отнюдь не необходимый. В твоих словах чувствуется русский фатализм (смех).

Целью предлагаемого мной умственного эксперимента является простое напоминание о том, что в нынешнем состоянии технологического развития нет ничего неизбежного и что все могло бы быть иначе. Нет неизбежности в том, чтобы весь мир выглядел как Нью-Йорк, Париж или Лондон. Лишь в силу того, что все полагают это неизбежным, они зацикливаются на таком понимании прогресса, считая все иное отсталостью, косностью. В результате все и выглядит одинаково. Впрочем, Москва, благодаря фантазиям ее мэра, все же существенно отличается от других городов.

М.Р.: Как ты объясняешь то, что храм Христа Спасителя вновь возвышается над Москвой, как если бы его никто никогда не сносил, как памятник постмодерной изначальности?

С.Б.: Он сильно отдает Диснейлендом и не представляется мне чем-то новым.

М.Р.: Помнишь выражение из Ветхого Завета: «нет ничего нового под солнцем»? Эта мудрость намного древнее

нас. Любой может оспорить новизну даже самых новых вещей; все они имеют многочисленных предшественниц, которые *также* в абсолютном смысле слова не новы. Новое не упраздняет, а, наоборот, радикально обостряет проблему повторения, оно является оригинальной формой повтора.

Мне пятьдесят лет, и, когда я вижу новое лицо, я автоматически припоминаю, что оно напоминает мне уже виденную в прошлом физиономию. Просто мои возможности реагировать на новизну лиц уже исчерпаны, и я опознаю их только по аналогии.

С.Б.: Фурье утверждал, что существует 632 типа лиц...

М.Р.: Тогда возможно, что к пятидесяти годам я уже нагляделся на все эти типы. Вот уже несколько лет я отчаянно стараюсь увидеть новое лицо и не могу.

С.Б.: Ты, кажется, хочешь сказать, что жизнь или движется вперед, или подвержена тотальному повторению. Мой опыт свидетельствует об ином. Всегда есть более чем одно направление. Закрепившись в одном месте, мы совершаем нечто такое, что с ним несовместимо, и оно нас выталкивает.

Миша, ты чувствуешь свой возраст, приближение старости?

М.Р.: Я точно не знаю, что такое быть старым. Когда мне исполнилось тридцать, мне казалось, что это глубокая старость. К сорока я почувствовал себя не таким старым, а к пятидесяти я утратил чувство возраста, и вопрос потерял смысл. Когда жизнь достигает определенной интенсивности, измерение времени отходит на второй план. Начинаешь чувствовать себя счастливым покойником. Десять-пятнадцать лет тому назад мы жили в совершенно ином темпе, на порядок медленнее. Были неисчерпаемые запасы свободного времени.

С.Б.: Я помню то время, свой первый визит в Москву в 1988 году. Свободного времени было тогда очень много, и даже если часть этого времени вы были вынуждены стоять в очередях, и это время ощущалось как свободное, непроизводительное. Огромные массы времени в советский пе-

риод проматывались просто так, впустую. Это была настоящая роскошь.

М.Р.: Помнишь, в «Московском дневнике» есть запись «шекспировского» разговора Беньямина со швейцаром в его гостинице. «Вы могли бы, – спрашивает Беньмин, – разбудить меня завтра в 7 утра?» – «Конечно, если только я не забуду. Обычно мы не забываем таких вещей, но бывает, что записка куда-то теряется, и тогда мы не будим. Скорее всего я вас разбужу, но может случиться, что листок затеряется, и тогда уж не взыщите. В принципе мы не обязаны вас будить». Беньямин не уставал удивляться «иному чувству времени» у тогдашних русских, тому, что такая банальная для европейца фраза, как «Время – деньги», в стране большевиков подкрепляется авторитетом самого Ленина.

В смысле времени мы были в советский период куда богаче жителей капиталистических стран. Я мог читать книгу в течение двух недель, если надо, целого месяца. Сейчас такое трудно себе представить. Мы наверстываем «упущенное», а на самом деле просто медленное время, учимся жить в ином режиме времени, в режиме времени-товара, хотя чувство товарности времени у нас по-прежнему развито слабее, чем на Западе.

С.Б.: Я не думаю, что вы что-то там наверстываете, скорее вы подвергаетесь достаточно безжалостной эксплуатации. Время перестало вам принадлежать. За это вы получаете возможность обладать предметами, но большинство этих предметов навязывается вам посредством рекламы и должно якобы способствовать экономии времени. Я нахожу такое положение дел кошмарным.

В США в этом плане все обстоит еще намного хуже. Там люди живут в бешеном ритме, который имеет тенденцию к постоянному ускорению. При этом никто не знает, действительно ли он находится в нужном месте в нужное время. Все это лежит в природе капитализма, и нужно честно признать, – оно внутренне присуще этой системе отношений, а не привнесено извне. Разве идея моды не в том, что ты не просто не можешь через определенный короткий

период времени не менять книги, не изменять лицо, не приобретать новые товары? Все надо менять. Но самое главное, что этот процесс занимает все твое время. Все мои коллеги в Америке постоянно заклинают: дайте мне время, мне отчаянно не хватает времени! Но как только у вас появляется немного времени, на него со всех сторон начинают претендовать.

М.Р.: Именно поэтому, несмотря на то, что у меня были возможности остаться на Западе, я постоянно возвращаюсь в Россию. Эта страна при всех трудностях здешней жизни остается своеобразным резервуаром относительно медленного времени, в котором я нуждаюсь для того, чтобы думать и писать. Здесь постоянно чувствуешь себя подвешенным и незащищенным, и это состояние странным образом побуждает к творчеству, хотя на Западе продуктивное время оплачивается несравненно лучше, в соответствии с совершенно другими стандартами. В Москве же идея реальной эксплуатации производительного времени только начинает пробивать себе дорогу; время еще перегружено человеческими капризами, амбициями отдельных лиц, которые часто бывают контрпродуктивными. Общение, нередко принимающее форму организованного давления «амбициозных» индивидов, здесь пока еще важнее конкурентоспособности самих производимых продуктов; структура времени продолжает оставаться затратной и демонстративной.

Я прямо не участвую в этом потлатче (после стольких лет работы на Западе моя конкурентоспособность в этой среде невелика), но косвенно от него завишу – как от источника своего вдохновения.

Сейчас я преподаю в Бременском университете, читаю по четыре лекции в неделю плюс общение со студентами и пр.. Нагрузка немалая, но и оплата вполне адекватная, на порядок большая, чем в Москве. Хотя в результате времени писать не остается.

Поэтому я одинаково нуждаюсь в обоих режимах времени – западном и местном: в первом, чтобы жить; во втором, чтобы работать.

С.Б.: Любопытная ситуация в отношении времени сложилась в американской университетской среде. Мои студенты чувствуют себя старше, чем я. Это типичное самоощущение для конца века. Они циничны, постмодерны и лишены иллюзий. Это заставляет их выглядеть старше своего возвраста. Другая особенность связана с тем, что все в США испытывают на себе огромное давление: им надо догонять, они отстали, у них нет времени. В результате никто не может представлять опасность, быть независимым, потому что все отстают... Поэтому для меня такое значение имеет понятие разрыва (rupture) , замедления, приостановки, которые я связываю с художественным авангардом, хотя осознаю всю проблематичность такого сближения. Для этого устремления авангарда за пределы существующего, наличного, его упора на необходимость иметь досуг, чтобы артикулировать этот отказ от приятия [наличного. – *М.Р.*] – того, что Герберт Маркузе называл «великим отказом»... У кого сейчас есть время не идти вместе со всеми? Все просто должны идти в ногу, и это меня пугает. Исторически интеллектуалы были опасными существами, а теперь они упорно работают, их жизнь обеспечена и они не представляют никакой опасности.

М.Р.: Возможно, интеллектуальное производство поставлено на поток больше, чем любой другой вид производства?

С.Б.: Конечно.

М.Р.: И наибольшие усилия затрачиваются на то, чтобы произвести наиболее современный, привлекательный товар. Конкурентная борьба в этой области является очень жесткой. При этом «взрывы», масс-медийный резонанс, который сопровождает появление запланированных «шедевров» современной мысли, длятся очень короткое время, после чего сменяются другими «взрывами». Недавно вышла сенсационная книга Д. Голдхагена «Добровольные пособники Гитлера. Рядовые немцы и Холокост» (3), в которой автор доказывал, что немецкий антисемитизм еще в XIX веке ориентировался на уничтожение евреев, а на-

цизм всего лишь воплотил в жизнь эту старую грезу и т.д. и т.п. Большинство профессиональных историков с этими тезисами не согласно, но книга рассчитана не на них, а на масс-медийный резонанс, на то, чтобы ее страстно опровергали. Профессионалы уже давно не контролируют товарность интеллектуальной продукции; она определяется рыночной конъюнктурой.

С.Б.: Надо различать между знаменитостью и интеллектуалом. Интеллектуальные «звезды» в той же Америке в чем-то напоминают рок-звезд; они путешествуют по всей стране, произносят речи перед большими аудиториями, срывают аплодисменты. Чем больше они получают приглашений, чем больше на них спрос, тем большим культурным капиталом они располагают. Все это отлично вписывается в логику капитализма, в рамках которой академические ученые интегрируются в систему, становятся ее пособниками.

М.Р.: В этом отношении американцы обогнали другие страны.

С.Б.: Потому что мы счастливы пригласить на борт нашего корабля всех. Ты и сам получаешь материальное вознаграждение за свой труд прежде всего на Западе.

Но если рассматривать университеты не только как места активности интеллектуалов, то немецкие университеты представляются мне не столь опасными, как американские. В Германии университетская среда совершенно консервативна; студентов учат там вещам, которые преподаются уже давно.

Мне представляется достойной сожаления ситуация, когда люди используют критические способности их ума исключительно для того, чтобы оправдывать существующее положение дел, а не для того, чтобы его изменять. Что ты об этом думаешь?

М.Р.: На мой взгляд, европейские и американские университеты устроены по-разному. Европейские университеты – это в основном государственные учреждения, их профессура – это государственные служащие, которые практически не оплачиваются студентами и их семьями.

С.Б.: А тебе не кажется, что большинство учебников, которыми пользуются эти профессора, американского происхождения?

М.Р.: Возможно, это и так, но мы обсуждаем явления структурного порядка. Американские университеты в основном функционируют как частные высокобюджетные фабрики знания, за обучение в которых американские семьи платят действительно очень большие деньги, хотя это далеко не единственный источник их существования. Значительная часть американцев видят в образовании выгодное вложение денег, которое окупается относительно быстро.

С.Б.: Хотя в Америке профессора также получают tenure, пожизненный контракт, в определенном смысле это делает преподавателей более свободными, но эту сторону дела не стоит преувеличивать.

М.Р.: Я бы предсказал, что в будущем появятся новые интересные проекты. Современный интеллектуальный рынок исключает слишком многое; на нем практически уже давно тасуется дюжина имен, которые фокусируют на себе основное внимание. Их котировки высоки, а спрос на них столь велик, что до других исследователей, которые также делают интересные вещи, просто не доходят руки. Я знаю во Франции очень способных молодых философов, чьи имена не известны никому.

С.Б.: Тебе не кажется, что они могли бы использовать Интернет, чтобы заявить о себе, не прибегая к более традиционным средствам, где, действительно, существует невероятная конкуренция.

М.Р.: Настоящая проблема в том, что наша способность читать практически истощена. Интернет, e-mail, факс дают все большую возможность читать, но, например, я не могу прочитать на компьютере сколько-нибудь длинный текст: слишком устают глаза. И вообще восемьдесят процентов того, что я буду читать, уже стоит на моих полках и уже читалось в прошлом. Я даже не уверен, что все это удастся перечитать. Так что даже если Интернет доставит

мне несколько миллиардов новых страниц, польза от этого будет невелика. К тому же где взять время, чтобы переварить прочитанное, суметь им воспользоваться?

С.Б.: Это можно назвать перенасыщением рынка.

М.Р.: Это также перенасыщение ума.

С.Б.: Вот один из пределов, с которым столкнулось капиталистическое расширение рынка. Люди просто не могут все это потребить и ассимилировать.

Но у меня есть негативная утопия, фантазия: на телевизионных экранах мы видим не только картинки, но и задние планы, которые не имеют с картинками ничего общего, так что можно смотреть новости, обращая внимание не на картинки, а на задние [не считываемые. большинством – *М.Р.*] планы. Наш интеллект способен прочитывать оба этих плана одновременно, и это удваивает наши возможности.

М. Р.: В принципе мы можем наши возможности утроить и учетверить, прибегнув к технике быстрого чтения. Но, если я буду читать в ускоренном темпе, я не смогу ассимилировать прочитанное.

С.Б.: Когда я упоминаю Интернет, я прекрасно понимаю, что ты хочешь сказать; я согласна, что наши возможности ассимиляции ограничены. Нам и не надо читать все. Для того, чтобы избежать блокировки мышления несколькими философскими школами, нужно научиться прокладывать себе путь сквозь материал посредством иного набора приоритетов. Возможно, это также слишком утопично, но иногда я вижу, как студентам это удается, как некоторые художники пользуются подобными возможностями. Иногда можно найти через Интернет аудиторию, которую заинтересует то, что ты делаешь. Это одна из причин, по которым не стоит терять надежду. Оглядываясь на оптимизм Вальтера Беньямина по поводу кино и фотографии, высказанный им в середине 30-х годов, я замечаю, что некоторые образы имеют для меня не меньшее значение, чем тексты; я черпаю в них вдохновение. Образы обладают собственной силой, несводимой к силе поясняющих их текстов; они доставляют средства углубления коммуникации. Бро-

сая ретроспективный взгляд на нашу совместную работу не только в Дубровнике, но и в России, я констатирую, что упор делался на визуальном измерении – что весьма необычно для людей, занимающихся теорией и философией. Основное внимание уделялось чувственной, визуальной, технической стороне вещей, – было ли это тем, что Валерий Подорога называл телом, что ты называл коллективными телами. Помнишь, в начале 90-х ты показывал нам станции московского метро. Ты тогда очень интересно рассказывал об иконографии отдельных станций, о том, что она выражала в качестве утопического видения, о кошмаре стиснутых тел. С помощью этих экскурсий ты передал мне больше, чем я могла бы почерпнуть из чтения нескольких десятков романов. Это интересно как часть технологии XX века... У меня нет ностальгии по чему-то новому и положительному....

М.Р.: В настоящий момент я не сомневаюсь, что то, что мы в этой стране делали в течение последних пятнадцати лет, со временем будет востребовано в Европе, найдет там своего читателя. Думаю, это несколько изменит известные интеллектуальные перспективы. Мой оптимизм основывается на исключительно высоком уровне эмиграции из этой страны начиная с конца 80-х годов и на том, что рынок нуждается в притоке новой интеллектуальной крови.

Помнишь, ты высказывала мысль, что весь советский опыт – это неудавшаяся попытка модернизации, во многих отношениях подобная другим аналогичным проектам. Отличие этого опыта от всех других переоценивается, а его укорененность в других видах опыта, напротив того, недооценивается. Своеобразие советского опыта не исключает определенных сходств, поскольку эти последние, в свою очередь, не только не исключают, но предполагают различия, зарождаются на скрещении различий. Это дает нам возможность говорить на языке, понятном мировому интеллектуальному сообществу, не впадая в экзотизм, но и не принося в жертву ключевые аспекты местного опыта.

В своей последней книге ты также сожалеешь о том, что мы слишком полагались на существовавшую в Европе гра-

ницу; когда эта граница растворилась, по обе ее стороны выплыло множество чистых различий, не поддающихся идеологической глобализации. Дубровник был в этом плане водоразделом: поскольку наша общность основывалась на существовании границы, то есть того, что нас разделяет, ее демонтаж не мог парадоксальным образом не усилить черты различия и не приглушить черты сходства. Надеюсь, что разочарование с обеих сторон было не менее продуктивным, чем предшествовавшая ему эйфория. Дубровник был таким же водоразделом, как и падение Берлинской стены. Жить с чистыми, не бросающимися в глаза различиями труднее, чем жить с глобальными и сомнительными сходствами.

С.Б.: Миша, я надеюсь, ты не считаешь, что русские окажутся для западных людей достаточно экзотичными для того, чтобы захватить свою долю интеллектуального рынка? Что они коммерциализуют свою дружбу?

М.Р.: Нет, моя мысль не в том, что Россия получит свою долю рынка благодаря своей экзотичности. Просто мы в этой стране имели опыт, который трагически недоосмыслен. В самом этом опыте нет ничего экзотического; это такой же всемирно-исторический опыт, как и капиталистический, к тому же генеалогически с ним связанный. Запад запаковал этот опыт в капсулу тоталитаризма, и его непросто оттуда извлечь.

Но какие-то сдвиги в понимании советского опыта за последние годы наметились, прежде всего в Германии, которая исторически теснее связана с Россией.

С.Б.: Я также полагаю, что работа, проделанная здесь в последние годы существования СССР, была наиболее интересной из всего, что тогда делалось в мире. Когда холодная война закончилась, интерес Запада к России резко пошел на убыль (всех волновала в то время исключительно стабильность рубля, потому что от этого зависели инвестиции), но что касается переосмысления опыта XX века, момент был наиболее благоприятным.

Я посвятила свою последнюю книгу этому опыту, так как меня коробило самодовольство таких авторов, как Фу-

куяма, который объявил его ошибочным. Однако без него остается непостижимым и западный опыт XX века, бывший результатом совместных усилий. Обе властных системы были взаимодополняющими: противостояли они или сотрудничали – исторически было и то, и другое – они не могли существовать друг без друга. Социализм и капитализм были частями общего проекта, и, хотя ныне мы работаем отдельно друг от друга, что-то общее в нашей работе по-прежнему остается. Именно об этом я думала, когда работала над последней книгой.

Помнишь, как в день 75-летия Октябрьской революции мы смотрели в Корнельском университете фильм Эйзенштейна «Октябрь», отснятый к ее 10-летнему юбилею? Возможно, это было единственное место, где его отмечали. В дискуссии после фильма говорилось о том, сколько общих черт имели два проекта модернизации; все не сводилось к противостоянию Добра и Зла, как считалось в советологии эпохи холодной войны.

То же относится и к Дубровнику. Он стал событием, потому что была предпринята попытка мыслить общее в различном, проблемы разных форм массового общества, кино, средств массовой коммуникации. В конечном счете конференция, вероятно, обернулась неудачей...

М.Р.: По мне, она была довольно успешной. Из многих десятков подобного рода событий, в которых мне пришлось принять участие, это запомнилось мне больше всего.

С.Б.: Может быть, ты прав... Во всяком случае в ней переплелись личная история участников и более широкий исторический контекст, в котором они сформировались.

М.Р.: Конечно, это зависело не только от участников, но и от общего климата в то время, от надежд, многие из которых так и не реализовались. После этого те же участники много раз собирались, но событие Дубровника не повторялось: интеллектуальная ситуация была другой.

Важно также, что в том семинаре участвовал Мераб Мамардашвили. Без него уровень дискуссии был бы ниже и остальным казалось бы, что между ними больше общего, чем

это имело место на самом деле. Он воплощал позицию Другого по отношению к постмодернизму, которым в разной степени были затронуты почти все остальные участники.

С.Б.: Если бы мы опубликовали материалы конференции, я не уверена, что в докладах было бы что-то особенное. Особой, ты прав, была тогдашняя атмосфера: прогулки, купания при луне, давление от присутствия столь разных людей в одной комнате – все это имело значение.

М.Р.: Первая встреча с Другим, – вот как я бы это обозначил. Со всеми эффектами соблазнения и фрустрации.

С.Б.: У меня было также впечатление, что восточно-европейские, особенно советские участники были несколько обижены на то, что травматический опыт, через который они прошли, был помещен западными теоретиками в привычные для них концептуальные рамки и тем самым как бы похищен у тех, кто его испытал. Была также некоторая напряженность в отношениях между разными поколениями, особенно явная у студентов.

М.Р.: Как твоя последняя книга была воспринята коллегами в Америке? Были отзывы?

С.Б.: Они были несколько удивлены, так как ее участниками оказались многие из общих знакомых. С рыночной точки зрения эта тема считается непопулярной. Некоторые сказали: «А, еще одна книга о Советском Союзе» – но это не книга о Советском Союзе, но также не книга на такие ходовые темы, как феминизм, культуры меньшинств и т.д. Это скорее ретроспективный взгляд на XX век, каким он мне представляется.

Я также заканчиваю книгу «Эстетика после искусства»; она является попыткой аппроприировать понятия искусства, разработанные художниками, для более общего теоретического проекта. В каком-то смысле это имеет наиболее прямое отношение к тому, что делает ваша группа: Валерий, ты, Лена Петровская – и что я понимаю как стремление выйти на телесный уровень чтения, на уровень философии тела, телесного присутствия. Для меня это было наиболее значимым в нашем сотрудничестве. Хотя в этой

книге только один текст будет прямо связан с Советским Союзом.

На социалистическую и капиталистическую культуру я всегда смотрела сквозь призму эстетики, считая такой подход наиболее релевантным.

М.Р.: По-моему, начиная с конца восьмидесятых годов в России имеют место два процесса. С одной стороны, наличествует стремление выработать язык, который был бы понятен внешнему миру, а не был бы самозамкнут и похож скорее на жаргон, доступный для посвященных. Например, я в своем письме почти автоматически учитываю внешний взгляд как существенную часть того, что я хочу передать, тогда как раньше бремя понимания возлагалось исключительно на плечи читателя и часто бывало для него просто неподъемным. Я все острее осознаю необходимость быть понятым тем Другим, который, по сути дела, не отличен от меня, если, конечно, как это имело место в Дубровнике, не вставать в позу носителя чего-то возвышенного и непостижимого. Но, с другой стороны, до того как известная граница, именуемая Железным Занавесом, исчезла, все по обе ее стороны казалось сходным, подобным, пусть и не идентичным. С ее исчезновением все изменилось: различия оказались куда существенней, чем ожидалось. С этим был связан шок, который особенно остро чувствовался в самом начале, в том же Дубровнике. Фред Джеймисон как-то потом заметил, что пережитые истории, рассказанные советскими участниками, звучали для него как клише времен холодной войны. Но точно так же, хотя и с обратным знаком, воспринималась восточными европейцами марксистская критика постиндустриального общества в исполнении Джеймисона: как повторение идеологических марксистских клише, которыми их кормили столько лет. Все, конечно, было сложнее, но тогда эта сложность отступала перед безумным пафосом свидетельства, который сейчас трудно даже себе вообразить.

Постепенно на поверхность всплыло нечто другое, а именно: мы не так схожи, как это казалось до падения Сте-

ны, но и не столь непоправимо различны, как фантазировалось сразу после ее падения.

С.Б.: Новая ситуация создает больше возможностей для диалога.

М.Р.: Да, это куда более нормальная ситуация, чем предыдущие, когда обе стороны пребывали под сильным воздействием Воображаемого. На место двух сторон Великого Тождества – полного совпадения и совершенного отличия – пришли обычные различия, подверженные анализу.

Местный интеллектуальный рынок претерпел сильнейшие изменения: на русский язык были переведены многие ключевые тексты современной философии, социологии, психологии, антропологии. Можно говорить о конце доминирования русской литературы, ставшей одной из многих практик письма, утратившей тотализующую функцию.

В результате западный опыт стал значительно более постижимым и переводимым, чем десять лет тому назад.

С.Б.: Ты совершенно прав. Я уже тогда понимала, что для взаимопонимания потребуется время. Десять лет назад упор делался именно на несводимости различий. Те, кто сопротивлялся в своих странах, не хотели, чтобы нивелировалась специфичность именно этих властных ситуаций. Надо было перерабатывать огромное наследие прошлого.

М.Р.: Дубровник как раз совпал с пиком траурных обрядов, когда покойник еще кажется существом настолько дорогим, что любое сравнение воспринимается как святотатство. Поэтому он и был одновременно столь продуктивным и столь депрессивным. Каждый отчаянно нуждался в Большом Другом, а на какой-то момент казалось, что он утрачен безвозвратно – отсюда пафос свидетельства о покойнике и колоссальный запас любви-ненависти на его счет.

С.Б.: С изменением этой ситуации связан мой оптимизм. Из соположения фрагментов истории, которые еще недавно казались непоправимо разрушенными, могут возникнуть разные новые констелляции, и, исходя из них, можно будет вновь говорить о революционных проектах.

Когда я говорю о новых технологиях, которые облегчают коммуникацию, я не подразумеваю возврата к прошлому – речь идет о возможности обсуждать политические стратегии настоящего. И здесь я хочу еще раз подчеркнуть определенное «пораженчество» русских интеллектуалов, в котором они по всей видимости находят удовольствие; с ним связан цинизм и стремление не быть утопистами любой ценой.

Для меня по-прежнему остается множество возможностей посмотреть на наше общее прошлое. Я делаю это на примере индустриализации, в частности на примере города Детройта в штате Мичиган, но я подаю эту историю таким образом, что она открывает возможность политического применения теории. В этом смысле я по-прежнему являюсь сторонницей марксистского проекта. И в этом пункте мы, скорее всего, расходимся.

М.Р.: Возможно, «расхождение» здесь не самое подходящее слово. Нынешние различия по сравнению с предыдущими представляются ничтожными, но они также несводимы, нередуцируемы. Поэтому мы не может ни во всем согласиться, ни полностью разойтись.

С.Б.: Что ты сам думаешь о политическом потенциале этой ситуации?

М.Р.: Именно мелкие различия несводимы, а не великие идеологические построения, которые были низвергнуты. Существующее сейчас зияние отличается от предыдущего тем, что оно, с одной стороны, куда меньше, а с другой – если оно вообще преодолимо, то не быстро, так как и существует оно очень давно.

Для многих несводимых сторон советского опыта просто не нашлось языка, и мы уже просто не может вспомнить, как все это было...

Москва, Октябрьская улица, 26 мая 1998 г.
(Перевод с английского)

Беседа с Борисом Гройсом

Михаил Рыклин: Борис, мой первый вопрос о фундаментальной для твоих работ оппозиции профанного и культурного. Он связан с переходом от профанного к тому, что ты называешь «сферой валоризованной культуры». С этой оппозицией связана, насколько я понимаю, твоя полемика с постструктурализмом. С тех пор, как ты написал книгу «О новом» (1992), что-то в этой оппозиции изменилось?

Борис Гройс: Оппозиция сохраняется, я, пожалуй, ее несколько расширяю. Ты прав, она, действительно, связана с постструктурализмом, с деконструкцией. С начала двадцатого века в валоризованной сфере, то есть в сфере искусства, культуры в самом широком смысле этого слова, но также этики и мышления всплывают такие же вещи, которые мы можем найти и в невалоризованной сфере. Это наглядно видно на примере эстетики рэдимейда, когда предметы быта, вплоть до писуара, показываются в привилегированном пространстве музея. Состояния чистой агрессии, экстаза, то есть состояния немышления, воспринимаются как что-то особенно важное для самого мышления, то есть включаются в сферу привилегированной философской рефлексии. Эта линия идет от Ницше до Батая, с ней связан разрыв в мышлении, невозможность что-то мыслить (например, «бытие» у Хайдеггера, «эпистема» у Фуко). Другими словами, в философии имеют место те же процессы, что и в искусстве, а именно: стремление включить в сферу философской рефлексии нефилософское, сделать немышление сферой мышления. В просторечии эта фигура часто описывается как деконструкция различия между искусством и неискусством, мышлением и не-

мышлением, этикой и неэтикой. Обе конструкции понимаются как всплывание одной и той же мыслительной и антимыслительной фигуры, одного и того же объекта по обе стороны границы. Так это описывается у Деррида. Несмотря на большую рафинированность деконструкции, существует близость между теорией Деррида и реакцией обыденного сознания на редимейд. Когда Деррида показывает, что одни и те же фигуры могут всплывать по обе стороны ценностной границы, он делает вывод, что это ставит под сомнение саму границу. Однако подобное всплывание происходит вне зависимости от воли автора. Движением самого текста автор принужден мыслить и писать таким образом, что эти фигуры всплывают по обе стороны границы. Зная историю искусства в XX веке и читая Деррида, мы видим, что на самом деле это не так. Во-первых, редимейд вполне сознательно был поставлен по обе стороны границы, а вовсе не «всплыл» помимо воли художника. Я прокомментировал место, где Деррида описывает рассказ Бодлера «La fausse Monnaie» как написанный таким образом, что он может восприниматься и как реальное событие, и как литературный текст. (1) Иначе говоря, это довольно сознательная стратегия. То, что я пишу, было реакцией на оценку обыденным сознанием факта всплывания одних и тех же фигур по обе стороны ценностной границы как деконструкции этой границы. Аргумент, который я выдвинул в книге «О новом», продолжает быть для меня значимым. Я считаю, что всплывание, о котором мы говорили, не стирает границу, а, наоборот, ее укрепляет. И, если мы можем найти материальное, зримое, осязаемое, высказываемое, описываемое различие между объектами внутри музея и вне музея, музей нам для этого не нужен, потому что это различие мы можем установить и в самой реальной жизни.

М.Р.: Есть, как видно, существенная разница между тем, что утверждаешь ты и тем, что утверждают французские философы. Ты фактически оспариваешь фундаментальное для современной философии положение, а именно,

что граница между профанным и культурным незначима и проходит везде. Ты локализуешь ее в пространстве, которое ты называешь «валоризованной культурой»; они же утверждают, что такой локализации нет. С их точки зрения музей является столь же профанным институтом, как, скажем, свалка, туалет и т.д. Никакого эпистемологического преимущества «валоризованной культуры» они не признают. С их точки зрения то, что не вошло в архив, является, тем не менее, тоже архивом. Ты же, по сути дела, валоризуешь именно границу. Не так ли?

Б.Г.: Мне кажется, это не совсем верно. Вернемся к французам. Они, действительно, это утверждают, но для меня важно, почему они это утверждают. Они утверждают это потому же, почему и современное профанное сознание. Знаешь, в Африке есть такие народы, которые умеют произносить числа «один, два, три» и больше ничего. Деррида приводит один, два, три, шесть – со временем у него, возможно, накопится пятнадцать – примеров того, что один объект, как я уже сказал, всплывает внутри архива и по ту сторону границы архива. И это приводит его к мысли, что все профанно и что все есть архив. То есть он делает скачок от определенного числа примеров к обобщению относительно границы вообще. Я считаю это абсолютно неправильным. Дело в том, что, если я перенес что-то через эту границу и по обе стороны этой границы всплыли один, два, три, четыре, пятьдесят, шестьдесят, сто, тысяча объектов, это не означает, что сама эта граница исчезла, что все стало архивом, а также не означает, что все стало профанным. От французской философии меня отличает нежелание совершать ту операцию, на которой она построена. Она построена на операции инфинитизации, которая заключается в том, что, если мы видим, что очень много объектов являются знаками, это значит, что всё является знаком. Если бы все стало знаковым, поле знаковости закрыло бы всю реальность, все стало бы симулякром. Мне не нравится этот переход от определенной суммы примеров ко всему, я оказываю ему сопротивление. Если я при-

вел двадцать или тридцать примеров или поставил тридцать редимейдов в музее, то это и есть эти тридцать. Я никогда не знаю, смогу ли я поставить тридцать первый редимейд. Очень возможно, что тридцать первого никогда не будет. Каждый раз, когда художник или писатель пытается вписаться в философскую традицию, он хочет найти место для своего произведения внутри философского поля. Позиционировать себя, с одной стороны, внутри привилегированного философского поля, а с другой стороны, утверждать, что никакой границы между привилегированным полем и профанным сознанием не существует – более чем наивно. Это называется «перформативным парадоксом».

М.Р.: Следующий вопрос я задаю тебе как человеку, приехавшему на Запад из СССР. Не считаешь ли ты, что какие-то элементы твоей позиции связаны с эмиграцией? Для людей, о которых мы говорим, в частности для французских философов, феномен эмиграции представляется чем-то всеобщим. Как конкретный, достаточно болезненный опыт перехода границы он для них обесценивается благодаря представлению о том, что это происходит со всеми, что все в каком-то смысле эмигранты. Россия – одна из последних стран в Европе, которая дала нам пример не только возможной, но и реальной эмиграции. Действительно, имел место переход какой-то очень существенной границы. Что, по-твоему, не деконструируемо из этого твоего опыта, или, на твой взгляд, его можно полностью деконструировать?

Б.Г.: Я думаю, что мое эмигрантское положение не играет никакой роли. Зато важную роль играет другой фактор, связанный, как ни странно, с моими студенческими годами и образованием, которое я получил. Я учился на кафедре математической логики Ленинградского университета, которой руководил профессор Шанин. Это был человек, который, если не ошибаюсь, сидел за то, что он был интуиционистом и конструктивистом, то есть одним из тех, кто выступал против перехода от потенциальной бесконечности к актуальной. Впервые эта дискуссия велась в

1910-20-х годах в Германии и была очень значима для Витгенштейна и других. Можем ли мы индуктивно перейти от определенной суммы случаев, даже от бесконечного числа случаев к общему утверждению относительно существования бесконечного? Были математики, которые утверждали, что это можно сделать; другие утверждали, что нельзя. Все мои преподаватели, относившиеся к конструктивистской школе, утверждали, что нельзя. Я был под сильным влиянием этой традиции и в известном смысле ее продолжаю. Напротив, по Леви-Строссу, семиотическая революция, иначе говоря, превращение всех вещей в знаки, есть единовременный, единократный, мистический акт, который в какой-то момент приводит к тому, что возникает язык; и, когда возникает язык, тогда все превращается в знак. Это тот семиотический тоталитаризм, в котором я вырос и который был неотделим от феномена московского и тартуского структурализма. Все мои друзья были семиотическими тоталитаристами, все они были учениками Леви-Стросса. И это всегда вызывало у меня сопротивление именно потому, что мне была присуща подозрительность по отношению к любым тоталитарным ходам. Эта нелюбовь к тоталитаризму более значима, чем опыт эмиграции. Помню, как меня шокировали советские учебники, написанные так, как пишет Деррида и другие французские авторы. Например, «вода достигает 100 градусов, испаряется и превращается в воздух». Другой пример: «советские трудящиеся, пройдя через социализм, превращаются в новое общество». На этих двух примерах видно, что везде господствует диалектика.

М.Р.: То есть ты просто выступаешь против процедуры инфинитизации?

Б.Г.: Да, против инфинитизации и экстраполяции. Я против этого скачка, потому что я считаю этот скачок: а) политически тоталитарным; б) логически необоснованным. Но на нем построена вся французская философия, начиная с Леви-Стросса. Леви-Стросс в своей идее семиотической революции, когда все превращается в какой-то

момент в знаки, на самом деле создал ту проблематику, с которой работает современный французский структурализм. Если это так, что происходит? Куда девается реальное? Реальное само по себе становится знаком, поскольку все стало знаком.

М.Р.: На Леви-Стросса повлияли Якобсон и Трубецкой.

Б.Г.: Да, но они были значительно более умерены. У Леви-Стросса это была ярковыраженная тоталитарная идея, идея наподобие Французской революции, идея превращения монархии в республику, общества вещей в общество знаков и т.д. Этот тотальный революционный процесс необходимо было отрефлексировать во всех его последствиях. Он сам этого не сделал: это сделал Деррида и другие. Но я ставлю вопрос относительно самого этого утверждения, относительно этого скачка. Мне кажется, он как таковой неправомерен.

М.Р.: В одной из твоих работ, полемизируя с французскими философами, ты утверждашь, что человек имеет право закрепиться на «лично отвоеванной им у культуры» территории. Понимаешь, почему я спрашиваю об опыте эмиграции? Потому что такого рода утверждения противопоставляют креативного индивида обществу, интерпретируя его отношения с обществом как форму непримиримой борьбы. Кабаков также постоянно рефлексирует на эту тему.

Западной ментальности такая позиция чужда. Она исходит из того, что войны, в ходе которой какой-то индивид может отвоевать себе у общества кусок пространства и там закрепиться, не существует. Для западных людей эта позиция является анархической и архаической. Если бы Деррида работал с твоим текстом, такого рода утверждения он, бесспорно, сделал бы предметом критики и анализа: именно как родимое пятно совершенно другого, нелиберального происхождения.

Б.Г.: Он мог это сто раз сделать. Но проблема заключается в том, что сам-то он делает ровно то же самое, только более эффективно, чем я.

М.Р.: Найди у него хоть одно такое высказывание! Читая французских авторов, ты делаешь ряд утверждений, кото-

рые нельзя подтвердить текстуально. Ты упрекаешь французов в том, что они лицемерно относятся к авторству. Можно, по-твоему, сколько угодно утверждать: «Я не автор!» – до тех пор, пока все производимое подписывается. По-настоящему же радикальный шаг сделал, на твой взгляд, Кожев, который на каком-то этапе, как некий Рембо, в прямом смысле отказался от авторства. Ты незаметно переходишь здесь принципиальную границу, нарушаешь наложенный Деррида запрет на выход за пределы текстуального.

Б.Г.: Деррида исходит из предпосылки Леви-Стросса, который говорит, что все превратилось в знак; а это все равно что сказать, что все превратилось в текст. На самом деле меня интересует не то, что эти люди говорят, а то, что они делают. Они производят книги. Меня интересует даже не столько то, что они производят, сколько рыночные и политические, институциональные стратегии, которые люди выбирают, чтобы свой талант продать, чтобы зафиксировать свою марку. Деррида в этом смысле ничем не отличается от певицы Мадонны или компании «Даймлер-Бенц». Я недавно написал большую статью о стратегии этой компании.

М.Р.: Ты упрекаешь Деррида и других философов в скрытом нарциссизме?

Б.Г.: Я их не упрекаю.

М.Р.: Ты дешифруешь некоторые формы умолчания, которые стоят за их философскими текстами как сознательную культивацию специфического нарциссизма?

Б.Г.: Нет, ни в коем случае. Я просто считаю, что их рефлексия застряла на определенном уровне. Я не говорю, что они что-то скрывают. Просто они принадлежат к определенной эпохе, эпохе империализма, тоталитаризма, но оперируют, начиная с конца 70-х – начала 80-х годов, в условиях свободного рынка. Возникает разрыв между их политической философией и рыночной практикой. Они осуществляют эту рыночную практику de facto, но не способны отрефлексировать ее в своих текстах. Это вроде того, как некоторые мои друзья-художники в 60-е годы гово-

рили: «Старик, сегодня я увидел небо в алмазах, мне явилось божественное откровение». То обстоятельство, что он увидел божественное откровение, отражено в картине. Но то, что он продаст эту картину вечером за столько-то баксов, в ней не отражено. Мне очень понравилось, что Кабаков и другие мои друзья стали рефлексировать момент стратегии, момент позиционирования своего искусства в среде, в которой они оперировали. Этой рефлексии французы не проводят, потому что они застряли в своем времени.

М.Р.: Бурдье проводит такого рода рефлексию.

Б.Г.: Бурдье проводит, но неудачно.

М.Р. Читал ли ты книгу Деррида «О праве на философию» (2), где он анализирует философские институты и инфраструктуры, которые порождают те или иные формы философствования? Для Деррида текстуальное – нечто существенно более широкое, чем так называемые тексты. Он всегда стремится работать с более широкими институциональными контекстами.

Б.Г.: Это все верно. Он не может этого не делать, потому что он – ученик Альтюссера. Будучи учеником Альтюссера и Фуко, он потом, правда, резко их критиковал, но в принципе многое у них взял. Деррида иначе как об институциях говорить не может. Проблема заключается в том, что мы живем в эпоху, когда никаких таких институций нет. То, что эти люди делают, но не рефлексируют, относится к рынку, а не к институциям. А они все еще размышляют об институциях, то есть о проблемах 60-70-х годов, не отдавая себе отчета в том, что они оперируют не в рамках французских институций, а в рамках интернационального, в основном американского, свободного рынка. И в этих условиях они проводят очень эффективную, очень разумную рыночную политику. Они очень хорошо все понимают на прагматическом уровне. Деррида рассаживает везде своих учеников, создает свою секту, занимается контролем, занимается эффективной продажей.

М.Р.: То же делал до него Фрейд.

Б.Г.: Правильно. И Фрейд тоже это не рефлексировал. Сейчас наступило время рынка. В условиях рынка, в отли-

чие от контекста институции и от условий тоталитарной политики, проблема границы ставится совершенно иначе. Есть граница, где кончается суверенитет одного государства и начинается суверенитет другого, или этой границы нет и ее надо стереть вместе с понятием суверенитета? Такова традиционная установка. В условиях международного рынка границы остаются действенными, они никем не стираются, не снимаются, новые мировые империи не возникают. Через границу идет торговля. То есть характер этой границы, ее природа являются предметом торга. Именно это я пытаюсь описать. Если ты обратил внимание, я начинаю с фигуры обмена. Проблема заключается в том, что граница между музеем и внешним миром не стирается, что все не становится профанным или что все не становится архивом. Вместо этого граница все время заново определяется в зависимости от торговых, обменных операций, которые можно через эту границу совершать. Эта современная экономическая модель, которой французы прекрасно пользуются, умея продавать себя в США, в Гонконге, в Чили. Но в их работах это не обсуждается.

Но кому-то же надо заняться этой рефлексией? Вот я и занимаюсь.

М.Р.: А тебе не кажется, что эффективность многих стратегий зависит от их бессознательности? Как только они становятся сознательными, их эффективность резко снижается?

Б.Г.: Конечно. Мне совершенно ясно, что, рефлектируя эту стратегию, я в ней значительно менее эффективен, чем Деррида. Но мне интереснее рефлектировать, чем иметь успех.

М.Р.: Ты – один из редких в современном мыслительном пространстве теоретиков успеха. Твоя оппозиция «валоризованной» и «невалоризованной» культуры фактически тоже связана с теорией успеха. Кроме тебя на эту тему из известных мне теоретиков любит рассуждать только Жижек. А вообще на Западе проблематика успеха достаточно табуирована.

Б.Г.: Все меняется. То, что ты говоришь, относится к 70-80-м годам. Сейчас об этом очень много пишет Слотердайк, все больше и больше об этом пишут американцы. Мы должны заново понять, как функционирует философское поле, в котором мы оперируем. И для меня, например, то, что говорит Мадонна о своей стратегии успеха, интересней, чем то, что говорит Деррида, потому что она больше над этим рефлексирует и более точно описывает. На мой взгляд, поле философии определяется сейчас иначе, чем это было в 70-х годах. Если для Деррида в 70-е годы было интересно, что говорил Морис Бланшо по поводу письма в условиях смерти или смерти в условиях письма, то для меня важнее, что говорит Мадонна о том, почему она имеет успех. Для меня философское поле включает любой тип рефлексии относительно самопозиционирования и стратегии производства и распределения; что за продукт при этом производится и распределяется (является ли он «Грамматологией» или же это «Макдональдс»), для меня не очень существенно.

М.Р.: В этом смысле ты следуешь достаточно известной традиции, которая идет от Бодрийяра к Жижеку. Жижек рефлексирует тот факт, что любое мышление в наше время является сферой entertainment`а; он откровенно апеллирует к поп-культуре как к окончательному арбитру в вопросах того, что в каких-то возможных мирах может называться «высокой культурой».

Б.Г.: Я как раз этому абсолютно не следую.

Я считаю, что идеи entertainment`а никуда не годятся. Проблема заключается в том, что все люди, говорящие об entertainment`е, о массовой культуре, живут как во сне. Они считают, что есть индивидуальная культура, которая существует на самом деле. Они верят в институции, они верят в музеи в тысячу раз больше, чем я. Поэтому они считают, что есть такой феномен, как индивидуальная культура. Это, по сути, то, что они делают сами. И есть сфера безличной массовой культуры, entertainment`а и т.д., с которой их связывают отношение любви/ненависти. С одной сторо-

ны, они хотят ее присвоить, аппроприировать, с другой стороны, они хотят в ней раствориться в экстатическом состоянии. Они не понимают, что никакой массовой культуры вообще не существует. Это все иллюзии 80-х годов. На самом деле везде есть такие же люди, как они. Между ними и Мадонной нет никакой разницы. Она тоже не есть феномен массовой культуры; она – отдельный человек, который сумел создать свой имидж, закрепить свою территорию.

М.Р.: То самое, «индивидуально отвоеванное у культуры пространство»?

Б.Г.: Другой сделал что-то другое. Объединение всего этого под рубрикой «музыка» или «entertainment» уже проблематично, хотя бы потому, что люди, которые ходят на Мадонну, не ходят на любые другие концерты. Вся культура функционирует одинаково. Она вся индивидуальна, она вся коммерциализирована; и там, где она наиболее коммерциализирована, там же она индивидуализирована. Никаких институций больше нет. Они давно не дают никаких денег, и им никто не дает денег. Речь идет только об индивидуальных проектах, внутри которых происходит странная, сложная игра. В этом смысле то, что делает Деррида, может быть интересно, а может не быть. Там происходит сложная игра между, грубо говоря, реальным и персонажем; это то, чем занимается Кабаков. Мы понимаем, что между маркой «Деррида», маркой «Мадонна», маркой «Мерседес», маркой «Макдональдс» нет в принципе никакой разницы.

М.Р.: Может быть, такое сближение слишком абстрактно?

Б.Г.: Для меня это так. Никакой массовой культуры нет, никакого энтертейнмента нет. Все это надо забыть. Существуют индивидуальные проекты, которые обозначаются именами собственными и которыми их авторы обмениваются и торгуют между собой. В целом они образуют маркированное пространство, поскольку они являются марками, и это маркированное пространство отличается от пространства немаркированного.

М.Р.: Как ты определяешь это немаркированное пространство? У тебя самая большая проблема с профанным. В

своих текстах ты уделяешь основное внимание валоризованной культуре. По поводу профанного ты значительно меньше рефлексируешь.

Б.Г.: Отношение с профанным не является рефлексивным.

М.Р.: В «валоризованной культуре» полным-полно профанного, и ты фактически косвенно об этом пишешь. Ты пишешь, например, что высокая степень профанности способствует переходу границы и попаданию в сферу «валоризованной культуры». Не случайно ты приводишь «Фонтан» Дюшана и другие примеры для иллюстрации того, как эта граница была брутально нарушена. После Дюшана каждый художник, если верить тебе, только и думает о том, как бы произвести нечто настолько профанное, чтобы удалось протащить его через эту границу.

Б.Г.: Так оно и есть. Почему я не рефлексирую по поводу профанной культуры? Потому что рефлексия по поводу валоризованной культуры есть не что иное, как рефлексия по поводу профанной культуры. Иначе говоря, мы считаем наиболее удачным произведением искусства то, которое внушает нам иллюзию, что оно наиболее правильно, наиболее полно представляет профанную сферу. Например, Дюшан со своим писсуаром создал эффект, подобный тому, как если бы мы увидели весь мир за пределами валоризованной сферы. Через пять минут мы поняли, что это всего лишь один объект среди множества других; потом кто-то еще сумел создать аналогичную иллюзию. Это и есть теория нового. Согласно ей, мы живем в постоянном страхе и неуверенности относительно профанной сферы, которая угрожает нас поглотить. Поэтому мы все время изобретаем такие вещи, которые символизируют эту профанную сферу на разных уровнях: таков бутерброд, который все всегда съедят («Макдональдс»), или песня, которую все всегда будут петь. Изобретение таких вещей, которые репрезентируют профанную сферу, и есть занятие «валоризованной культуры». Поэтому я профанную сферу не обязан рефрактировать; это то, чем «валоризованная культура», собственно, только и занимается...

М.Р.: Можно сказать, что в профанной сфере имеет место та же ситуация, которую ты локализуешь на границе между валоризованным и профанным. Если ты обратишь внимание на профанную сферу, то увидишь, что там происходят те же самые процессы, которые ты описываешь как переход от профанного к валоризованному. Внутри профанной сферы эти процессы идут полным ходом вне всякого музея; она постоянно валоризует себя изнутри.

Б.Г.: Проблема заключается в том, что есть музеи и не музеи. Мы не имеем одной профанной или одной валоризованной сферы. Я описываю структуры. Эти структуры могут возникнуть где угодно, они связаны с техническими возможностями. Сейчас мы получили возможность создания архива кино. Извлекаются на свет никогда не показывавшиеся киноленты и включаются в этот архив. В связи с возникшей валоризацией этого пространства и его архивированием происходит изменение всего поля фильма. Подобные процессы происходят везде, а соответствующая граница сохраняется потому, что она не является пространственной, но носит временной характер. Граница определяется тем, что я сохраняю, а чему я даю погибнуть.

М.Р.: Кто это решает?

Б.Г.: В процессы решения втянуты многие люди, чьи собственные работы тоже могут быть сохранены или выброшены, причем сохранены не навсегда, а на какое-то время. Музей тоже существует не вечно. Любой человек осуществляет акт селекции, которая заключается в том, что он что-то купил или не купил, сохранил или выбросил, обрамил или не обрамил. Селекция происходит во времени. То есть мы все время что-то хотим сохранить, а чему-то даем умереть. Фуко довольно остроумно заметил в своих лекциях о геополитике, что старое государство не мешало жить и давало умереть; суверенитет государства был карающим. Нынешнее государство заставляет жить и разрешает умереть, – это как раз то, что я описываю. Функционирование культуры заключается в том, что определенным вещам я даю жить, а другим вещам даю умереть. Институ-

ции не имеют более карательной функции; они сохраняют чему-то жизнь, давая этой жизни уничтожить все остальное. Это глобально коммерческий процесс.

М.Р.: Ты постоянно невольно затрагиваешь религиозную проблематику. Для тебя проблема архива и проблема бессмертия – сугубо религиозная проблема. Кабаков в разговоре с тобой говорит, что речь идет о том, кто станет бессмертным, получив возможность остаться в архиве. Это не просто проблема принятия или отвержения тех или иных работ; это фактически проблема личного бессмертия, спасения души. Вы упрекаете часть современной философии в том, что она игнорирует эту древнюю религиозную проблему и рассуждает так, как будто проблемы личного бессмертия уже не существует. Вы же хотите честно заявить ее как основную, фундаментальную проблему. Архив для вас является саркофагом, в котором кто-то должен быть погребен навечно. Через тысячу лет саркофаг откроют, и погребенный предстанет, может быть, подсохшим и даже чуть-чуть скукошившимся, но целым и как бы живым. И вот эта целостность (Кабаков прямо говорит: «Работы реальнее меня, потому что они спасутся») является бессмертием.

Б.Г.: Правильно, но здесь есть нюансы. Я (и это, возможно, поколенческая проблема) более скептичен в отношении идеи исторического бессмертия. Дело в том, что я – прежде всего преподаватель. В течение многих лет я все время сталкиваюсь с молодежью – и утверждаю, что молодое поколение по целому ряду причин не интересуется прошлым и никогда им не заинтересуется. По мнению молодых людей, мир, в котором они живут, детерминирован развитием техники; это является решающим для всего остального. Поскольку молодежь обладает техническими возможностями, которыми предыдущие поколения не обладали, она считает весь предыдущий опыт не релевантным для себя. Второй момент: сильное влияние фрейдизма, который решает только один конфликт: поколенческий. Все остальные конфликты – расизм, сексизм и т.д. –

блокированы. Поколенческий конфликт, эдипов комплекс считается фундаментом культуры. Нынешняя культура – и на уровне практического функционирования, и на уровне рефлексии – является культурой молодого поколения. В этой ситуации, мне кажется, рассчитывать на историческую трансценденцию просто невозможно, ибо таким образом функционирует финансовая сторона идентичности. В этом я иду скорее не от Бодрийяра, а от экономистов 20-х годов, таких как Шумпеттер, которые справедливо отмечали, что идентичность – понятие капиталистическое, рыночное. Идентичность функционирует, поскольку функционирует дело, имеющее определенное имя; она функционирует de facto, пока существует фактичность определенных вещей. Кабаков, который пытается организовать «Фонд Кабакова», понимает, что, если он сам этого не сделает, ничего не получится. Иначе говоря, сфера культуры, валоризированная сфера – это сфера фирм или марок, будь то «Деррида», «Кабаков» или «Мерседес», которые оперируют в опасном, проблематичном мире. Все эти художественные объекты, писсуары и т.д. напоминают наскальные рисунки дикарей в пещере. Дикари считали, что, если они нарисуют тигра, тигр уже не будет представлять такой опасности. Можно сказать, что вся современная культура – фетишизм профанного, фетишизм рынка. Как справедливо написал Маркс, все что мы делаем – это такие фетиши, которые заклинают товарное пространство, опасность индивидуальной судьбы, краха, потери денег или жизни. Но это не проблематика французской философии. Французские философы совершенно отстали от жизни, они не описывают мира, в котором реально оперируют.

М.Р.: А как ты относишься к проблематике голоса? Читая твои работы, видишь, что они во многом ориентированы на голос. Ты почти никогда детально не анализируешь тексты. Ты, например, постоянно критикуешь Деррида или ссылаешься на его работы, но, с точки зрения деконструкции, ты не выполняешь важнейшую процедуру текстуального анализа. Ты очень редко цитируешь тексты. У ме-

ня создается впечатление, что нечто очень существенное проходит у тебя через голос. Масс-медийные пространства для такого стиля мышления могут оказаться более подходящими, создающими более удачный резонанс, чем собственно текстуальные практики. Я внимательно читал некоторые твои тексты, и у меня всегда было впечатление, что в них резонирует некая звучащая материя, которая выходит далеко за их пределы.

У Деррида звучащая материя растворяется в текстуальном; в этом смысле любая его речь сознательно и намеренно текстуализована. Деррида считает, что вовлечение Хайдеггера в нацизм в 1933-34 гг. во многом было связано с отношением Хайдеггера к голосу, с его стремлением харизматически воздействовать на студентов, на народ, на других духовных вождей. В какой-то момент Хайдеггер не удержался в пределах текстуальности, которую он проповедовал; его увлечение нацизмом было связано с приобщением к возвышенному через голос. Деррида делает все, чтобы избежать повторения этой тоталитарной голосовой авантюры. Мне кажется, что ты делаешь голос очень существенным инструментом, в том числе и орудием письма.

Б.Г.: То, что ты говоришь о моих текстах, напоминает мне упреки, которые делают в отношении некоторых моих друзей-художников: в их работах-де нет пластических ценностей. Текстуальный анализ в философии выступает чем-то аналогичным пластическим ценностям в искусстве, то есть умением оперировать в пределах художественного произведения, в пределах философского трактата всеми этими тонкими текстуальными материями. У меня, действительно, этого нет, потому что я не хочу соревноваться на этом поле.

М.Р.: Ты производишь впечатление человека, которому всегда есть что сказать. Любой твой текст предполагает, что ты еще далеко не все сказал. У тебя есть то, что можно назвать «торжествующей интонацией». Читатель твоих текстов остается в уверенности, что он получил много, но еще далеко не все, что автор готов говорить дальше. Ты по-

беждаешь материю письма эффективными средствами голосового доминирования, почти пением.

Б.Г.: Это правильно. Дело в том, что я собственно с текстом не работаю. Я этого не делаю, так как считаю, что другие люди сделали это очень хорошо. Я не хочу соревноваться с огромной текстологической традицией. Меня интересует как раз внетекстуальная реальность. Для меня текст – предмет среди многих других, он не отличается от бутерброда. Я в известном смысле занимаю поп-позицию. Вот Энди Уорхол мог сказать: «Да не буду я возиться с вашими пластическими ценностями. Я напечатаю вам Мерилин Монро и давайте об этом разговаривать». Освобождение от текстуальности, восприятие текста именно как продукта, как книги, которая имеет определенную стоимость, и возникновение этой пустоты за текстом (оперативной пустоты) создает освобождающее впечатление. Я думаю, что это есть у меня, у Ильи Кабакова, было у Энди Уорхола. Это определенный подход. Ты понимаешь, что написанное тобой ничем не отличается от бутерброда. Это не надо анализировать; это можно съесть или выкинуть, а ты будешь делать следующий бутерброд, потому что бутерброды делают всегда, а великое произведение искусства делают редко. Редко возникают произведения, подобные «Грамматологии». Энди Уорхол как-то сказал, что произведение искусства, на которое он тратит более четырех минут, уже плохое произведение. У меня нет серьезного отношения ни к тому, что другие пишут, ни к тому, что пишу я сам. И, может быть, такое освобождение от ответственности за текст, если это передается в самом тексте, на самом деле хорошо. Я в принципе хотел бы вообще уйти от текста.

М.Р.: И в какой медиум ты бы предпочел перейти?

Б.Г.: Трудно сказать. В какую-то комбинацию из видео и Интернета, в ток-шоу. Например, я впервые подумал об этом, когда посмотрел совершенно гениальный фильм, который сделал Лиотар. И мне очень понравился фильм, который Деррида сделал фактически о самом себе. Я ду-

маю, сочетание видео и Интернета дает возможность послушать и посмотреть на человека, сидя дома. Кроме того, я очень люблю форму беседы, но она абсолютно теряется в записи, а в фильме нет.

М.Р.: Но ваши беседы с Кабаковым в этом смысле удались.

Б.Г.: Я должен открыть секрет. Они все-таки были мной написаны. В них есть момент литературного произведения с учетом законов письма.

М.Р.: Теперь вопрос, связанный с соотношением иконического и дискурсивного. В свое время Кабаков и другие художники и теоретики, связанные с московским концептуализмом, прекрасно понимали, что первый русский авангард подвергся на Западе заключению в саркофаг, иконическому пленению, что дискурсивные пласты, которые стоят за этой изобразительной активностью и, возможно, составляют ее суть, абсолютно не были учтены. В саркофаг были погружены исключительно иконы. Когда на одной стене музея висит Мондриан, а на другой Малевич, западному зрителю кажется, что это – близкие родственники. Но русские художники прекрасно понимали, что за творчеством Малевича стоит настоящее космическое безумие, что он – прежде всего текстуальный талант, может быть, поэтический гений. Иконы значительно легче попадают в архивы, нежели дискурс. Архив дискурса очень строг, в нем действует масса анонимных, никем не сформулированнных законов.

Например, Кабаков попал в мировой музейный архив, но его дискурс вновь претерпел насильственную иконизацию. Он попал в саркофаги, но его тексты стали иконами, их прочитываемость сомнительна. Архив дискурса формируется очень медленно, но в конечном счете понимание того, что сделал московский концептуализм придет только тогда, когда он станет частью международного архива дискурса. При попадании в иконический архив слишком высок элемент случайности, велика зависимость от политической эйфории, которая охватила западных людей при виде неожиданного таяния ледника Советского

Союза. Запад принимал тогда иконические подарки из России, и Кабаков был одним из таких подарков. Но дискурсивный порог остался. Преодолим ли он в принципе?

Б.Г.: Мы говорили о письме, ведь дискурс связан с письмом. Я считаю, что письмо – это нечто чудовищное, что ведет нас в неправильном направлении. С письмом связаны две большие проблемы. Во-первых, это форма ручного труда, которая относится к XIX веку.

М.Р.: Дискурс значительно шире письма.

Б.Г.: Да, но я не умею говорить о вещах вне медиа. Я не понимаю, что это такое, может быть, французы понимают. Речь, мышление, дискурс – об этом я ничего не могу сказать. Я могу сказать только о медиальных практиках. Я думаю, представление о дискурсе базируются на идеалистических предпосылках о том, что существуют такие вещи, как знак, как речь. Все это какие-то мистические химеры 70-80-х годов; я про них ничего не знаю.

Для меня существуют коммерческие медиальные практики, которые не носят химерического характера. Среди них есть практика письма. Ты пишешь текст вручную, у тебя болит спина, у тебя болят все части тела, у тебя болит голова. Ты сидишь в душной комнате и в течение многих часов занимаешься тяжелым, изнурительным ручным трудом. После этого ты получаешь тираж, который этот труд автоматически обесценивает: ведь это был труд по изготовлению индивидуального предмета, который как таковой имел индивидуальную ценность, а получил ты предмет нулевой ценности. Ты находишься в положении сапожника на мануфактуре XIX века; ты много работаешь физически, а получаешь тиражный продукт, который ничего не стоит. Книги – потогонная система, которая вызывает у меня глубокое отвращение; она экономически непродуктивна.

Речь и язык только тогда смогут существовать эффективно, когда вернутся в состояние униката, манускрипта, то есть когда исчезнет понятие тиража, репродукции. Об эффективности можно будет говорить тогда, когда мы будем производить индивидуальные продукты, которые бу-

дут продаваться на индивидуальном рынке. Это может быть вебсайт, за посещение которого берутся деньги, или уникальное видео, которое может быть куплено за большие деньги и помещено в музей. В нынешней ситуации для речи нет подходящей медиальной практики, которая бы экономически, социально, политически ее держала. Например, сейчас выставлены доски Штайнера. Когда он говорил, он все записывал на досках, и они сохранились. Сейчас эти доски с текстами показываются точно так же, как работы Кабакова. Музеями куплено множество таких досок. Все больше приобретаются тексты Бойса, которые раньше не учитывались. Не надо забывать, что в архивах – как в западных, так и в русских – существует огромное количество таблиц, записей, текстов, которые вообще не выставлялись.

Я думаю, надо пересмотреть всю систему репрезентации наших практик. Нужно уйти от промышленного производства текстов к медиальным практикам, которые позволят с наименьшими затратами труда создавать эффективные и экономически оправданные уникаты. Тогда можно будет говорить о дискурсе, а сейчас эти слова ничего не стоят.

М.Р.: Мне кажется, что ты слишком явно привязываешь дискурс к письму, а тем более к производству текстов. По-видимому, это нечто более банальное, массово воспроизводящееся. Поле дискурса намного превышает то, что человек может записать. Например, попадает в архив Энди Уорхол, и за каждым его жестом стоят миллиарды жестов обычных американцев, некий архив американской everyday life. Уорхол в рамках этого архива делает ограниченное число жестов, но то, что стоит за каждым из этих жестов, практически беспредельно.

Существует другой художник, Илья Кабаков, за которым также стоит огромный дискурсивный архив. Однако он попадает в западный музей (и Кабаков все время это ощущает) без этого архива, без «воздуха культуры». Дискурс не производится каким-то человеком, он анонимен. Во Франции он один, в Америке – другой. Америка претендует быть страной дискурса, потому что она предлагает свою

поп-культуру всему миру через Голливуд и другие медиумы. В этом смысле США – главный поставщик дискурса в течение последних десятилетий.

Б.Г.: Миша, то, что ты называешь дискурсом, – это профанная сфера речи. Если ты называешь профанную сферу дискурсом, все в ней должно умереть и исчезнуть. Более того, это то, чего нет. Проблема заключается в том, что эта массовая американская культура возникла в результате действий Энди Уорхола; ее без него просто нет.

М.Р.: Но можно сказать и обратное.

Б.Г.: Обратное сказать нельзя. Это псевдорепрезентация. Уорхол – человек, который создал фигуры, вызывающие в нашем сознании образы everyday life. На самом деле, этого нет: существуют разные американцы, с разными вкусами, с разными представлениями.

То же самое и Кабаков. Он создает иллюзию советской культуры, которой в реальности не было. Я, например, никогда не жил в коммунальной квартире, как и никто из моих знакомых. То, что ты сказал, я описываю как профанное. За этим стоит представление о том, что не только есть вот это, но и еще многое другое. Вот этого многого другого нет; есть только представление о том, что оно существует. Скачок от того, что мы видим, к тому, что мы воображаем, является исключительно проблематичным продуктом нашего сознания. Придать этому какую-либо реальность означает поддаться эфемерным мифологическим построениям Деррида, Бодрийяра и всех тех, кто считает, что есть какая-то бесконечная работа дифференций, бесконечная игра знаков, превышающая все, что мы нарисовали. Это все парижские грезы.

М.Р.: Ты прекрасно знаешь разницу между архивом Энди Уорхола и архивом Ильи Кабакова. Например, зачем Кабаков создает внутри музея огромные норы, называемые «тотальными инсталляциями»? Он теоретизирует на эту тему, например, для него существует фундаментальная разница между вещью и пространством на Востоке и на Западе.

Б.Г.: Да, но эта разница существует только в его собственных работах. Никакой разницы на самом деле нет. Российские квартиры, например, устроены так же по-мещански буржуазно, как и любые другие. Так же и Энди Уорхол создал иллюзию американской культуры внутри французского пространства американских музеев. К тому моменту, как он начал свою деятельность, существовал огромный разрыв между устроенными на парижский лад музеями и американской культурой, иллюзию которой он создал в музейной обстановке. Никакой американской культуры реально не существует. Все эти мифологемы выдуманы и являются элементами данных конкретных работ, которые у мечтательно ориентированного зрителя создают иллюзию чего-то бесконечного. Существуют, например, книги Деррида, но не существует никакой работы дифференции. Существуют книги Бодрийяра, но не существует никакой игры знаков, никаких симулякров. Эти мечтательные образы ничем не отличаются, например, от Кентерберийских рассказов или рассказов о привидениях. Такие описания представляют собой внутрикультурные, внутрилитературные ходы, которые у мечтательных девушек вызывают страх, что вот сейчас появится призрак, точно так же, как у мечтательных структуралистов в Москве и в Питере возникало впечатление, что сейчас они увидят бесконечное движение дифференций или бесконечную игру симулякров.

М.Р.:А ты этих грез не имеешь?

Б.Г.: Я этих грез никогда не имел, потому что мое первое знакомство с миром состоялось в больнице, куда я попал из довольно обеспеченной семьи. Там я познакомился с социальной жизнью и понял, что нельзя обобщать. Второе, мой опыт образования; он, как я сказал, был построен на скепсисе по отношению к подобным обобщениям. Меня всегда интересовал литературный прием, но я его никогда не принимал за описание какой-либо реальности. Если я читаю Бодрийяра, я восхищаюсь им как стилистом, но мне в голову не придет думать, что такие вещи, как сингулярности, реальны.

М.Р.: Мы не говорим, что они реальны. Мы выясняем, существует ли некое дискурсивное поле?

Б.Г.: Конечно, нет. Дискурсивное поле существует как плод воображения.

М.Р. То есть никакой Америки за Уорхолом нет, а Уорхол – это идиосинкратический субъект, который всю эту Америку изобрел?..

Б.Г.: Да, придумал.

М.Р.: Придумал, а потом это уже было признано Америкой... Но, например, когда я читаю «Русский дневник» Стейнбека, рассказ Селлинджера, тексты Уорхола, я знаю, что так могли написать только американцы. Между ними мало общего. Но на этих примерах видно, что американский дискурс есть. Читатель текстов Джеймисона, который может защищать идеи Сартра, любые французские идеи, тем не менее знает, что это пишет американец. Сам Джеймисон не хочет быть американцем, но для меня он – квинтэссенция американскости.

Б.Г.: Квинтэссенция американскости, потому что он оперирует в определенной среде, в какой-то определенной ситуации.

М.Р.: Мы всего лишь мелкие пузыри на огромном пространстве дискурса. Наши писания, то, что мы вносим в дискурсивный архив, ничтожно мало. Уорхол осознал, что вносить от себя ничего не надо, надо массовизоваться, сделав каждый свой жест максимально банальным и непритязательным, не допускать возвышенного ни в какой форме, и тогда ты станешь культовой фигурой.

Б.Г.: Все, что ты говоришь, представляет собой довольно традиционную романтическую фигуру. Есть как бы бесконечная игра означающих, и индивидуум должен в ней раствориться. Нет более элитарной позиции, чем желание раствориться в чем бы то ни было: в природе, в представлении о бесконечных потоках, бесконечной жизни и т.д. Это и есть романтическая, элитарная позиция как таковая, которая приводит к тому, что люди выдумывают сначала немецкий народ, потом природу, потом Америку. Это очень продуктивная модель.

М.Р.: Я как раз хотел бы быть таким, как ты описываешь. У меня есть томление быть таким. Но это невозможно ни для меня, ни для тебя.

Б.Г.: Можно принять позу томления. Это я хорошо понимаю и занимаю другую позу, аналитическую.

М.Р.: До того, как в 1991 году я приехал во Францию и начал беседовать с философами, чьи работы читал и хорошо знал, мне казалось, что то, что делают они и что делаю я, достаточно близко. Когда я начал реально говорить с Гватари, с Бодрийяром, с Вирилио, когда наши речевые потоки столкнулись, я понял, что нас отделяют световые годы. Это было отрезвление. Я был не настолько экзотичен для них, чтобы они не опознавали в моей речи какие-то знакомые конструкты. Но именно их опознание стало для меня знаком того, как далеки мы друг от друга. Дискурс связан с архивом конкретных высказываний, которые проходят через рот.

С тех пор у меня возникла другая перспектива по отношению к тому, что делается в России, насколько можно преодолеть культурные барьеры; сформировалось более скромное отношение к нашим возможностям выпрыгнуть из культурных рамок. И я вижу, что даже такие продвинутые люди, как ты или Илья Кабаков, в итоге воспроизводите, если детально анализировать то, что вы между собой говорите, родимые пятна своего происхождения. Это скорее всего и делает вас интересными.

У меня вопрос о твоей дискурсивной позиции в Германии. Ощущаешь ли ты, что твоя здешняя ниша связана с твоим советским происхождением?

Б.Г.: Да, но именно потому, что я это ощущаю, я испытываю по отношению к этим идеям скептицизм. То, что я говорю, продиктовано моим позиционированием в условиях достаточно устойчивого интернационального дискурса.

С другой стороны, это объясняется моим происхождением. Я не думаю, что, если бы это говорил кто-нибудь другой, его бы разорвали на части. Существует индивидуальное позиционирование; оно чрезвычайно структурно и

формально. Тебе нужно объяснить другим людям, что ты в определенной культурной ситуации делаешь какой-нибудь интересный ход. На самом деле, это та причина, по которой тебя принимают. Потом, когда тебя уже приняли, на тебя начинает работать иллюзия культуры, из которой ты пришел. Я часто читаю в русской прессе, что Кабаков представляет Россию. Проблема заключается в том, что его право представлять Россию было завоевано им на другой арене.

То же самое с Достоевским, который считается писателем, открывшим таинство русской души. На самом деле, он – самый европейский писатель, и признают его за определенную литературную технику. Поэтому я настаиваю на формализме, на том, что все, помимо некоторых формальных ходов, является девичьими грезами. Это продиктовано, в частности, моим жизненным опытом. Хотя люди говорят, что они признают тебя потому, что ты представитель другой культуры и несешь им что-то другое, тех людей, которые действительно это делают, они не слушают. Они реально слушают тебя только потому, что ты в условиях их дискурса, в условиях их культуры на очень узком пространстве сделал какой-то интересный ход. Мечты Новалиса произвели впечатление, потому что он придал им литературную форму и побудил девиц к мечтательности. Бодрийяр также побудил людей к мечтательности.

М.Р.: Но и ты пробуждаешь к мечтательности. В этом смысле ты ни от кого не отличаешься.

Б.Г.: Я не отличаюсь абсолютно ничем. Единственно, что меня ослабляет, это попытка отрефлексировать эту стратегию. Речь идет о поколенческой проблеме. В каждом поколении человек выбирает оптимальную стратегию для своего времени. Мне кажется, что для 70-х годов стратегия Деррида была идеальна. Я наблюдал его в дискуссии, думаю, что, если бы он не накопил символический капитал в 70-х – 80-х годах, сегодня с такими идеями начать было бы невозможно. Ситуация определяется тем, что существует интернациональная площадка, на которой человека ценят за то, что он придумывает какие-то дискур-

сивные и медиальные ходы. Когда эта работа проделана, люди имеют тенденцию навешивать на это все остальное, как бы нагружать это мечтательностью. Последовательность не такая, как ты описываешь. Человек изготовляет какой-то предмет, потом этот предмет становится иконой, а уже когда этот предмет становится иконой, он пробуждает ту самую мечтательность, которая заставляет за этой иконой видеть огромные пространства дискурса. То есть сначала создается несемантичный текст, а потом он все больше и больше нагружается семантикой. Таков был ход Хайдеггера по отношению к гуссерлевской феноменологии, который был потом нагружен национал-социализмом, немецкой душой. Если все это очистить, выяснится, что за этим стоит технический прием. Я считаю, что техника первична, а мечтательность вторична.

М.Р.: Но в самой технике полно мечтательности. Например, хайдеггеровская техника анализа греческих текстов, которую он культивировал, нагружена мечтательностью.

Б.Г.: Хайдеггер исходит из теории национальности Гуссерля. Субъект является носителем национальности и находится в постоянном движении, постоянном эксперименте. Но при этом горизонт все время отодвигается дальше; это как бы модель тянитолкая. У Гуссерля – модель толкая, то есть человек идет и все время толкает перед собой горизонт. Но эта палка превращается у Хайдеггера в веревочку. У него горизонт передвигается и тянет за собой человека, субъекта. Это переворачивание можно найти уже у Гуссерля. Это чисто техническая операция. Она затем обрастает у Хайдеггера всеми этими слоями немецкости, национальности. Горизонт, который представляет собой чисто технический термин, обрастает характеристиками. Он становится Sein, становится Германией.

М.Р.: Сам Гуссерль объяснял это непреодоленным католицизмом Хайдеггера.

Б.Г.: Это можно объяснить чем угодно. А чем можно объяснить тот же самый ход у Витгенштейна? Непреодоленным иудаизмом? В «Трактате» он пишет, что речевая де-

ятельность сдвигает границы языка. А в другой работе он пишет, что язык сдвигает границы речевой деятельности. На самом деле это абсолютно та же самая модель. Только в первом случае это сделали два человека, а во втором – один и тот же.

М.Р.: Это и есть прорывы дискурса.

Б.Г.: Это есть не прорывы дискурса, а маркетинг. Для меня важно, где начало, где конец. Начало на очень узкой привилегированной, валоризованной части, в реализации какого-то чисто технического приема. Например, я придумал лампочку Эдисона, телевизор. Я начинаю коммерческую кампанию, маркетинг по ее продаже и рекламе в общественнном мнении. Базой является лампочка. Все остальное, «то, что освещает дорогу жизни», к лампочке не имеет отношения, а имеет отношение к маркетингу.

М.Р.: То есть то, что Фуко называет дискурсом, ты называешь маркетингом.

В маркетинг ты заталкиваешь всю массовидность дискурса.

Б.Г.: Это неправильно. Операция заталкивания не осуществляется. Не существует чего-то изначально дискурсивного, что куда-то заталкивается. Существует нечто изначально формальное, что потом обрастает. Ты все время продолжаешь думать во французском духе 70-х годов, что есть что-то огромное...

М.Р.: Это не только французский дух 70-х, это также немецкий дух XVIII века, индийский дух V в. до н.э. Это куда более древний пласт.

Б.Г.: Ты считаешь, что есть что-то огромное, что всовывается в некую форму не до конца, так что остается то, что Батай называет la part maudite, а Фуко эпистемой, Деррида сначала дифференцией, а потом мессианским обещанием.

М.Р.: Это не было выдумано названными тобой людьми, вспомним хотя бы Сократа или Майстера Экхарта.

Б.Г.: Это не выдумано, это унаследовано.

М.Р.: Тысячелетия назад.

Б.Г.: Тысячелетия не имеют значения. Это 4-5 книжек, которые стоят на полках. Я исхожу из того, что всего очень

мало. Существует 3-4 книжки, 5-6 машин, 7-8 изобретений, 3-4 художника. На самом деле это капиталистический взгляд на вещи.

М.Р.: Получается парадоксальная вещь. Триумфальное утверждение рынка исходит из уст человека, который как раз пришел в культуру рынка извне!

Б.Г.: Речь идет не о рынке. Есть люди, которые убеждены, что всего много: существуют какие-то леса, поля, ледники, как писал Кант, возвышенное; потом это же стало называться природой, потом масс-медиа, потом энтертейнментом, потом симулякром. Всего очень мало: 3-4 соображения, 5-6 произведений искусства, 1-2 интересных человека. Это небольшое количество людей создает впечатление, что всего очень много и что они не просто 1-2 человека, которые сидят у себя дома, а что они что-то репрезентируют. Один представляет всю природу, другой представляет все мессианское обещание. Они создают иллюзию репрезентации бесконечности.

М.Р.: То, что ты называешь техникой, у них называется инструментализацией и представляет собой некий принципиальный антиплатонизм.

Б.Г.: Инструментализация всегда вторична. Сначала нужно иметь форму, а потом ее можно инструментализовать. В этом смысле я – платоник. То, что я называю техникой, есть изготовление форм, которые иногда можно применить, а иногда нельзя. Люди изобрели мало чего, а из изобретенного еще меньшее число вещей нашло применение. И тут у меня есть принципиальное различие с Фуко. Я считаю, что жизнь меньше архива.

М.Р.: Фуко утверждал, что жизнь есть архив, он не признавал никакой жизни помимо архива. С Фуко тебе будет сложно, потому что он всегда говорил, что космос высказываний конечен...

Б.Г.: Keep cool. Фуко я знаю. Он – классический структуралист, и он считал, что существует конечная сумма высказываний, регулируемая грамматикой языка. Я же считаю, что реально сказанное превышает любую сумму потенциально сказанного.

М.Р.: Фуко настаивал на этом же. Он, как и ты, считал, что существует только реально сказанное.

Б.Г.: Фуко подразумевает возможность существования высказываний, поскольку он признает такую вещь, как язык, чего я, например, не признаю. Он игнорирует проблему медиа. Он считает, что возможны медиально не зафиксированные грамматические высказывания. Тем самым он создает зазор между медиальной фиксацией и языком. Язык меньше, чем бесконечность, но больше, чем медиальные практики. Дискурсивные практики шире медиальных. Я же считаю, что дискурсивные практики эже медиальных. Я считаю, что Фуко игнорировал проблему медиа, материального закрепления высказывания.

М.Р.: Ты под медиа что понимаешь?

Б.Г.: Я имею в виду материальное закрепление проводника. Он считал, что в архиве может существовать что-то, что виртуально возможно как грамматически правильное высказывание в рамках определенного языка, которое никогда не было произнесено de facto, то есть не было закреплено в качестве текста. Он понимал архив не так, как я понимаю, а как сумму возможных для определенной эпохи высказываний. Я же считаю, что архив имеет дело только с медиально закрепленными высказываниями. И если какие-то высказывания были возможны в определенную эпоху, но не были медиально закреплены, то они к архиву не относятся. Я хочу еще раз обратить внимание на инфинитизацию. Для меня инфинитизация означает маркетинг: это когда из небольшого числа интересных вещей выбирается еще меньшее число, о которых думают, что они будут иметь успех. Идея перевернуть отношения интенциональности возникла у Витгенштейна и у Хайдеггера в одно и то же время. Но их пропаганда этой идеи была совершенно разной. У одного всплыли какие-то греки, которые ему совершенно не нужны, какая-то земля, которая ему совершенно не нужна. У другого всплыл бейсбол, который ему тоже не нужен. Это были попытки разрекламировать определенный философский ход. То же самое дела-

ет Платон. Он заметил что-то такое относительно своего мышления, потом он приплел к этому общественное благо и другие вещи. То же самое делаю я, делает Кабаков, то же самое делают все остальные. Мы что-то делаем, а потом начинается реклама, и в эту рекламу входит то, что это еще и русский продукт. Иногда это срабатывает, иногда нет. Когда реклама не срабатывает, я не настаиваю и идею оставляю, придумываю что-то другое.

М.Р.:У тебя остается то, что можно назвать триумфализмом, ликованием от возможности бесконечного изобретения нового. Ты прекрасно знаешь, что у философов, которых ты критикуешь, статус нового не просто невысок, он крайне низок.

Б.Г.: Да, согласен, потому что в бесконечности различие между новым и старым не имеет никакого смысла.

М.Р.: Считается, что различие между старым и новым невозможно установить в силу хайдеггеровского утверждения (он постоянно настаивал, что это аутентичный взгляд досократиков), что любое новое, которое мы стремимся внести, представляет собой das Uralte, то есть самое древнее. Деррида является самым большим противником того, что ты называешь новым. Почему? Предположим, кто-то хочет сказать нечто новое. Что в результате происходит? Тот, кто хочет сказать что-то новое, находится под влиянием возвышенного, он патетичен. В тексте такого человека всегда можно найти древнейшие оппозиции – природного и культурного, профанного и сакрального, – даже если они слегка замаскированы. Леви-Строс, например, находит оппозицию профанное/сакральное в мифах американских индейцев как одну из основных. Когда я работал с Деррида в 1991-92 гг., он неустанно предостерегал от попыток сказать что-либо патетически новое, потому что это неизбежно будет повторением чего-то очень древнего, что уже Гераклит сказал с пафосом две с половиной тысячи лет тому назад, но и он не был первым.

Б.Г.: Да, это так. Почему так популярен Деррида? Он выступает с позиции кодификации необразованного обще-

ственного сознания, с профанной позиции обыденного сознания, которое спрашивает: «А что это ты тут черный квадрат нарисовал?» И ответ будет, что черный квадрат был на иконах, что ничего нового в этом нет. Такого типа высказывание – новое уже всегда было – неправильное. Оно неправильное потому, что, как я пишу в одной статье, ничего нет нового под небом, и с этим я согласен, но очень многое является новым при электрическом свете. Все решает контекст. Новое – это контекстуализация чего бы то ни было в определенном пространстве. Сам Деррида – бесспорный новатор, который, безусловно, мыслит себя в качестве новатора и рассматривает деконструкцию как новую теорию и делает это в определенном контексте. Он берет структуралистский контекст и вносит в него идеи Гераклита, Хайдеггера – это и есть инновации. Для того, чтобы выяснить, что такое новое, я должен зафиксировать определенный контекст. Если ко мне приходит Деррида и говорит, что Гераклит говорил то же самое, тогда это не что иное, как новая контекстуализация того, что я говорю. Но контекстуализиззация является чем-то новым. Этим занимается Деррида. Он занимается новыми контекстуализациями. Этим же занимаются многие современные художники и писатели. На самом деле существует архив новых контекстуализаций, и все его тексты живут за счет производства нового. Поэтому, когда он выступает против нового, он говорит как неискренний человек, который в свое время сделал что-то интересное, а потом долго и усиленно запудривает людям мозги.

М.Р.: Это про всякого можно сказать. И ты не исключение.

Б.Г.: Просто надо учесть это и в его случае и зафиксировать место, где он это делает. Деррида придумал технический прием новой контекстуализации и редимейдности, он показывает, что один и тот же прием всплывает в одном контексте, в другом контексте, и делает из этого выводы, не имеющие к этому контексту никакого отношения, просто чисто рекламные. Что касается меня, я пытаюсь опи-

сать определенные процессы в условиях радикально понятой конечности. Я исхожу из того, что число мыслей, которые мы можем зафиксировать, конечно.

М.Р.: В этом смысле ты не отличаешься от тех, кого критикуешь. Они тоже утверждают, что мыслят конечность конечными средствами.

Б.Г.: Правильно, но они делают это недостаточно радикально. Они видят бесконечность духа, они впустили бесконечность в окно, превратив ее в бесконечную игру знаков.

М.Р.: Но ты тоже не можешь избежать бесконечности. Она втекает в твои тексты через голос, через интонацию.

Б.Г.: Я не стремлюсь к этому. Я делаю ограниченный ход, который заключается в следующем: я вижу, где, в каком месте они впустили бесконечность в свой дискурс. Это случилось тогда, когда некритически были восприняты идеи Соссюра и Леви-Строса. Некритичность проявилась в том, что они не задали себе вопрос о материальном, медиальном носителе тех знаковых систем, которые они описывают. Они под этим носителем подразумевают язык как таковой, предварительно не задав себе вопрос, что является его материальным носителем. За счет того, что этот вопрос не был поставлен, они могут мыслить такие вещи, как бесконечная работа дифференций, бесконечная игра знаков, бесконечное мессианство и упование. При этом не ставятся вопросы об архивном, политическом и экономическом статусах, на каком, собственно говоря, клочке бумаги это все записано. Неважно, что это такое, важно, на чем это записано. Я зафиксировал этот момент и стараюсь последовательно эту логику провести. Если ты теперь говоришь, что в мои рассуждения на каком-то уровне тоже закрадывается бесконечность...

М.Р.: Даже на нескольких уровнях.

Б.Г.: Почему бы и нет. Окей, я ставлю себе узкую техническую задачу, состоящую в том, чтобы понять, где в нынешней культуре возник этот прорыв. Если при этом какую-то другую дыру я не заделал, ну что ж, я был сосредоточен на своей задаче. Потому что задач мало, и человек за свою короткую жизнь способен мало что придумать, еще

меньше опубликовать, еще меньше сделать известным, еще меньше сделать популярным. Мы живем в ситуации очень ограниченных личных и общественных возможностей. Французская философия создает иллюзию бесконечной игры, бесконечных возможностей. Это не так. На самом деле – мы жалкие твари, которым отведено очень короткое время.

М.Р.: Твои оппоненты говорят приблизительно то же самое. Одна из основных их идей состоит в бедности дискурса, в том, что мы оперируем на очень ограниченном пространстве. Подразумевается что-то, что якобы превышает дискурс, но вообще существует большое сомнение в существовании этого подразумеваемого. Это нормально, что твои идеи совпадают с идеями других. Чтобы что-то продуктивно критиковать в традиции, надо быть в нее интегрированным.

Б.Г.: Но я хочу обратить твое внимание на контекст того, что я говорю, в сравнении с тем, что говорят другие. Мы всегда говорим в определенном контексте сравнения. Если ты хочешь изменить контекст таким образом, чтобы то, что я сказал нового, становилось старым или похожим на что-то другое, тогда ты создаешь новый контекст сравнения, чью новизну ты должен оправдать, и в этом смысле становишься перед той же проблемой, перед которой я уже стоял, говоря о своем контексте. Различение мышления от немышления, говорения от неговорения очень конкретно, ситуативно и контекстуально.

Надо быть крайне внимательным к любому расширению контекста. Это то, что постоянно делает Хайдеггер; он постоянно меняет и расширяет контекст. Это то, что делает Деррида. Это абсолютно легитимно. Нужно только отрефлектировать, для чего и при каких условиях ты это делаешь. Вот эту рефлексию Деррида в удовлетворительной для меня форме не проводит...

Кельн, Schwalbacher Strasse, 27 ноября 2000 г.
(Расшифровка фонограммы Анны Альчук)

Деконструкция и деструкция.

1. Глава «От экономии ограниченной к всеобщей экономии. Гегельянство без сдержанности» – в книге: Jacques Derrida. L'Écriture et la difference, Paris, Éditions du Seuil, 1967. Имеются два перевода этой книги Деррида на русский язык: А. Гараджа, В. Лапицкий, С. Фокин (СПб.: Академический проект, 2000), Д. Кралечкин (М.: Академический проект, 2000), а также перевод упомянутой главы С. Фокиным в «Танатографии Эроса» (СПб.: МИФРИЛ, 1994).

Машины желания и просто машины.

1. .Félix Guatttari. Les annйes d'hiver 1980-1985. Paris, Éditions Bernard Barrault, 1985

2. Félix Guattari. Cartographies schizoanalythiques, Paris, Éditions Galilée, 1989.

3. Félix Guattari. La revolution molleculaire. Paris, Éditions Recherches, 1977.

4. Félix Guattari. Psychoanalyse et transversalité. Paris, Éditions Maspero, 1972.

«Что такое философия?»

1. Gilles Deleuze, Félix Guattari. Qu'est-ce que la philosophie? Paris, Les Éditions de Minuit, 1991. Имеется перевод на русский язык С. Зенкина (М.: Алетейя, 1998).

Вирус прозрачности

1. Неологизм, образованный Бодрийяром от слов «истерия» и «амнезия».

2. Речь идет об обвинении Мартина Хайдеггера в нацизме и вспыхнувшей в связи с этим полемике, продолжающейся до сих пор.

3. Служба безопасности ГДР.

4. Лидер крайне правой партии с популистской и расистской программой.

5. Т.е. разоблачение репрессии через знаки.

Примечания

Национальная эстетика и метафизическая традиция.

1. Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe. Le myth nazi. Marseille, Éditions de l'Aube, 1991.

2. Jean-Christophe Bailly, Jean-Luc Nancy. Comparution, Paris, Christian Bourgois, 1991. Французское слово «comparution» буквально означает «явка в суд», «дача показаний», но употребляется здесь в значительно более широком смысле, как эквивалент термина «совместное бытие», «со-бытие».

3. Philippe Lacoue-Labarthe. La fiction du politique. Paris, Christian Bourgois, 1987.

Невыносимость непредставимого.

1. Philippe Lacoue-Labarthe. Musica ficta. Paris, Christian Bourgois, 1991.

2. Jean-Luc Nancy. L'oubli de la philosophie. Paris, Éditions Galilée, 1986.

3. Эссе Жан-Люка Нанси «О со-бытии» было опубликованно по-русски в сборнике «Философия Мартина Хайдеггера и современность» (Москва, Издательство «Наука», 1991, перевод М. Рыклина).

Великий автомат.

1. Paul Virilio. Vitesse et politique. Paris, Éditions Galilée, 1977.

Философия без оснований.

1. Имеется в виду книга: Geoffrey Bennington, Jacques Derrida. Jacques Derrida. Paris, Éditions du Seuil, 1991.

2. Jacques Derrida. Spectres de Marx, Paris, Éditiond Galilée, 1993.

3. Вот русский перевод этого отрывка из «Лекций по русской литературе»: «Он (Достоевский) обладал замечательным чувством смешного, вернее, трагикомического, его можно назвать исключительно талантливым юмористом, но юмор у него вне времени на грани истерики...»(Владимир Набоков. Лекции по русской литературе. Москва, «Независимая газета», 1996. С. 202).

4. Richard Rorty. Philosophy and the Mirrow of Nature. Princeton, Princeton University Press, 1979.

5. Полемика между Жаком Буврессом и Ричардом Рорти в сборнике: Lire Rorty. Paris, Éditions de l'Eclat, 1992.

6. Имеется в виду книга: Gilles Deleuze. Foucault. Paris, Les Éditions de Minuit, 1986. Имеется русский перевод Е. Семиной (М.: Издательство Гуманитарной литературы, 1998).

7. Gilles Deleuze. Nietzsche et la philosophie. Paris, PUF, 1962. Готовится к печати русский перевод Б.М. Скуратова.

Непристойное приложение.

1. Jacques Derrida. Glas. Paris, Éditions Galilée, 1974.
2. Славой Жижек. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999.
3. Alain Badiou. D'un desastre obscure. Marseille, Éditions de l'Aube, 1991.

Место утопии есть всегда.

1. Susan Buck-Morss. Dreamworld and Catastrophy. The Passing of Mass Utopia in East and West. Cambridge-London, The MIT Press, 2000.

Медиум и дискурс.

1. Jacques Derrida. La fausse monnaie. Paris, Éditions Galilée, 1991.
2. Jacques Derrida. Du droit a la philosophie. Paris, Éditions Galilée, 1990.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Apocalypse now?

I

Философия не впервые оказывается перед лицом террора: немецкая философия пыталась мыслить террор Великой французской революции; в ответ на советский и нацистский террор была сформулирована концепция тоталитаризма, многие другие философские конструкции также немыслимы без этого опыта.

Но если предыдущие виды террора, как правило, осуществлялись от имени государств, союзов государств, или по крайней мере от имени движений, открыто формулировавших свои властные цели, 11 сентября мы столкнулись с событием, которое принципиально хранит молчание, только усугубляемое смертью его организаторов и исполнителей, и поэтому подвержено бесконечному множеству интерпретаций.

Как реагируют философы на это событие? А так как число реакций необозримо велико, я сузил вопрос, и он стал звучать так: как мыслят событие 11 сентября философы, с которыми мне довелось беседовать (но чьи работы в той или иной степени повлияли не только на меня)? Или еще более конкретно: что изменилось в их философии под влиянием этого события? Стало ли оно уже интеллектуальным событием, за которое его так охотно выдают?

Итак, сначала я попробую изложить реакции Жака Деррида, Жана Бодрийяра, Поля Вирилио, Ричарда Рорти, Славоя Жижека, Сюзан Бак-Морс и Бориса Гройса на теракты 11 сентября (так как это делается по свежим следам, приходится иметь дело как с вполне законченными текстами, так и с газетными интервью или с еще не опубликованными выступлениями, любезно предоставленными их

авторами), а потом попытаться обобщить содержащийся в них круг идей.

1. В речи по случаю вручения ему премии Адорно во Франкфурте, произнесенной 22 сентября, т.е. всего через десять дней после терактов, Жак Деррида сказал: «...никогда еще [задача – *МР.*] мыслить Европу по-новому не была более настоятельной. Требуется трезвая, недремлющая деконструктивная критика, внимательная к тому, что посредством... политических риторик, власти масс-медиа и телетехнологий, спонтанных и организованных проявлений общественного мнения спаивает политику с метафизикой, с капиталистическими спекуляциями, с извращениями религиозного и национального чувства. За пределами Европы, но также и в самой Европе. На всех ее границах. Я по необходимости проговариваю это слишком поспешно, но утверждаю твердо: на всех ее границах. Абсолютное сочувствие жертвам 11 сентября не мешает мне сказать: я не верю в чью-либо политическую невинность перед лицом этого преступления. И если мое сочувствие ко всем невинным жертвам беспредельно, то в силу того, что оно не ограничивается теми, кто погиб 11 сентября в Нью-Йорке. Таково мое истолкование того, что со вчерашнего дня, по выражению Белого Дома, именуется «беспредельным правосудием»: не снимать с себя вину за собственные ошибки [даже – *МР.*] в тот момент, когда за них платят ужасную, непропорционально высокую цену»(1).

Другими словами, Жак Деррида ясно дает понять, что теракты в Нью-Йорке небывало остро ставят вопрос о традиционной связи метафизики с политикой и требуют переосмысления роли Европы в этом процессе. Ни о какой невинности постиндустриального мира перед лицом преступления такого масштаба не может быть и речи: поэтому сочувствие жертвам включает в себя не только тех, кто погиб в Нью-Йорке, но и тех, кто стал жертвой «собственных ошибок» западного мира. При этом цена, заплаченная за «ошибки», признается «ужасной» и «непропорционально высокой». Возможно, между признанием действий За-

пада, связанных с глобализацией, всего лишь «ошибками», и оценкой заплаченной цены как «непропорционально высокой» есть связь, которая выявится по мере того, как определятся позиции других философов.

2. Жан Бодрийяр начинает свое эссе «Дух терроризма» с объявления конца «забастовки событий»: наконец-то, пишет он, после длительного перерыва произошло настоящее событие. США, оставшись единственной сверхдержавой, питали во всех «террористическое воображение», которое и нашло воплощение в разрушении башен-близнецов. Без нашего «глубокого сообщничества» это событие не приобрело бы того символического измерения, которое официальные интерпретации всячески стараются свести на нет. «В конечном счете, – звучит основной тезис Бодрийяра, – совершили это они, но хотели этого мы» (2). Без этого соучастия теракты свелись бы к совокупности случайностей, к действиям нескольких фанатиков-фундаменталистов, не влекущим за собой далеко идущих последствий. Под «мы» философ понимает отнюдь не только (а скорее всего и не столько) миллионы обездоленных глобализацией людей в странах Третьего мира, но и тех, кто, пользуясь всеми благами глобализации, не перестает испытывать все возрастающую аллергию на доминирование США и связанный с ним «окончательный порядок». Чем сильнее власть, тем непреодолимей желание ее разрушить, более того, сделать ее сообщницей собственного разрушения. «Нас уверяли: «Бог не может объявить войну самому себе». Нет, может. Запад, ставший Богом (обладающий божественным всесилием и абсолютной моральной легитимностью)... объявил войну самому себе»(3). Новый вид террора, подобно вирусу, пребывает везде, его нельзя локализовать и овнешнить в образе врага, как это пытается сделать официальная пропаганда. Последняя явно архаизует конфликт, в результате чего появляется иллюзия возможности силового решения и прямого противостояния Добра и Зла, сил свободы и исламского фундаментализма. На самом же деле речь идет о восстановлении сингулярно-

стей, т.е. групп, индивидов, культур, принесенных в жертву глобализации, в лоне всеобщей обмениваемости. Все подавленные сингулярности, а не только обездоленные активно задействованы в том, что Бодрийяр называет «террористическим переносом (трансфером) ситуации»: «Терроризм является действием, которое восстанавливает несводимость сингулярностей внутри системы всеобщей обмениваемости» (4).

Философ сравнивает произошедшее в Нью-Йоре и Вашингтоне с Четвертой мировой войной. Если Первая мировая война положила конец эре колониализма, Вторая разрушила фашизм, а Третья, принявшая форму холодной войны, привела к распаду коммунизма, то Четвертая мировая война впервые столкнула глобализованный мир с выделяемыми им же «антителами». Здесь мир сопротивляется собственной глобализации; здесь формируется террористический ответ на терроризм нового мирового порядка. Если за первыми тремя войнами стояли определенные идеологии (антиколониализм, антифашизм, антикоммунизм), то за четвертой ничего подобного не стоит. («Террор против террора, – пишет Бодрийяр, – за этим уже не стоит никакая идеология» (5)). «Антитела» вирусного типа также нелокализуемы, как и основные агенты нового мирового порядка; их нельзя идеологически овнешнить. Ислам – не более как грубое обозначение антагонизма, который разлит везде, пребывает «в каждом из нас». Так что если Добро хочет победить Зло, ему прежде всего следует перестать быть Добром, перестать исключать негативное, смерть, символическое начало. Но как раз это и невозможно. Вызов со стороны смерти и символического начала не может быть принят потому, что они «перечеркнуты в собственной культуре». В то же время ситуация отсутствия символического остается невыносимой для обеспеченных, живущих в невиданном ранее комфорте людей постиндустриального мира; отсюда (а не от внешнего врага) идет колоссальная уязвимость этого мира. «Им [террористам – *М.Р.*] удалось превратить свою смерть в абсолютное

оружие, направленное против системы, живущей за счет исключения смерти, чьим идеалом является нулевая степень смерти...» (6). В то же время она не может уклониться от брошенного ей символического вызова; пытаясь ответить на него, «она обрушивается под бременем собственной сверхэффективности» (7). Господствующая система может ликвидировать любое видимое противостояние, любой антагонизм, который поддается локализации. Но она бессильна против символической смерти нескольких людей, чье послание «система нулевой смерти»не способна даже расшифровать, не исказив его сути. Террористический вызов основывается на отвержении реальности, на почве которой претендуют оперировать силы мирового порядка, и на переходе в сферу Символического. Закодировав свою смерть, новый вид террора задействует ресурс, которым его противники не в силах воспользоваться. При этом террористы овладели всеми возможностями, предоставляемыми новым мировым порядком: информационными, финансовыми, техническими. Задействованной оказалась даже банальность американской обыденной жизни: проживая в дешевых мотелях, они были неотличимы от миллионов других людей, которых post factum также стало возможно заподозрить в терроризме. Соединение имманентности новому мировому порядку и жертвенности оказалось гремучей смесью, которая после стольких псевдособытий-однодневок вызвала, наконец, к жизни настоящее событие. Возник новый вид террора, терроризм богатых: «Террористы-самоубийцы воплощали терроризм бедных, здесь перед нами терроризм богатых. И это нас особенно пугает: они стали богатыми, не перестав желать нашей гибели» (8).

Следующая черта, которую выделяет Бодрийяр, – радикализация отношения образа и реальности. Если в результате терактов создалось впечатление, что реальность вышла за пределы фикции, то произошло это только потому, что она впитала в себя энергию фикции и сама стала фикцией. Насилия недостаточно для того, чтобы взвинтить,

поднять в цене акции реальности. «Реальность есть принцип, и как принцип она безвозвратно утрачена. Реальность неотделима от фикции, и вызываемое терактами очарование заключено прежде всего в образах... Это не просто ужасающе, это к тому же еще и реально... вначале образ, а уже потом, как дополнение к нему, судорога (frisson) реальности» (9). Впервые масс-медийная трансляция стала составной частью события террора, одним из его основных орудий. Рост числа запретов и война не являются адекватными ответами на возникшую угрозу: новую опасность нельзя отразить старыми средствами, выработанными для борьбы с опасностями другого типа. «Война как продолжение отсутствия политики другими средствами» – саркастически перефразируя знаменитый афоризм Клаузевица, заключает свои размышления Бодрийяр.

3. Интерью Поля Вирилио на тему 11 сентября называется «От террора к Апокалипсису». Мистический фундаментализм организаторов терактов соединился с овладением широкой палитрой технических навыков и задействованием СМИ. Тенденция к сближению терроризма со СМИ не нова. Экран – вот та территория, на которой будут в будущем разыгрываться все более ужасные и непредставимые события. Событие 11 сентября, если верить Вирилио, «не имеет ничего общего с традиционными, ограниченными террористическими актами»(10). Перед нами Большой Террор, форма «акцидентальной [т.е. несубстанциальной, основанной на случайности – *М.Р.*] войны», которая принципиально отличается от войны в ее традиционном понимании.

После краха сетевой экономики в 2000 году речь идет о крахе сетевой стратегии Пентагона, основанной на глобальном информационном доминировании ВВС США. Эта сетевая стратегия доведена до абсурда пассажирскими самолетами, причинившими ущерб в два раза больший, чем вся атака на Пирл Харбор. «Думаю, для развитых стран и для военно-промышленного комплекса это событие будет иметь далеко идущие последствия» (11). До этого суще-

ствовали два вида войны: война между государствами и гражданская война. Теперь возник третий вид войны, акцидентальная война, и она может перерасти в международную гражданскую войну. Мы оказались в состоянии акцидентальной войны на глобальном уровне, которую можно также назвать первой войной эпохи глобализации.

«То обстоятельство, что в их [т.е. организаторов терактов. – *МР.*] распоряжении имелись самоубийцы-камикадзе, придает им новое измерение, делающее конфликт сравнимым с ядерной войной. По моему мнению, эта стратегия открывает путь к мировой войне... исчезла символическая стена, защищавшая от войны с применением атомного, биологического, химического оружия.» (12).

Мы почувствовали на себе дыхание Апокалипсиса.

Фильмы о катастрофах стали небывало популярны после «черного сентября» 1972 года, времени начала палестинского террора. События 11 сентября сделали эти фильмы неактуальными: «Мы увидели фильм-катастрофу в формате 1:1, сценарий которого был написан самой действительностью»(13). Это событие похоже на иностранный язык, на котором надо еще научиться говорить. «Я могу лишь сказать, что войну надо реполитизировать в духе Клаузевица. Стоит дать зеленый свет террористической безмерности, и мы окажемся перед Апокалипсисом ядерной войны... Реполитизировать означает позаботиться о том, чтобы акцидентальная война вновь стала субстанциальной со всем тем, что к ней относится: партнером по переговорам... знанием его тактики. Такая война напоминает торговлю...в противном случае наступит эра военной анархии...» (14).

События 11 сентября, подводит итоги Поль Вирилио, означают поражение военно-промышленного комплекса, сделавшего ставку на машинно-сетевую стратегию отражения удара, которая оказалась бессильной даже среагировать на угрозу нового типа. Под сомнением оказалась эффективность инвестиций в военную технику и обслуживающую ее науку. Последствия этого события необоз-

римы. В частности, возникла опасность разрастания в демократических обществах аппарата полицейского контроля, «сверхнаблюдения» с помощью камер слежения, детекторов, радаров и т.д.

4. В беседе с немецкими журналистами, опубликованной в газете «Sueddeutsche Zeitung», известный американский философ Ричард Рорти также высказался на тему событий 11 сентября 2001 года. На вопрос о том, не лучше ли было бы вместо войны в Афганистане вести диалог культур, он ответил так: «я не ожидаю ничего от подобного диалога. За последние 200 лет со времени Французской революции в Европе и Америке развилась секулярная, гуманистическая культура, устранившая многие виды социального неравенства. Остается еще многое сделать, но в главном Запад стоит на правильном пути. Я не думаю, что он должен чему-либо учиться у других культур. Нашей целью, напротив, должно было бы стать распространение западных ценностей на другие планеты» (15). Расползание по всему миру кока-колы и макдональдсов – небольшая плата за экспорт идей Просвещения. Кроме глобального рынка нет иной программы мира и справедливости.

Но, возражает Рорти его собеседник, уже по экологическим причинам распространение западных стандартов жизни на все человечество невозможно. «Возможно, – соглашается философ, – наших ресурсов будет действительно недостаточно для создания средних слоев в глобальном масштабе. Если было бы реально убедить американских и европейских избирателей снизить свой жизненный уровень, я бы это приветствовал. К сожалению, такого рода предложения не особенно популярны; так что скорее всего окружающую среду спасти не удастся» (16).

В прошлом, возражают американскому философу его оппоненты, попытки навязывать западные ценности военным путем только плодили анархию и создавали почву для новых видов террора. Но мир, отвечает им Рорти, не может обойтись без полицейских, и было бы хорошо, если бы Европа, а не Америка, в большей мере брала эти функции на себя.

Когда Мартин Лютер Кинг только начинал бороться на равные права темнокожего меньшинства, его противники, консерваторы, возражали, что нужно отнестись с пониманием к особой культуре Южных штатов, которую северные американцы просто неспособны понять. В данном случае слово «культура» было лишь алиби, прикрытием для вопиющих несправедливостей, которые белые учиняли по отношению к своим темнокожим согражданам. Когда сегодня выдвигается требование терпимости по отношению к другим культурам, у меня закрадывается подозрение, что вновь речь идет о том, чтобы согласиться с господством угнетателей над угнетенными. Если это так, то продвижение западных ценностей – даже военными средствами – может оказаться единственной надеждой угнетенных.

5. Славой Жижек рассматривает события 11 сентября в эссе под названием «Добро пожаловать в пустыню реального». Показ крушения башен ВТЦ напомнил ему многие из известных голливудских фильмов о катастрофах от «Дня независимости» до «Армагеддона». Реальность предстает в них как наиболее убедительное из собственных подобий. Но даже в «момент истины» отделение «нас» от «них», Первого мира от Третьего, не переставало оставаться в силе; мы почти не увидели крови, – только огромное облако пыли, накрывающее людей. Между тем показ конфликтов в Третьем мире не обходится без крови и обезображенных тел. Не только Голливуд создает подобие настоящей жизни, но сама реальная жизнь все больше приобретает черты инсценировки. 11 сентября нас, испорченных виртуальностью, пригласили в пустыню реального, но «кадры, показывающие крушение башен, лишь напомнили нам захватывающие дух сцены в блокбастерах, посвященных катастрофам» (17). Надо перевернуть обычное прочтение случившегося: не взрывы были вторжением реальности, сотрясшей наши иллюзорные представления о собственной защищенности. Совсем наоборот: «это до 11 сентября мы жили в нашей реальности, воспринимая происходящее в Третьем мире как нечто, не являющееся частью

нашей социальной реальности, как существующее для нас лишь в качестве призрака на телеэкране. 11 сентября это *фантазматическое экранное видение вошло в нашу реальность*. Не реальность вошла в наш образ, а образ вошел в нашу реальность и сотряс ее» (18).

Неслучайно в результате запрету подверглись фильмы, в которых есть сцены, напоминающие то, что произошло 11 сентября; другими словами, произошла репрессия «фантазматической подосновы» этого события; это служит в глазах Жижека еще одним подтверждением того, что все разговоры о совершенной неожиданности и непредставимости происшедшего беспочвенны: «*Америка получила то, о чем грезила*»(19). Словенский философ и психоаналитик сравнивает визуальное впечатление от удара самолета, протаранившего вторую башню ВТЦ, с эпизодом из фильма Хичкока «Птицы», где чайка впервые нападает на героиню, оставляя на ее лбу небольшое кровавое пятно. Шокирующее воздействие этих изображений непостижимо без учета границы, отделяющей дигитализованный западный мир от Третьего мира, превращенного в «пустыню реального»: «Ощущение того, что мы живем в изолированном, искусственном мире вызывает к жизни представление, что некий зловещий агент все время угрожает нам тотальным разрушением извне»(20). Шок связан не с вторжением внешнего, а с тем, что его не существует, что граница, отделяющая «нас» от «них», является фикцией (исчезновение которой воспринимается, правда, исключительно болезненно).

Жижек призывает извлечь из случившегося «гегелевский урок»: «в чисто Внешнем (Outside) нам следует опознать свободную от примесей версию нашей собственной сущности»(21). Просто до поры до времени мы умудрялись экспортировать эту сущность в «варварское» внешнее, а теперь получили ее оттуда обратно как часть нас самих. Каждый день от спида в Африке умирает больше людей, чем число жертв атаки на Нью-Йорк. Просто происходящее ежедневно от Сараево до Грозного, от Руанды до

Конго на какой-то момент стало частью американской жизни и потрясло его основания. В результате стали выдвигаться требования дополнительного ограничения свободы ради безопасности. Испуг связан еще и с тем, что террористам впервые удалось доказать: их вызов столь же детерриториализован и имманентен постиндустриальному миру, как и международные корпорации, более того, он является их «непристойным двойником». Даже преследуя партикулярные цели, терроризм отныне функционирует так же глобально, как и корпорации.

Все черты, приписываемые Другому, уже имеются в самих США: около двух миллионов правых фундаменталистов; проповедники вроде Пэта Робертсона, которые объясняют взрывы «грехами» самих американцев; патриотизм, также во многом дублирующий образ мыслей предполагаемого врага (и поэтому невозможный без его зеркального образа).

Жижек предлагает выйти за пределы навязываемой дилеммы: или однозначное осуждение терактов, сопровождаемое утверждением американской «невинности», или анализ причин произошедшего, приводящий к осуждению жертв, которые якобы «это заслужили»: «Мы сталкиваемся здесь с пределом моральной аргументации. С нравственной точки зрения жертвы ни в чем не повинны, случившееся является ужасающим преступлением. Однако, *сама эта невинность не невинна*... дело скорее в том, обе стороны [т.е. террористы и официальная Америка – *МР*.] не противостоят друг другу; они принадлежат к одному и тому же полю. Короче, согласно принимаемой позиции, бороться с терроризмом необходимо, *но* нужно дать ему более широкое определение, которое включит в себя некоторые действия Америки и западных держав... По отношению к «нам» и Буш, и бен Ладен являются «ими»»(22). Тогда станет ясно, что американские «каникулы от истории» были фикцией, что «невинность» покупалась ценой экспорта катастроф вовне. Презумпция того, что глобализованный мир содержит в себе нечто внешнее, 11 сентяб-

ря оказалась совершенно несостоятельной. «Зло гнездится в самом невинном взгляде, видящем Зло вокруг себя...» (23). Единственной формой «бесконечного правосудия», повторяет Жижек вслед за Жаком Деррида, было бы включение *себя* в общую картину вины, признание подозрительности любой формы невинности, основанной на вменении вины кому-то другому.

В конце эссе Жижек возвращается к теме, хорошо прописанной Бодрийяром: теме глубокого бессознательного соучастия, без которого теракты не стали бы мировым событием. Он предлагает тематизировать это сообщничество. «Да, эффектные взрывы башен ВТЦ были не просто символическими актами (в том смысле, что их целью было «доставить сообщение»); они были прежде всего взрывами смертельного *наслаждения* Большого Другого. Да, окончательной целью этих атак было... введение измерения абсолютной негативности в нашу повседневную жизнь, жизнь ницшевских «последних людей»... надо тематизировать нашу собственную вовлеченность в них»(24). Отказываясь от «патриотического» нарратива атакованной невинности, мы должны не забыть отказаться и от «левого» нарратива, локализующего вину исключительно на западной территории и прибегающего для этого к «непристойной математике вины». Нам навязывают ложный выбор, который надлежит безусловно отвергнуть.

6. Сюзан Бак-Морс назвала текст, посвященный событиям 11 сентября, «Глобальная публичная сфера». Эти события , по ее мнению, опередили интеллектуалов: «11 сентября исчезла не только видимая неприступность территории США, но и безусловность всего западного доминирования... Началась новая глобальная война за гегемонию»(25). В конечном счете определять властные отношения в мире будет «глобальная публичная сфера», которая только зарождается и для которой существующие экономические и политические нарративы (в том числе и критические) скорее всего окажутся неадекватными. С одной стороны, нет ничего внешнего глобальной публич-

ной сфере, но с другой, внутри составляющих ее элементов нет связности; это – разрозненные фрагменты единого мира, еще не осознавшего своего единства. В результате американских ударов по Ираку и эмбарго погибло 5 процентов населения этой страны. «Но код самообъяснения американцев с его главным означающим невинности блокировал понимание этого»(26).

События 11 сентября хранят молчание; остались только изображения и чувство уязвимости. В этом климате множится число вопросов. Если это была атака на капитализм, то почему большинство пострадавших от нее – мелкие клерки, секретари, охранники и пожарные? Если это было нападением на Америку, почему среди жертв столько не-американцев? Башни ВТЦ были не только символами глобального капитализма, но также человеческой, материальной реальностью. Поэтому интерпретировать их чисто символически значит прибегать к редукционистской процедуре, практиковать то, что Бак-Морс называет «визуальным фундаментализмом».

Мир вышел из этих событий травмированным, что выразилось, в частности, в колоссальном упрощении случившегося, в желании видеть его в черно-белом свете. Не так давно Америку потряс теракт в Оклахоме, устроенный американцем, ветераном войны в Заливе Тимоти Мак-вэйем. Но после 11 сентября сближать эти события опасно. «Мир не хочет сложности, которой требует глобальная публичная сфера» (27). Из всех образов остался только американский флаг, под которым стоит надпись: «Nation under attack». Голоса миллионов протестующих против «крестового похода» и упрощенной риторики Добра и Зла остались неуслышанными. Интерес нации стал *в тайне* определяться ее лидерами, чья добрая воля объявляется неподверженной сомнению. Произошло массивное «отпущение грехов» режимам, основанным на использовании государственного террора, как если бы этот вид терроризма потерял всякую актуальность. За мусульманами категорически «отрицается право бросать коллективный вызов

террористическим действиям государств (Израиля против палестинцев и США против иракских граждан)» (28).

Чтобы поставить правильный диагноз тому, что произошло, мы должны приучить себя пользоваться «двойной оптикой». С одной стороны, Америка – либеральное, демократическое государство, основанное на принципах свободы слова, собраний, вероисповедания и равенстве граждан перед законом. Эти ценности не являются исключительным достоянием Соединенных Штатов Америки; борьба за них ведется во всей глобальной публичной сфере. С другой стороны, «существуют еще одни США, над которыми у меня нет никакого контроля, так как они по определению не являются ни демократией, ни республикой. Я имею в виду государство национальной безопасности... возникающее после объявления «чрезвычайного положения», которое порождает дикую зону власти... в интересах борьбы с врагом... Парадокс состоит в том, что это недемократическое государство предъявляет абсолютные права на граждан свободной и демократической страны» (29). Согласно логике государства национальной безопасности, существующего с 1947 года, национальные интересы США отождествлялись с интересами «свободного мира»; «свободолюбивые режимы» были по определению проамериканскими; борцами за свободу считались любые, сколь угодно недемократические местные группы, которые при поддержке США противостояли левым (в основном просоветским) режимам во всем мире. Именно это государство выпестовало бен Ладена, Садама Хуссейна и талибан, «которые хорошо усвоили уроки, полученные в дикой зоне власти» (30). Без локализуемого в пространстве врага такое государство существовать не может; оно нуждается также в тайне, цензуре и монополии на информацию. «Все эти практики, – заключает С. Бак-Морс, – несомненно тоталитарны» (31).

Права человека, свобода и справедливость не могут и не должны быть достоянием одной нации или цивилизации, они – достояние всех, неотъемлимая принадлежность

глобальной публичной сферы. Между тем государство национальной безопасности основывается на двойных стандартах: права человека защищаются в Китае, но не в Саудовской Аравии; свобода торговли не распространяется на американских фермеров; демократия не должна привести к власти исламистов и т.д. «Субъектом глобальной публичной сферы является человечество, а не США. ...Ни одна нация... не имеет права вести войну от имени всего человечества» (32). Неизбежно стремление государства национальной безопасности «опространствить» конфликт, порожденный глобальным противостоянием, локализовать, овнешнить и персонализовать врага. Но это возможно только в том случае, если оно будет контролировать СМИ, которые, как показали события 11 сентября, не просто сообщают о случившемся, а являются одним из основных средств ведения войны. Но любое ограничение этих свобод сразу же отразится на мобильности капитала и притоке инвестиций. В таком случае глобальный капитализм начнет освобождаться от защитной оболочки американского доминирования, и глобализация перестанет быть синонимом американизации.

В эпоху холодной войны США защищали интересы транснационального бизнеса под лозунгом защиты свободного мира от коммунизма, своего антагониста и двойника. «В новой глобальной ситуации эта стратегия лишилась смысла: бен Ладен столь же вовлечен в глобальный капитализм, как и Буш» (33).

7. Борис Гройс начинает свой анализ событий 11 сентября с противопоставления фигур преступника и заговорщика. Раньше, когда пространства репрезентации (дворцы, музеи, тюрьмы) были четко отграничены от иных пространств, фигура преступника как нарушителя границ, своеобразного жокера, была актуальной. «На смену диалектике эксплицитной власти и преступления пришло подозрение в заговоре. А это значит, что за поверхностью знаков об упорядочивающей силе можно только догадываться»(34). Власть стала оперировать в модусе заговора.

«Его спектр простирается от террористических практик и [противодействия –*М.Р.*] им на уровне спецслужб до стратегий современного искусства. Подобно тому как многие нынешние художники заботятся о том, чтобы быть некатегоризуемыми, некаталогизируемыми, непостижимыми, а музеи... становятся местами временных выставок, стирающих границы между искусством и жизнью, непризнание современных террористических групп является типичной чертой общей заговорщицкой ситуации... Поскольку же в содеянном не признаются, знаком деяния становится весь мир» (35).

Постоянно растет интерес к герою криминального жанра, частному детективу. Процедура вменения вины профессионализовалась именно потому, что все стали похожи друг на друга. Место Великого Преступника занял Великий Заговорщик. «Мы сами не знаем, с какого рода знаками мы имеем дело. Даже собственное поведение часто нельзя правильно объяснить»(36).

Доказательством этих тезисов представляются Гройсу события 11 сентября. Холодную войну сменил предполагаемый мировой заговор. В противном случае то, «что столь сингулярное событие приобрело такую значимость, [было бы – *М.Р.*] совершенно иррациональным» (37).

Обычно называемые причины террора (нищета в странах Третьего мира, эксплуатация природных ресурсов, фундаментализм) ничего не объясняют; точнее, терроризм выходит далеко за пределы этих причин. Подлинные причины случившегося надо искать в структуре западных обществ, в имеющей давнюю традицию истории тайных обществ и государственного террора. Надлежит вписать «аль-каиду» в эту историю, а не пытаться овнешнить ее в образе врага. «Мы имеем здесь дело с представителями средних классов... выходцами из обеспеченных, образованных семей. Исламские одежды, на мой взгляд, не более как маскарад. Такого рода «ориентализация» осуществляется вполне намеренно. Думаю, религия не играет тут вообще никакой роли. Важнее то, насколько точно эти те-

ракты цитируют сцены из фильмов вроде «Дня независимости» и «Армагеддона» и как умело в качестве медиума использовано видео. Перед нами стопроцентно модерное движение» (38).

Гройс разделяет мнение Бодрийяра, Вирилио, Бак-Морс и других авторов, что, наиболее вероятно, принципиально новая волна террора, с которой Америка столкнулась 11 сентября, вызовет к жизни ряд запретов, непредставимых ранее в демократических обществах. «...любое частное мнение может быть истолковано как зашифрованное сообщение и тем самым перестать быть частным... По этой причине в США предпринимаются попытки запретить трансляцию заявлений террористов. Ситуация парадоксальна: в качестве политических заявлений их следует разрешить, но поскольку они могут содержать зашифрованные инструкции, их надо запретить. В конечном счете новая ситуация приводит к полной неразличимости и неопределенности в отношении всех прав, на которых основывается наша суверенность»(39). Благодаря четкости и отграниченности пространств репрезентации власти мы долгое время жили в условиях относительной безопасности. Теперь этому положен конец. «Как же мы будем жить? Полагаю, в состоянии перманентной неуверенности. Так, как в России живут уже сейчас: если хотят себя защитить, обращаются к мафии или же в частные агенства» (40). Мы возвращаемся во времена «по-современному вооруженного феодализма». Интеллектуалы будущего снова, подобно Монтеню, Декарту и Клейсту, будут офицерами, записывающими свои мысли в промежутке между стычками.

II

Что думают о терактах 11 сентября семь известных современных философов теперь, надеюсь, более или менее ясно. Отобраны эти имена также неслучайно: мне довелось беседовать с ними о философии на протяжении по-

следних десяти лет, и меня, конечно же, живо интересовали их интеллектуальные реакции на события, которые, если верить мнению миллионов людей, «изменили все», «жить после них так, как мы жили до них стало невозможным» и т.д. Что означают патетические фразы такого рода? Может ли травма так быстро стать достоянием мысли? Были ли придуманы новые ходы, создающие горизонт постижимости событий, мировое значение которых (случай крайне редкий) не оспаривает почти никто?

Итак, перехожу к аналитической части повествования.

Все философы, за исключением, пожалуй, Ричарда Рорти, оказались едины в том, что террор не только не является внешним стремительно глобализующемуся миру, но составляет его интегральную часть, является его продуктом. Исполнители терактов не просто овладели всем набором современных технических навыков, но и запрограммировали масс-медийное воздействие своего жеста. Информационное оружие западного мира впервые сработало на них. Операция по овнешнению произошедшего была предпринята для того, чтобы стереть его специфику; молчаливое послание терактов состояло как раз в том, что ничего внешнего глобальному порядку больше нет; вызов ему так же не поддается локализации, как и сам этот порядок. Свобода, не совпадающая с «глобальной публичной сферой», нуждается для своего существования в обширных (и все разрастающихся) анклавах несвободы. Будучи по сути террористической системой, новый мировой порядок долгое время удачно осуществлял экспорт насилия вовне – 11 сентября оно бумерангом вернулось в его лоно и разрушило его важнейшие символы. То, что господствующей системой определяется как террор и с необходимостью овнешняется в образе врага, представляет собой ее же собственную сущность (особенно резко на этом настаивают Бодрийяр, Вирилио, Жижек, Бак-Морс и Гройс). Отказываясь опознать ее в качестве таковой, доминирующая система не в состоянии поставить правильный диагноз и разработать более нюансированную программу ответных

мер. Лозунг «Война против террора» содержит в себе скрытую тавтологию, которая расшифровывается так: «Террор против террора», – и именно этот порочный круг делает адекватное понимание случившегося невозможным.

Как реакция на новый негосударственный, по детерриториализованности сравнимый с международными корпорациями вид террора (Жижек прямо называет его «непристойным двойником корпораций») стало происходить массивное «отмывание» более традиционного, связанного с институтами государства террора (включая сюда и террор спецслужб, насчитывающий достаточно длительную и практически непрерывную историю). После 11 сентября террор стал определяться слишком узко (как проявление агрессии фанатиков-фундаменталистов против «свободного мира») и персонифицироваться в фигуре архитеррориста, устранением которой по нему, якобы, наносится решающий удар. Событие по-видимости ликвидируется в фигуре предполагаемого автора и виновника. При этом основные механизмы этого события признаются большинством разобранных авторов (за исключением Рорти, к которому мы еще вернемся) аперсональными следствиями из не менее аперсонального контекста, создаваемого глобализацией. Попытка их ликвидации в фигуре виновника принадлежит порядку Воображаемого, тогда как в порядке Символического существует только фикция вины. 11 сентября не Зло бросает вызов Добру, а глобальный порядок переживает имплозию своих символов, впервые открывая для себя логику им же созданной ситуации. Террор брутально восстанавливает Символическое в его правах в пику существующей системе всеобщей обмениваемости (Бодрийяр также называет ее «системой нулевой смерти», Жижек – «жизнью ницшевских Последних Людей»; Гройс сравнивает действия террористов с аперсональными стратегиями современного искусства).

Ставя проблему «собственной вины», Жак Деррида еще говорит об «ошибках» западного мира, за которые ему приходится платить «ужасную, непомерно высокую цену».

Жижек с энтузиазмом принимает его определение «бесконечного правосудия» как с необходимостью включающего в себя прежде всего самих западных людей и призывает извлечь из этой ситуации «гегелевский урок»: то, что экстериоризуется как наиболее чуждое, внешнее, агрессивно атакующее нас извне есть интимнейшая часть нас самих. Основным резервуаром различия является не работа дифференций, приводимая в движение деконструктивизмом, а само тождество. Бодрийяр заменяет «ошибки» в понимании Деррида систематическим террором, воплощенным в самом мировом порядке (прежде всего в единственной пережившей холодную войну сверхдержаве.) Отсюда его шокирующая фраза: «Да, они это сделали, но мы этого хотели», – и убежденность в том, что расплата за непомерное не может не быть непомерной, так как вторая непомерность является эхом первой. Дигитализованный, деттерриториализованный мир, гласит еще один тезис Бодрийяра, невыносим не только для его жертв в странах Третьего мира, но прежде всего для тех, кто в полной мере пользуется его благами: каждый новый виток глобализации усиливает их символическую нищету. Бесчеловечны, другими словами, не эксцессы всеобщей обмениваемости, а она сама. Не только уровень жизни, благосостояние, но и сама система всеобщей обмениваемости не поддается – и еще долго не будет поддаваться – экспорту за пределы западного мира. Террористам 11 сентября удалось убедительно инсценировать непредставимость собственной смерти в противоположность императиву жизни любой ценой, имеющему продолжение в образе чисто технологической, «кнопочной» войны.

Во всех этих моментах между деконструкцией и различными (а не только бодрийяровским) видами симуляционизма сохраняются существенные различия, не исключающие, впрочем, определенного сходства основных посылок.

Реальный способ противостояния террору мог бы заключаться не просто в перечислении несправедливостей,

на которых основывается консолидировавшийся после распада СССР мировой порядок (уже этот список был бы поистине впечатляющим), но в раскрытии колоссального потенциала авторепрессии, на котором основывается свобода. Проблематизовать новый вид террора можно лишь поставив под вопрос свободную выбранность этой свободы.

Фундаментальной и недеконструируемой для философии Ричарда Рорти является оппозиция приватное/публичное. Особенно резкая реакция Рорти на случившееся 11 сентября объясняется тем, кто террористы покусились на чистоту этой оппозиции. Если бы он на манер Жака Деррида признавал ее достоянием истории европейской метафизики, т.е. чем-то достаточно условным, хотя и древним, он не стал бы настаивать на «вестернизации планет» в ответ на эти взрывы. Если бы он не считал «неприличными» общества, где эта демаркационная линия между частным и общественным проведена недостаточно четко, он едва ли стал бы утверждать, что Западу, и в частности США, совершенно нечему учиться у других народов. В оппозиции приватное/публичное философия без оснований, на создание которой претендует американский прагматист, имеет свое не подлежащее обсуждению, но постоянно воспроизводимое основание. Поэтому американский патриотизм Рорти особенно остро дает о себе знать как раз в тот момент, когда потребность помыслить основание либерализма становится настоятельной как никогда. Он признает, что Запад не может наделить Третий мир своими благами (в том числе и благом либерализма, основывающемся на недеконструируемой оппозиции приватное/публичное), более того, сами эти блага зависят от потребляемых им сырьевых ресурсов развивающихся стран. Но в то же время он объявляет разрешение этого противоречия внутренним делом западных стран (политики должны переубедить своих избирателей, но едва ли им это удастся; поэтому экология обречена), тем самым зеркально воспроизводя основной аргумент самих террористов (когда те еще «унижались» до того, чтобы аргументировать

свои действия): «Если вы считаете наши ресурсы своим внутренним делом, то нашим внутренним делом становятся завоеванные вами свободы. Прибегая к террору, мы лишь экспроприируем экспроприаторов, осуществляем террор против террора, т.е. воспроизводим ту же тавтологию, что и вы».

Здесь я бы согласился с мыслью Сюзан Бак-Морс: субъектом глобальной публичной сферы является все человечество, а не отдельная нация или цивилизация. Эксплуатируя ее в своих частных интересах – пусть даже, как это делает Рорти, со ссылкой на идеи Просвещения или на необходимость устранения некоторых видов неравенства в отдельных странах – мы лишаем себя права на *искреннее* осуждение аналогичных действий тех, кто переворачивает созданную нами же ситуацию.

Совершенно другой подход демонстрирует теоретик современного искусства и масс-медиа Борис Гройс. В терактах 11 сентября он усматривает еще одно вторжение профанной сферы в то, что он называет «валоризованной культурой». К счастью, в нынешнем мире осталась разве что иллюзия профанности. Теракты разлагаются на набор цитат из известных голливудских фильмов-катастроф, лишенных оригинальности, на которую их организаторы явно претендовали. В своем стремлении затмить изделия фабрики грез они потерпели неудачу. Сами террористы – такие же представители средних классов, как и те, кто и раньше был задействован в других видах террора (от русских народников до группы «Красных бригад»). Их «фундаментализм» формируется на западном интеллектуальном рынке как образ контролируемого Другого, который при случае можно овнешнить и персонализовать. Чрезмерная разрушительность терактов также свидетельствует, по его мнению, в пользу их эстетического несовершества. Фундаментальной и недеконструируемой оппозицией является для Гройса противопоставление профанной сферы валоризованной культуре. На ней зиждется та форма возвышенного, которую он проповедует.

Гройс вполне последователен, объявляя «фундаментализм» террористов продуктом рыночного «ориентализма» (здесь имеется в виду понятие, введенное Э. Саидом), «маскарадом», к которому религия не имеет никакого отношения. Обратной стороной невозможности преступления в мире, имманентность которого все больше исключает трансгрессию, является безмерное разрастание различных форм заговора, нагнетание всеобщей подозрительности. Здесь спецслужбы, художники и террористы играют на одном поле. Только мания подозрительности, характерная для заговорческой эпохи, могла превратить такое «сингулярное» событие, как разрушение башен ВТЦ, в мировое. На самом деле мировым событием является маниакальность, с которой мы усматриваем заговор в чем-то столь же уникальном, как эти атаки. В этом пункте Гройс расходится со всеми остальными философами, усматривающими в терактах событие если не эпохальное, то, как минимум, крайне существенное для всего глобализованного человечества.

Зато предсказание Гройсом нарастания запретов и «состояния перманентной неуверенности» резонирует в тон тому, о чем пишут и остальные авторы (так, возвращение «феодализма» предсказывает и Поль Вирилио). Выход из кризиса на путях полицейского государства стал восприниматься как новая угроза.

Взрывы, полагает американский философ С. Бак-Морс, не только показали уязвимость граждан единственной супердержавы на их собственной территории, но и поставили под сомнение миф об американской «невинности». Именно в этот момент нам, американцам, стоит, пишет она, задуматься над тем, что во время войны в Заливе погибло 5 процентов иракского населения, что Израиль лишает палестинцев их гражданских прав и о многом другом, для вытеснения чего и было придумано слово «невинность». Вызов брошен глобальному капиталистическому доминированию, одним из символов которого были башни-близнезы ВТЦ. Риторика глобализации, как показали

взрывы, стала реальностью вовсе не в том смысле, в каком предсказывали ее проповедники: мир стал не более, а значительно менее предсказуемым. Обратная сторона традиционной реакции на нетрадиционный вызов терроризма – «амнистия» большого числа актов государственного терроризма во всем мире, в том числе и совершенных американскими спецслужбами. На какой-то момент мир стал подозрительно единым перед лицом угрозы, природу которой никто так и не смог определить.

Бак-Морс призывает видеть в одной Америке две. С одной стороны, демократическую республику, защищающую права граждан и их равенство перед законом. С другой стороны, «государство национальной безопасности», создающее «дикую зону власти», работающее в режиме чрезвычайного положения, полностью зависимое в своем существовании от образа внешнего врага. Именно оно породило бен Ладена и движение талибан, которых теперь стремится сокрушить. Практики этого государства тоталитарны; в своих действиях оно руководствуется двойными стандартами. Защищать первую Америку – значит выступать против второй.

Теракты также ясно показали, что СМИ не столько сообщают о конфликте, сколько являются детерриториализованным оружием, используемым сторонами конфликта. Стремление ограничить свободу СМИ и другие свободы несовместимо с маниакальной мобильностью современного капитала и потенциально содержит в себе риск оттока капитала с американской территории. Глобализация на новом витке, возможно, перестанет быть синонимом «американизации».

Впервые стало возможным сравнение терактов со стратегией современного искусства. При этом они не перестали быть чудовищными преступлениями; просто разрушение в их случае превращается в орудие молчаливого, анонимного и настолько сильного утверждения, что его принципиально нельзя расшифровать (оно поглощает любую интерпретацию). В деконструктивистском ключе

Жак Деррида подмечает, что и на этот раз избыток утверждения не выдержал собственных последствий; через него фактически осуществляется нечто другое, что нам еще предстоит понять, готовым опытом чего мы не обладаем. Бодрийяр же, напротив, видит особенность терактов 11 сентября в их принципиальной немыслимости: возродившееся через них сиволическое начало в системе всеобщей обмениваемости немыслимо, непредставимо, невыносимо. Жижек, формально солидаризуясь с Деррида, также выходит за пределы деконструктивизма, когда расшифровывает «бесконечную справедливость» как возвращение дигитализованного мира в пустыню реальности, которую он сам же создал. То, что, по Деррида, еще предстоит помыслить в отдаленном будущем, вводится Жижеком как то, что уже сейчас обладает расшифровываемым содержанием, фактичностью. Еще более наглядно – как достраивание «глобальной публичной сферы» – видится выход из кризиса Бак-Морс. Гройс же вообще не видит в случившемся ничего принципиально нового: теракты составляют часть логики заговора, которой снизу доверху пронизана современная культура.

Таким образом, только основателю деконструкции в новой травматической ситуации удается не поддаться соблазну сильного утверждения и поставить больше знаков вопроса, чем это делают все остальные философы вместе взятые. В позициях других философов содержатся элементы деструкции; причем, разрушенное бумерангом возвращается в виде все более и более сильных и неконтролируемых утверждений.

Жижек начинает свой текст о событиях 11 сентября с утверждения, что XX век был буквально одержим страстью к Реальному, неухватываемость которого провоцировала на все более насильственные действия. Он приводит в пример обвинения на показательных процессах сталинского времени, абсурдность которых парадоксальным образом поддерживала акции Реального («если бы за этим ничего не стояло, не стали бы так жестоко расправлять-

ся»). Если страсть к Реальному оборачивается чистой видимостью политического театра жестокости, то постмодернистская страсть к видимости, напротив того, завершается чем-то вроде возвращения реальности. Но сама эта реальность приобретает черты подделки под реальность; поэтому теракты – это прежде всего образы терактов. Нас, продолжает он, пригласили в «пустыню реального», но мы сумели увидеть в ней лишь клише из голливудских блокбастеров. Другими словами, не реальность вошла в наш образ, а образ вошел в нашу реальность и сотряс ее до основания. В результате, запрещая показ фильмов-катастроф, нас хотят лишить права на вопрос: где мы все это много раз уже видели? Почему реальность так похожа на собственный образ? Если мы все-таки попытаемся ответить на эти вопросы, то поймем, что непредставимое, внешнее, Третий мир – это мы сами. Словенский философ называет это «гегелевским уроком». Америка платит за то, что пыталась приватизировать то, что сама же лицемерно провозглашала всеобщим; треснул по сути искусственный экран, которым она отделила себя от остального мира. Сюзан Бак-Морс называет нечто подобное незаконным присвоением «глобальной публичной сферы» отдельной нацией.

Точка зрения Рорти только кажется совпадающей в официальной. На самом деле в ней есть подрывной потенциал; философ прямо проговаривает то, что власть подразумевает, но затушевывает на риторическом уровне. Рорти эксплицирует молчаливо признаваемые, но не вербализуемые допущения: нам, представителям свободного мира, нечему учиться у стран Третьего мира; наш уровень жизни зависит от их природных ресурсов, поэтому окружающая среда обречена; кто-то должен взять на себя роль мирового полицейского и т.д. В целом речь философа обладает преимуществом искренности. Она изменяет ему лишь один раз: когда Рорти сравнивает борьбу Мартина Лютера Кинга за права афро-американцев с защитой Западом «униженных и оскорбленных» в странах Третьего мира. Ведь Запад, если сохранить занимаемую Рорти позицию

«реакционной искренности», не только помогает странам Третьего мира в крайней нужде, но и является важнейшим источником этой нужды.

Если присутствие Третьего мира в аргументации Рорти более чем заметно, а Жижек и Бак-Морс неустанно напоминают: шок, испытанный Америкой, связан с тем, что гигантский фрагмент Третьего мира («пустыни реального», объекта эксплуатации) возник в самом сердца глобального капитализма, – то для Бодрийяра и Гройса противостояние Первого и Третьего мира не играет существенной роли. «Антитела» террора пронизывают собой все; сети заговора плетутся везде – нет никакого «привилегированного» противостояния, в зависимости от которого находилось бы все остальное. Позиция Деррида отмечена чертами воинствующей нейтральности, позиция Рорти является правой; позиция Жижека и Бак-Морс – левой; Бодрийяр и Гройс помещают себя за пределами политического, которое объявляется фикцией (неслучайно Бодрийяр заканчивает свое эссе словами: «Война как продолжение отсутствия политики другими средствами»; а Гройс усматривает в терактах всего лишь побочную ветвь современного искусства). Место политического занимает у них образ; в терминологии Бак-Морс, они являются «визуальными фундаменталистами».

Поль Вирилио видит в событиях 11 сентября прежде всего крах сетевой доктрины Пентагона и начало «акцидентальной войны», которая не будет иметь с войной в привычном смысле слова ничего общего. Человечество знало войны между государствами и гражданские войны, но с «акцидентальной войной» оно сталкивается впервые. Тут Вирилио делает необычный для него деконструктивистский ход, уподобляя новый вид войны «иностранному языку, на котором еще предстоит научиться говорить». К сожалению, он его, в отличие от Деррида, не развивает, оставляя в виде изолированной метафоры.

Особенно опасна в новой ситуации, если верить Вирилио, полная неопределенность (о ней пишут также Бод-

рийяр, Гройс и Жижек), возможно, открывающая путь к мировой войне. Единственной перспективной стратегией перед лицом «террористической безмерности» была бы, по мнению Вирилио, «реполитизация войны», т.е. возвращение ее в предыдущее состояние, когда существовали партнеры по переговорам, декларируемые военные доктрины и прочее. Трудно, однако, поверить в реализуемость этой утопии в свете диагноза, который ставит сам французский теоретик: поражение Пентагона и стоящего за ним военно-промышленного и научного комплекса; начало «акцидентальной войны» с непредсказуемыми последствиями; задействование террористами совершенно новых технологических ресурсов при сохранении установки на тотальную жертвенность и т.д.

В качестве реакции на совершенно новый вид террора, можно, опасается Вирилио, ожидать «возвращения полицейского государства» и роста «сверхнаблюдения» в городах будущего. В этом предсказании он, конечно, не одинок.

Хорошо укладывается в общую картину и замечание основателя «дромологии» (науки о скорости) о том, что террор всегда ориентировался на СМИ и что территорией, на которой будут разыгрываться все более «непредставимые» события являются экран телевизора и дисплей компьютера.

Чтобы можно было судить о том, насколько отчаянной считает Вирилио создавшуюся после 11 сентября ситуацию, приведу одну цитату: «...эта атака представляет для мира во всем мире такую же угрозу, какую покушение в Сараево представляло для мира в Европе».(41) Это сравнение звучит в унисон с мыслью Бодрийяра о том, что 11 сентября знаменует собой начало Четвертой мировой войны, первой войны эпохи глобализации, логика которой не будет похожа на логику всех предыдущих мировых войн, включая холодную.

Менее апокалиптически, хотя также достаточно пессимистично, звучат выводы Рорти, Жижека, Гройса и Бак-Морс. При всем разбросе мнений о терактах, доминирующим настроением после них является ожидание худшего

(роста числа запретов; неопределенности; кризиса демократических ценностей; снижения мобильности капитала, губительного для благосостояния Запада). И чем прочнее эти события укореняются в общей логике развития постиндустриальных обществ, тем более неутешительными видятся последствия из них. Даже если само событие «сингулярно» (Гройс), следствия, которые оно за собой влечет, тем не менее, необозримы (и уж, конечно, несравнимы с последствиями просмотра голливудских «ужастиков» и выставок даже самого продвинутого радикального искусства). А это наводит на мысль, что проводящие такие параллели философы еще скрывают размах случившегося от самих себя, и судить о нем пока можно лишь по предсказываемым последствиям, не согласующимся с оценкой самих терактов (как если бы отваживающиеся на них интеллектуалы «эстетизовали» сами события, но забыли проделать то же самое с их последствиями).

Москва, 1-11 февраля 2002г.

Примечания

1. Jacques Derrida. La langue de l'etranger. – Le Monde diplomatique, janvier 2002, p. 27.
2. Jean Baudrillard. L'esprit du terrorisme. – Le Monde, Novembre 2, 2001 (цитируется по немецкому переводу в журнале Lettre International, Heft 55, Winter 2001, S.11-17), s. 11.
3. Ibid.
4. Ibid.
5. Ibid.
6. Ibid., s. 12.
7. Ibid.
8. Ibid, s. 13..
9. Ibid., s. 14.
10. Paul Virilio. Vom Terror zur Apocalypse? – Lettre International, Heft 54, Herbst 2001, s. 5.
11. Ibid.

12. Ibid.

13. Ibid., s. 6.

14. Ibid.

15. Interview: Richard Rorty. Den Planeten verwestlichen! – Sьddeutsche Zeitung, November 20, 2001.

16. Ibid.

17. Slavoj Zizek. Wellcome to the Desert of the Real!. – (цитируется по машинописи английского оригинала; текст опубликован на немецком языке в «Die Zeit»), p. 6.

18. Ibid.

19. Ibid.

20. Ibid., p. 7.

21. Ibid.,

22. Ibid., p. 17.

23. Ibid.

24. Ibid., p. 22.

25. Susan Buck-Morss. A Global Public Sphere? – (цитируется по неопубликованной рукописи, любезно предоставленной автором), p. 3.

26. Ibid., p. 6.

27. Ibid., p. 9.

28. Ibid., p. 11.

29. Ibid., p. 13.

30. Ibid., p. 15.

31. Ibid.

32. Ibid., p. 18.

33. Ibid., p. 23.

34. Boirs Groys. Interview:Spürhunde im Keller. – «Tageszeitung», November 17, 2001, s. 14.

35. Ibid.

36. Ibid.

37. Ibid.

38. Ibid.

39. Ibid.

40. Ibid.

41. Ibid.

42. Paul Virilio. Vom Terror zur Apocalypse?.., s. 5.

В 2001 -2002 гг. в издательстве «**Логос**» вышли в свет:

Чарльз Сандерс Пирс. *Избранные философские произведения.* Перевод с английского – К. Голубович, Т. Дмитриева, К. Чухрукидзе. (Серия «Феноменология. Герменевтика. Философия языка».) 26 п. л.

Джон Дьюи. *Реконструкция в философии.* Перевод с англ. (Серия «Сигма»). 10 п.л.

Жак Лакан. *Телевидение.* Перевод с франц. А. Черноглазов. 10 п. л.

Люсьен Гольдман. *Сокровенный бог.* Перевод с французского – В. Большаков. (Серия «Сигма»). 30 п. л.

Льюис Мамфорд. *Миф машины.* Перевод с английского – Т. Азаркович. (Серия «Сигма»). 27 п. л.

Теодор В. Адорно. *Философия новой музыки.* Перевод с немецкого – Б. Скуратов. (Серия «Сигма»). 20 п. л.

Философский журнал *«Логос»* № **3'2000** (Лосевские чтения, Образ мира – структура и целое); **№ 4'2001** (Совре-менная аналитическая философия).

Тетради по аналитической антропологии №1. *«Авто-биография»* под ред. В.А. Подороги. (Серия "Ecce homo"). 27 п. л.

Кети Чухров. *Коллекция цезур.* Поэтические тексты. 5 п. л.

Карл-Отто Апель. *Трансформация философии.* Перевод с немецкого – В. Куренной, Б. Скуратов. (Серия «Сигма»). 27 л.

Ноам Хомский. *9-11.* Пер. англ. (Серия "vs"). 5 п. л.

Александр Койре. От замкнутого мира к бесконечной вселенной. Перевод с англ. (Серия «Сигма»). 18 л.

Михаил Рыклин. *Пространства ликования. Тоталитаризм и различие.* 15 п. л. Книга посвящена анализу тоталитарной эпохи в России и Германии. Большая часть текстов впервые публикуется на русском языке, появлявшаяся до этого в различных немецких изданиях. 17,5 п.л.

Ольга Седакова. *Путешествие волхвов.* 10 п. л.

Дмитрий Пригов. *Дитя и смерть.* 5 п. л.

Кристофер Лэш. *Восстание элит или предательство демократии.* Перевод с англ. (Серия "vs"). 15 л.

В 2002 гг. в издательстве «Логос» выходят в свет:

Валерий Подорога. *Мимесис. Т.1.* Книга посвящена антропологи-ческому анализу стратегий и форм чувственности в русской литературе XIX-XX вв. (Серия «Ecce homo».) 26 п. л.

Поль Вирилио. *Информационная бомба.* 10 п. л. Перевод с франц. (Серия *"vs".*)

Корнелиус Касториадис. *Воображаемые формы организации общества.* 30 п. л. Перевод с франц. (Серия *"vs"*).

Жак Лакан. *Семинары.* Книга V. Образования бессознательного. Перевод с франц. А. Черноглазов. 27 п. л.

Рене Том. *Стабильные структуры и морфогенез.* Перевод с франц. (Серия «Ecce homo»). 27 п. л.

Герберт Шпигельберг. *Феноменологическое движение.* Перевод с англ. 2тт. 60 п. л. Серия "PHS".

Ричард Сеннет. *Крах публичного человека.* Перевод с англ. (Серия «vs»). 25 п. л.

Джанни Ваттимо. *Прозрачное общество.* Перевод с итал. Д. Новиков. (Серия «vs»). 5 п. л.

Тайбор Фишер. *Философ с большой дороги.* Перевод с англ. А. Нес-теров. 12 п. л. Совместно с издательством "АСТ".

Эрнст Нольте. *Европейская гражданская война 1917-1945. Национализм и большевизм.* Перевод с нем. 40 п. л.

Этьен Балибар, Иммануэль Валлерстайн. *Расы, нации, классы.* Перевод с франц. 20 п. л.

Борис Кагарлицкий. *Глобализация и левые.* (Серия "vs"). Объем – 11 п. л.

Книги, вышедшие с 1991 года в издательствах «Гнозис», «РФО», «Логос», а также все номера философского журнала «Логос» см. на сайте:
www.anthropology.ru
Новости философского сообщества, обзоры, рецензии сотрудников Института философии РАН на отечественные и переводные работы по философии, социологии, политологии и совр. искусству можно найти по адресу
www.gnosis.ru

научное издание

Михаил Рыклин
Деконструкция и деструкция.
Беседы с философами

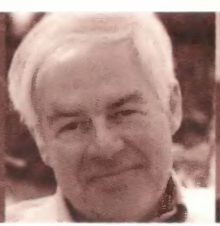
Редактор –
А. Альчук
Корректор –
М. Тихомирова
Оригинал-макет –
А. Лапкина
Художественное оформление –
А. Эльконин

ООО «Издательство "Логос"»
ЛР № 065364 от 20.08.1997
Москва, Зубовский бульвар, 17
Тел: 246-14-30

Подписано в печать 15.04.2002. Формат 60x90/16. 17 п.л.
Бумага офсетная №1, Гарнитура GaramondCTT,
Печать офсетная. Тираж 1500 экз.
Заказ 241
Отпечатано с оригинал-макета
в Академической типографии «Наука» РАН,
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Читая работы современных философов, мы внутренне задаем им вопросы, связанные с местом, из которого их читаем; его история маркирует слепые пятна, зоны непонимания, поворачивающие эти тексты к нам неожиданными сторонами.
Задача книги "Деконструкция и деструкция" в том, чтобы перевести эту настойчивую речь в план внешнего; задать молчаливые, но упорные в своем присутствии вопросы некоторым из авторов и, если не упразднить существующее зияние, то по крайней мере указать на то, что оно существует и должно стать предметом мышления.


P.Virilio


R. Rorty


S. Zizek


S. Buck-Morss


Б. Гройс