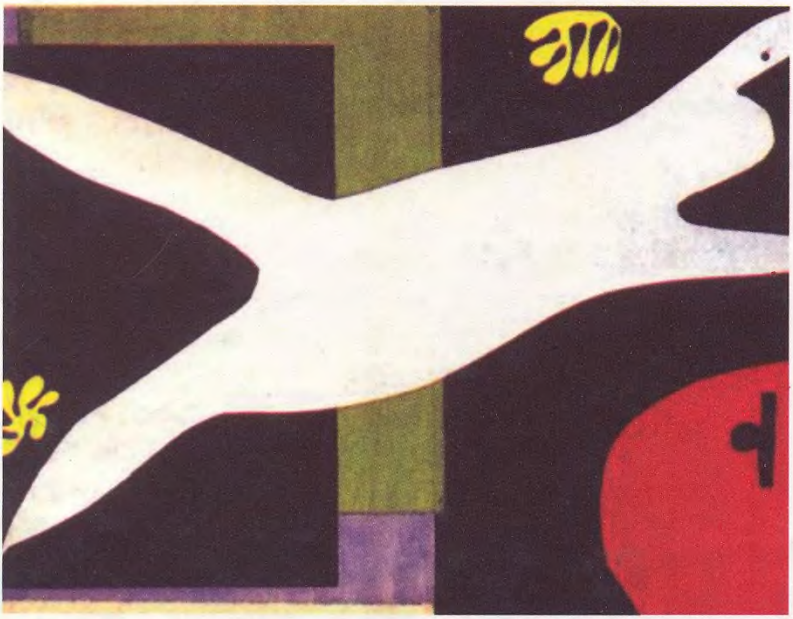
— *тема* —

ВИНСЕНТ ДЕКОМБ

СОВРЕМЕННАЯ ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ



ВЕСЬ МИР

VINCENT DESCOMBES

LE MÊME ET L'AUTRE. QUARANTE-CINQ ANS DE PHILOSOPHIE FRANÇAISE (1933-1978)

PHILOSOPHIE PAR GROS TEMPS

— тема —

ВИНСЕНТ ДЕКОМБ

СОВРЕМЕННАЯ ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ВЕСЬ МИР

МОСКВА
2000

УДК 1/14
ББК 87.3
Дек 28

Ouvrage réalisé dans le cadre du programme d'aide à la publication *Pouchkine* avec le soutien du Ministère des Affaires Etrangères français et de l'Ambassade de France en Russie.

Издание осуществлено в рамках программы «Пушкин» при поддержке Министерства Иностранных Дел Франции и Посольства Франции в России.

Данное издание выпущено в рамках программы Центрально-Европейского Университета «Translation Project» при поддержке Центра по развитию издательской деятельности (OSI — Budapest) и Института «Открытое общество. Фонд Содействия» (OSIAF — Moscow).

Перевод *М.М. Федоровой*
Редактор *Н.Я. Марголина*

© «Philosophie par gros temps», Editions de Minuit, 1989
© «Le même et l'autre» («Modern French Philosophy»), Cambridge University Press, 1980
© Перевод на русский язык, издательство «Весь Мир», 2000

ISBN 5-7777-0092-6

От издательства

Винсент Декомб — широко известный французский философ и литературовед. В России его имя до сих пор было знакомо лишь узкому кругу специалистов. Между тем, В. Декомбу принадлежат серьезные исследования по философии и истории философии последних двух столетий. Его называют в ряду «великих дипломатов мысли», облегчающих взаимопонимание национальных школ философии (Антуан Хатценбергер), создателем «нового жанра аналитической философии, à la française, «последним счастливым метафизиком» (Эли Дюринг).

В. Декомб родился в Париже в 1943 году. В 24 года он начинает читать лекции по философии — сначала в Ницце, затем в Парижском университете. Тогда же выходит в свет одно из наиболее значительных его произведений «Тождественное и иное» («Le même et l'autre», 1979), посвященное анализу развития философской мысли во Франции за предыдущие 45 лет (1933–1978 гг.).

В 1983 году Декомба приглашают читать лекции по французской литературе и философии в Америку — вначале в университет Джона Гопкинса в Балтиморе, затем в университет Эмори в Атланте. В этот «американский период» он публикует две книги, посвященные волнующей его теме — роли философа в перипетиях окружающей действительности: «Пруст: философия романа» («Proust: philosophie du roman», 1987) и «Философия грозовых времен» («Philosophie par gros temps», 1989).

В 1991 году Декомб становится одним из руководителей Высшей школы социальных наук в Париже, продолжая вести активную исследовательскую работу. В 1996 году выходит в свет монография «Основания смысла» («Les instituations du sens»). Декомб — автор многих статей, среди последних можно отметить работы, посвященные творчеству Ю. Хабермаса и Л. Дюмона (1999).

Книги Декомба выходят в свет на русском языке впервые. Намереваясь представить этого незаурядного автора российскому читателю

издательство остановило свой выбор на двух его текстах «Тождественное и иное» и «Философия грозовых времен», которые помещены под одной обложкой под названием «Современная французская философия». В этом отношении работы Декомба открываются русскому читателю так же, как в свое время англоязычному, когда издательство Кембриджского университета выпустило их в свет под названием Modern French Philosophy (1980). Такой выбор далеко не случаен, оба произведения написаны на основе курсов лекций, прочитанных студентам университетов, и посвящены происхождению и развитию взглядов как классиков мировой философской мысли XX века (Э. Гуссерль, А. Бергсон, Г. Башляр, Ж-П. Сартр, М. Мерло-Понти, М. Фуко, Ж. Деррида), так и философов современной Франции, представляющих самые значительные школы, течения и направления.

В отличие от многих работ по истории современной философии, написанных сугубо «научным» языком, зачастую превращающим путь читателя от формы к содержанию в невероятно трудное занятие, книги Декомба отличает прекрасный, образный и легкий стиль, обычно более присущий беллетристике, чем научным штудиям. Автор вводит читателя в мир исторических и сегодняшних реалий — культурных, социальных, политических, — в недрах которого рождаются и действуют глубинные механизмы философского знания в целом. Не случайно в работе «Философия грозовых времен» Декомб подчеркивает, что его предмет — не события политической или интеллектуальной истории XX века, образующие «актуальность», или «текущее положение», но «ответ философов на текущее положение», философия, «погруженная в веяния времени». Именно поэтому мы адресуем книгу не только специалистам, но прежде всего преподавателям и студентам.

Вероятно, некоторые представления автора об отношении философа к «многоликой Современности», о его пути к познанию истины вызовут дискуссии среди российских философов. Ну что ж, тем интереснее им будет читать эту книгу. И, конечно же, мы надеемся, что она найдет отклик у многочисленных читателей, задумывающихся над философскими проблемами человеческого бытия.

Основные произведения В. Декомба:

Le platonisme, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978). Minuit, 1979.

Grammaire d'objets en tous genres. Minuit, 1983.

Proust: philosophie du roman. Minuit, 1987.

Philosophie par gros temps. Minuit, 1989.

La denrée mentale. Minuit, 1995.

Les institutions du sens. Minuit, 1996.

Тождественное и иное

Сорок пять лет
из истории развития французской философии
(1933–1978)

К читателю:

Эта страница воспроизводит предыдущую. Другая, она является той же самой страницей.

Но чтобы читатель не пренебрег этой второй первой страницей, посчитав ее, например, ошибкой переплетчика, я вынужден был написать это обращение, которое не фигурирует на первой первой странице. Чтобы быть той же, она должна быть иной.

Введение

Философия во Франции

Можно ли рассказать о цвете времени? Кто мог бы сказать, что было веянием времени?
Приступая к настоящей работе, я обязательно должен очертить ее границы.

Французская философия — это философия, которая говорит по-французски, даже если она высказывает греческие, латинские, английские или немецкие мысли. Французская философия возникает в тот момент, когда Декарт своим «Рассуждением о методе», за которым последовали три очерка об этом методе, решает ответить по-французски на «Опыты» Монтеня. Но из этого спора между Декартом и Монтенем возникла не только французская философия. По общему мнению самых признанных авторитетов, например Гегеля и Хайдеггера, поиск истины, обладающей признаком абсолютной достоверности, открывает всю современную философию.

Последующие страницы станут *введением к современной французской философии*. Изложение французской философии в целом должно бы начинаться с Декарта (отвечающего Монтеню). Изложение новейшей философии тоже могло бы иметь подобное начало. Однако заглавие исследования, чью первую страницу вы читаете, заявляет о более скромном намерении: ввести читателя, которого я гипотетически предполагаю наиболее далеким от французских традиций и способа философствования, в мир языка и смысла дискуссий, в сегодняшней Франции считающихся философскими.

«Современную французскую философию» нельзя отождествлять ни с *эпохой* в развитии философии, ни с какой-либо одной *школой*. Она совпадает с совокупным дискурсом, имеющим место во Франции и рассматриваемым сегодняшней публикой как философский. Предмет моего изложения ограничивают именно обстоятельства (место,

даты). На первый взгляд, эти обстоятельства являются внешними по отношению к собственно философии. Возможно, вызовет беспокойство тот факт, что философия, погруженная в веяния своего времени, может быть в силу этого сведена к *мнению*.

Публика не обязательно хороший судья. Ее определение вовсе не является непогрешимым. Это важно подчеркнуть, поскольку наша программа вырисовывается в следующем смысле: проникнуть в то, о чем говорили на определенной территории и в определенную эпоху, т.е. в конечном счете выбрать только то, что особенно громко прозвучало в самой широкой аудитории. Подобный громогласный подход к философии в высшей степени несправедлив, потому что он оставляет в стороне то, что не было услышано публикой или было услышано не в должной степени, хотя порой и заслуживает быть услышанным. Следует ясно осознать, что тексты, которые я буду использовать, не обязательно относятся к числу наиболее интересных из тех, что были опубликованы в современный период. Нет даже уверенности, что они все представляют интерес, поскольку в целом используемая библиография делится на четыре класса.

I. Тексты, которые все цитируют и все считают достойными цитирования.

II. Тексты, которые все цитируют, но кое-кто считает их того не заслуживающими.

III. Тексты, цитируемые немногими или даже кем-то одним, но ими считающиеся более важными, чем тексты двух предыдущих классов.

IV. Тексты, не известные никому, за исключением соответствующих авторов.

Само собой разумеется, подобная классификация не имела бы смысла во введении к *общей философии*, где одно только представление философского вопроса позволило бы оценить философское достоинство текста, к кому бы он ни был обращен. Но во введении *к сегодняшней французской философии* мы должны оставить лишь сочинения, относящиеся к классам I и II. Устраняя классы III и IV, необходимо осознавать, что мы отвергаем не только посредственные и малозначимые тексты, но также уже имеющие своих реальных читателей, по крайней мере, за пределами Франции, или которым еще предстоит их обрести, или которые могли бы стать таковыми.

Наконец, последнее ограничение — узкое (к счастью) пространство, которым я располагаю, не позволит мне привести все имена, все названия, которые были на устах у публики. Настоящая работа не стремится к тому, чтобы стать *Who's who* французской философии, и даже ее *Gotha*. Пришлось отказаться от того, чтобы подмечать тот или иной нюанс, то или иное мелкое различие в рамках школы и ограни-

читься одной версией каждой философемы. Здесь я представлю версию, о которой говорили больше всего. И она не обязательно будет самой остроумной. Конечно же, я оставлю за собой право приводить имена, которые, по моему личному мнению, либо у всех на слуху, либо станут таковыми завтра или когда-нибудь. Чего греха таить, риторический критерий в философии — это разноголосица.

Остается хотя бы кратко уточнить обстоятельства времени и места.

Как далеко простирается то, что мы представляем как наше настоящее? Во многих отношениях не было бы необоснованным принять в качестве точки отсчета Французскую революцию, даже Декарта. Но лучше всего исходить из *дня сегодняшнего.* Однако великое дело поколения — возвратить долги, унаследованные от поколения предыдущего. *Отцы ели незрелый виноград, а у детей оскомина.* Поступая таким образом, каждое поколение возводит препятствия, столкнуться с которыми предстоит следующему поколению. Значит, для того, чтобы очертить то, что является для нас днем сегодняшним, придется рассматривать два поколения: нынешнее, активно действующее сейчас и то, которое ему непосредственно предшествовало.

В недавней истории философии во Франции мы можем наблюдать переход от поколения «трех Н», как говорили после 1945 г., к поколению трех «властителей подозрения», как станут говорить в 60-е годы. Три «Н» — это Гегель, Гуссерль, Хайдеггер[1], а три «властителя подозрения» — Маркс, Ницше, Фрейд. Это не означает, что гегельянцы или гуссерлианцы внезапно исчезли со сцены в 1960 г. Но те, кто настаивает на своей принадлежности к последователям «трех Н» или одного из них после этой даты, должны первыми признать, что не занимают более господствующего положения. Впрочем, этот факт заставляет их в дискуссиях учитывать общераспространенное *doxa*, предупреждая заранее замечания, которые могли бы им быть сделаны от имени новой троицы. В таком случае на нашу долю выпадает задача отыскать причины этого изменения. Почему властители, царившие с 1930 по 1960 гг., были одновременно сброшены с трона в 60-е, уступив его вновь пришедшим? Заметим, что объединение авторитетов мысли в последовательные триады есть факт риторический: дотошный историк философии обязательно сделает всякого рода замечания по поводу подобных сближений, но он не сможет помешать поколению извлекать общий урок из прочитанного у Гегеля, Гуссерля, Хайдеггера. Не может не иметь значения и тот факт, что наиболее цитируемые после 1930 г. тексты оказывались чаще всего труднодоступными: одни потому, что еще не были переведены («Феноменология духа» была пе-

[1] Имеется в виду латинское написание имен — Hegel, Husserl, Heidegger. — *Прим.перев.*

реведена в 1947 г., а «Бытие и время» не переведено еще и в 1978 г.); другие потому, что не были даже опубликованы (именно таким образом вызывавшие наибольшее восхищение тексты Гуссерля окажутся *неизданными произведениями* из Лувена). Эти особые обстоятельства благоприятствуют плодотворному преобразованию самим читателем цитируемой мысли, — преобразованию, которое обычно наблюдается при рождении авторитета. Не думайте, что произведение становится авторитетным, потому что оно прочитано, изучено и в конечном счете сочтено убедительным. Совсем наоборот: его читают, так как уже имеют убеждение. Произведениям предшествует *молва*. Как пишет Морис Бланшо, общественное мнение нигде не достигает такой полноты, как в молве: мнение есть, например, то, «что можно прочесть в *газетах*, но никогда — в той или иной определенной газете»; именно такова суть молвы, поскольку «то, что я узнаю из молвы, я уже обязательно когда-то слышал»[2]. По своего рода платоновской реминисценции текст, в который *мы влюбляемся*, — это текст, из которого мы не перестаем узнавать то, что уже знали. Это признавал Мерло-Понти:

> «Мы обнаруживаем единство феноменологии и ее подлинный смысл именно в нас самих. Вопрос, следовательно, состоит не столько в том, чтобы подсчитывать цитаты, сколько в том, чтобы фиксировать и объективировать эту *феноменологию для нас*, благодаря которой многие из наших современников, читая Гуссерля или Хайдеггера, чувствовали, что они не столько встретились с новой философией, сколько узнают то, что ожидали узнать»[3].

Впрочем, мы не должны здесь задаваться вопросом, соответствуют ли интерпретации Гегеля, Гуссерля, а затем Маркса или Ницше тем мыслям, которые они хотят прояснить. Интерпретации их предают, это очевидно. Но, быть может, такое предательство есть лишь другой способ выявить, как говорит Хайдеггер, некое «немыслимое», внутренне присущее этим мыслям.

Наконец, нужно сказать несколько слов о свойствах *пространства, в котором циркулируют философские высказывания.*

Это пространство демонстрирует примечательную устойчивость, по крайней мере, демонстрировало вплоть до недавнего времени, когда дало о себе знать слияние уже существовавших с конца прошлого века сетей могущественных средств массовой коммуникации (телевидение и т.д.).

Университетское пространство философии характеризуется концентрической, в значительной степени централизованной структурой. Это, в первую очередь, лицеи, обеспечивающие университетам

---

[2] Blanchot M. L' entretien infini. P.: Gallimard, 1969. P.26.

[3] Merlau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. P.: Gallimard, 1945. P.11.

их контингент в лице будущих преподавателей среднего образования. Преподаватели лицеев в основном набираются государством на конкурсной основе. Поскольку программа конкурсных испытаний (конкурс на ученую степень, свидетельство о специальной профессиональной подготовке — CAPES) зависит от программы выпускного, так называемого «философского класса», то и преподавание философии во Франции в той или иной мере определяется природой и функциями этой программы. В соответствии с официальной доктриной, Программа, этот шедевр цельности и строгости, могла бы стать предметом единодушного согласия. На самом же деле она представляет собой скорее результат компромисса между различными тенденциями, вот почему столь часто восхваляемый Шедевр время от времени серьезным образом перерабатывается. Программы по философии, обвиняемые одними в том, что они являются носителями реакционной идеологии, а другими — в том, что уничтожают последние следы подлинной философии, еще сохранившиеся в предыдущей программе, следуют одна за другой, отражая кратковременное состояние политических сил не только среди преподавательского состава, но и в стране в целом.

Мало кого удовлетворяет программа, как она есть, бесчисленное множество людей требуют ее переработки. Однако никто, кажется, не ставит под сомнение необходимость какой бы то ни было программы. Такой культ программы, всегда приводящий в удивление иностранцев, объясняется любовью французов к институту бакалавра, этому воплощению идеала равенства. Экзамен же на звание бакалавра в том, что касается философии, состоит в следующем: в один и тот же день, в один и тот же час в течение равного отрезка времени все кандидаты на строго одинаковом листе бумаги по единой форме должны написать сочинение на тему, которая до недавнего времени представляла собой какой-либо вопрос из Программы. Эти единообразные работы затем проверяются преподавателями в соответствии с директивами, изданными по этому случаю министерством. Для того чтобы проверка была беспристрастной, переезд проверяющих из города в город организован таким образом, чтобы ни один из кандидатов не оказался лично знаком со своим экзаменатором. Отсюда и императивное требование программы, единой для всех французских лицеев на Земле и, если бы возникла такая необходимость, то и на других планетах.

Само собой разумеется, что набор преподавателей, в детали которого я сейчас не могу углубляться, происходит на основе аналогичных принципов. Являясь настоящим ритуалом посвящения, конкурс на замещение вакантных должностей вырывает кандидатов из сферы, смутно ощущаемой ими как некое зло (захолустье, провинциальная самобытность), чтобы превратить их в миссионеров общественного и

государственного духа. В этом отношении следует подчеркнуть предопределяющую роль председателя комиссии по замещению вакантных должностей. Будучи назначенным непосредственно министром, он выбирает прочих членов комиссии, председательствует на всех обсуждениях и определяет программу конкурса (извлеченную из Программы философского класса), которая, в свою очередь, будет определять программы преподавания на философских факультетах. Сам стиль французской философии как бы создан для этого: когда в комиссии царило неокантианство в лице Леона Брюншвика, огромное большинство студентов старательно усваивало идеи Платона, Декарта и Канта, — изучаемых именно в таком порядке, — как движение сознания к духу; что касается авторов, осуждаемых неокантианством, таких, как Аристотель или Гегель, то здесь можно было ограничиться лишь общим опровержением.

Тот факт, что преподаватель философии во Франции является государственным чиновником, объясняет и то, что преподавание неизбежно имеет политические последствия. Последствия эти мало ощутимы в периоды национальной стабильности, зато во времена политической неустойчивости они становятся определяющими. В первые годы существования III Республики на университетскую философию была возложена государственная миссия: разъяснять учащимся легитимность новых республиканских институтов. На решение этой задачи претендовали две доктрины: социологический позитивизм Дюркгейма и неокантианский рационализм (берущий свое начало в философии Ренувье и позднее воплощенный в концепции Брюншвика). В конце концов победу одержал последний. Хотя доктрины и противоположны, обе они учили, что развитие человечества с самых отдаленных своих истоков постоянно шло по пути к взаимному согласию всех человеческих существ на основе разумных принципов — принципов, которые как раз и воплощены в республиканских институтах! Мы увидим, что исходным моментом для поколения 1930 г. будет стремление избежать этого оптимистического видения истории.

Но, конечно же, философы вынуждены медленно демонстрировать свое политическое значение в *мирском пространстве* (газеты, журналы, средства массовой информации). Выбор определенной политической позиции был и остается во Франции решающим испытанием, именно он призван раскрыть конечный смысл мысли. Все происходит таким образом, будто до сути дела добрались как раз в тот самый момент, когда философы, отталкиваясь от гипотез о единстве и множественности или о природе познания, наконец переходят к вопросу о грядущих выборах или о позиции коммунистической партии. Не перестает поражать, как мгновенно осуществляется здесь головокружительный переход от Идеи блага к благу, данному в ощущениях.

На самом же деле, несмотря на чрезмерное проникновение политических интересов в философские дискуссии, мы имеем дело вовсе не с расцветом очень важной политической рефлексии в собственном смысле этого слова. Серьезные книги по политической философии, написанные по-французски, можно пересчитать по пальцам одной руки. Именно так экзистенциалисты, например, множили политические декларации и выступления; между тем напрасно искать у них какую-либо теорию государства или размышление о современных формах войны. Все происходит так, будто то или иное философское высказывание можно приписать непосредственно той или иной политической партии. Создаются и гибнут самые странные репутации: до 1968 г. эпистемология занимала скорее левые, а метафизика — правые позиции; но с возникновением экологических волнений эпистемология кажется уже реакционной, а метафизика принимает разрушительный вид.

Такая резкая перемена политических ценностей на Бирже мнений вовсе не способствовала ясности дискуссий. И тем не менее здесь налицо важный факт. Отношение философии к *общественному мнению* во Франции есть прежде всего отношение к мнению *политическому*, а уж затем — к мнению *литературному*, т.е. к литературным группам (например, «новый роман», группа журнала «Тель Кель»). Поскольку эти группы, в свою очередь, также заявляют о собственных политических пристрастиях, то разного рода позиции объединения или противопоставления пересекаются между собой. Например, группа «Тель Кель» в определенный период является сторонницей «поддержки компартии»; значит, и читатель, разделяющий ее взгляды на современную литературу, непременно будет прокоммунистическим. Но тот же самый читатель отречется от этой литературной доктрины либо порвет с «поддержкой компартии», когда немного позднее «Тель Кель» займет прокитайские позиции. И в зависимости от того, в какой из двух этих периодов читатель купит журнал «Тель Кель», он найдет в нем или не найдет статьи, подписанные Жаком Деррида.

Поэтому мое изложение порой неизбежно коснется политической обстановки. Разумеется, это относится к тем случаям, когда сам философский дискурс будет стремиться к соответствию этой обстановке.

Глава 1

Гуманизация ничто

Поколение «трех Н» — первое поколение XX в. Из хронологии мы узнаем, что представители этого поколения родились в начале века (Сартр — в 1905 г., Мерло-Понти — в 1908 г.) и стали известными в канун Второй мировой войны. Более старшие и уже известные к тому времени авторы принадлежат прошлому веку: именно так обстоит дело с поколением Бергсона (сам Бергсон родился в 1858 г., докторскую диссертацию опубликовал в 1889 г.).

Интерпретация Гегеля

> «Ведь вполне возможно, что будущее мира, а следовательно, смысл настоящего и значение будущего действительно зависят в конечном итоге от того, каким образом мы интерпретируем сегодня гегелевские сочинения»
>
> Александр Кожев. Critique, 1946, № 2–3, С. 336

Если и существует признак произошедших в умах изменений — бунт против неокантианства, закат бергсонианства, — то таким признаком является возврат к Гегелю. Примечательно, что проклинаемый неокантианцами Гегель вдруг становится авангардным автором, с почтением цитируемым в самых передовых кругах. Такой ренессанс, видимо, объясняется двумя главными причинами. Первая — возрождение интереса к марксизму вследствие русской революции. Какой-то отблеск славы, окружавшей большевистских лидеров, пал и на Гегеля в той мере, в какой Ленин, например, весьма настоятельно советовал его почитать. Вторая причина — влияние курса лекций, прочитанного Александром Кожевом в Высшей школе практических исследований с 1933 по 1939 г. Текст лекций, которые прослушает боль-

шинство главных представителей поколения «трех Н», будет опубликован благодаря стараниям Раймона Кено в 1947 г.[4]

Наиболее характерная особенность — это изменение употребления слова диалектика. До 1930 г. отношение к нему было пренебрежительным: для неокантианца диалектика есть «логика видимости»; для бергсонианца она способна породить лишь чисто вербальную философию. Зато после 1930 г. слово «диалектика» употребляется всегда в хвалебном смысле. Отныне хорошим тоном считается преодоление «аналитического разума» (кантовского *Verstand*) или также «механицизма» при помощи диалектики. Диалектика становится столь возвышенным понятием, что даже оскорбительно требовать ее определения. На протяжении тридцати лет она будет подобна Богу негативной теологии: следовало отказаться от ее определения и касаться ее можно было, лишь объясняя то, чем она не является. Так, после стольких лет развития диалектической мысли Сартр напишет в 1960 г.:

> «Сама диалектика не смогла бы стать предметом понятий, поскольку ее развитие их все порождает и все разлагает»[5].

Весьма разочаровывающее заявление, особенно когда обнаруживаешь его в работе объемом в восемьсот страниц, призванной, если верить ее названию, как раз объяснить, в чем состоит суть способа диалектического мышления.

Слава диалектики померкнет лишь с выходом на сцену второго поколения (после 1960 г.). Сжигая почитаемого до сих пор идола, оно будет разоблачать в диалектике в первую очередь иллюзию, стараясь от нее освободиться, на сей раз с помощью Ницше.

Подготовленный к Гегелевскому конгрессу 1930 г. доклад о *состоянии гегелевских исследований во Франции*[6] Александр Койре начал с признания краткости своего изложения. Он извинялся за то, что ему особенно нечего сказать, так как во Франции нет гегелевской школы. В последующие десять лет ситуация настолько изменилась, что Мерло-Понти в 1946 г. мог написать эти строки, посвященные Гегелю, которые и сегодня вновь поражают нас:

---

[4] Р. Кено вспоминает об этом периоде в своей статье, посвященной Жоржу Батаю «Premières confrontations avec Hegel» (Critique, 1963, № 195–196). Среди прилежных слушателей курса Кожева (или Кожевникова) называют имена Раймона Арона, Жоржа Батая, Александра Койре, Пьера Клоссовски, Жака Лакана, Мориса Мерло-Понти, Эрика Вейля, а также Р. П. Фессара и более осторожно — Андре Бретона.

[5] Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. P. 106.

[6] Этот доклад был перепечатан в книге «Etudes d'histoire de la pensée philosophique» (P.: Armand Colin, 1961. P. 205–230); в своем послесловии 1961 г. Койре замечает, что положение с изучением Гегеля во Франции «совершенно изменилось».

«Гегель стоит у истоков всего великого, что произошло в философии за последнее столетие, например марксизма, Ницше, феноменологии и немецкого экзистенциализма, психоанализа; он впервые предпринял попытку исследовать иррациональное и включить его в расширенный разум, изучение которого остается задачей века. (...) Если мы не отказываемся от надежды на постижение истины независимо от занимаемых теоретических позиций, и если, с самым живым ощущением субъективности, мы сохраняем обет верности новому классицизму и органичной цивилизации, то в сфере культуры нет более срочной задачи, чем обратить снова неблагодарные доктрины к гегелевскому началу, которое они пытаются забыть»[7].

Совершенно очевидно, что, когда Мерло-Понти писал эти слова, он не собирался формулировать парадокс, а хотел только выразить общее чувство в отношении точно установленного факта. В силу какой тайной генеалогии Гегель стоит у истоков «неблагодарных доктрин», каковыми можно было бы считать мысль Ницше или психоанализ? Но именно это Мерло-Понти в то время не уточнял. Тем не менее данное утверждение, даже оставаясь весьма рискованным в том, что касается его предмета, по-прежнему представляет для нас большой интерес. Оно указывает нам точку пересечения многочисленных ориентиров эпохи, открывает стремление к *общему языку*, который представлялся тогда не иначе как гегельянским[8].

В 1930 г. Гегель представал романтическим философом, долгое время опровергаемым развитием научного знания (таково было мнение Брюншвика, не упускавшего случая процитировать Койре в своем «Докладе»). В 1945 г. Гегель стал вершиной классической философии и истоком всего самого современного. Затем колесо совершило новый оборт. Свою диссертацию, опубликованную в 1968 г., Жиль Делез начинает с определения принципиальных моментов, составляющих основу «духа времени»: мы находим в этом перечне хайдеггеровское «онтологическое различие», «структурализм», «новый роман» и т. д. Он писал в то время:

«Все эти признаки могут быть приписаны всеобщим антигегельянским настроениям: различение и повторение заняли место тождественного и отрицательного, тождества и противоречия»[9].

Фуко, со своей стороны, замечает в Вводной лекции к читаемому им курсу в Коллеж де Франс в 1970 г.:

---

[7] Merleau-Ponty M. Sens et non-sens. P.: Nagel, 1948. P. 109–110.

[8] Эти «истины» прошли трудный путь. На коллоквиуме, посвященном Батаю и организованном группой «Тель Кель» в Серези-ля-Салль в 1972 г., Соллер все еще утверждает, что Ницше, Батая, Лакана и марксизм-ленинизм следует рассматривать как следствия «взрыва гегелевской системы» (Bataille, 10/18. P. 36).

[9] Deleuze G. Différence et répétition. P.: PUF, 1968. P. 1.

«Вся наша эпоха, будь то посредством логики или эпистемологии, будь то при помощи Маркса или при помощи Ницше, стремится избежать Гегеля»[10].

Таким образом, в 1945 г. все современное проистекает из Гегеля, и единственный способ объединить противоречивые требования современности состоит в предложении интерпретации Гегеля. В 1968 г. все, что есть современного, т. е. те же Маркс, Фрейд и т.д., враждебно Гегелю. Различие между двумя поколениями определяется этим изменением знака, выражающим отношение к Гегелю: знак плюс повсюду заменяется на знак минус. Но зато неизменным остается само определение отношения: речь по-прежнему идет об одной и той же точке, к которой в первом случае приближаются (вернуть того или иного блудного сына под сень гегелевского дома) и от которой во втором случае отдаляются (положить конец гегелевской тирании).

Тот, кто усмотрел бы в творчестве Гегеля памятник рационализму, несомненно удивился бы уважению, которое открыто выражали будущие французские «экзистенциалисты» Гегелю: если существование по сути своей абсурдно, неоправданно, то как можно привыкнуть к мысли, что «все действительное разумно»? Но приведенный выше диагноз, поставленный Мерло-Понти, прекрасно объясняет это положение вещей. Расширение разума можно понимать двояким образом. Можно действительно считать, что разум расширяет свои владения и берет власть над чуждыми до сих пор областями (история и ее жестокости, существование и его случайный характер, бессознательное и его проделки). Но можно также и воспринять критику существующего разума, которую предполагает выражение «расширить разум», и видеть в этом расширении нечто гораздо большее, чем простое раздвижение границ — подлинное преобразование мышления. Обнаруживаемая нами двойственность представляет главное затруднение на пути интерпретации Гегеля, повсеместно требуемая то в позитивном смысле — «именно Гегель нас всех объединит», то в смысле критическом — «именно от Гегеля мы хотим избавиться». Мысль недиалектическая ограничивается противопоставлением рационального и иррационального, но мысль, стремящаяся стать диалектической, по определению должна положить начало движению разума к тому, что ему глубоко чуждо, к иному: весь вопрос отныне состоит в том, чтобы выяснить, действительно ли в этом движении иное будет сведено к *тождественному* или же, чтобы одновременно объять рациональное и иррациональное, *тождественное* и *иное*, разум должен будет измениться, утратить свою изначальную идентичность, *перестать быть тем же самым разумом* и *превратиться в иное по отношению к иному*. А иным

[10] Foucault M. L'ordre du discours. P.: Gallimard, 1971. P. 74.

разума является неразумие, безумие. Таким образом, ставится проблема изменения разума посредством *безумия* или заблуждения, изменения, предшествующего всякому достижению подлинной *мудрости*.

Кожев, охотнее говоривший о мудрости, нежели о рациональности, придерживался второй гипотезы. По его мнению, Гегель якобы чуть было не впал в безумие в момент достижения абсолютного знания. Вообще говоря, его интерпретация Гегеля, далекая от акцентирования разумных и умиротворяющих моментов гегелевской мысли, предпочитает моменты парадоксальные, чрезмерные, грубые и особенно кровавые. Как рассказывают, во время событий мая 1968 г. Кожев говорил: кровь не пролилась, значит, ничего и не произошло... Его комментарий к «Феноменологии духа» представляет ее как изложение всеобщей истории, на протяжении которой именно кровавые битвы, а вовсе не «разум» подталкивали ход событий к счастливой развязке. Он не упускает случая упомянуть об орудийных залпах, которые будто бы слышал Гегель, завершая работу над рукописью в Йене. Это объясняет тот факт, что среди наиболее верных слушателей курса Кожева можно найти даже и тех, кто позже предоставит главное свое оружие «общему антигегельянству», наблюдаемому Делезом в 1968 г.; среди прочих был Батай, на которого Кожев оказал значительное влияние[11], а также Клоссовски[12]. В версии Кожева некоторые черты гегелевской мысли способны соблазнить ницшеанца: в ней есть нечто отважное и рискованное, она ставит под угрозу самого мыслителя, его *идентичность*, она направлена по ту сторону общепринятого мерила добра и зла. Гегель говорил, что философское умозрительное построение стремится объединять и примирять «будни» и «праздник жизни», иными словами, аспекты существования *мирские* (труд, семейную жизнь, супружескую верность, профессиональную серьезность, сберегательную кассу и т.д.) и *священные* (игра, пожертвования, головокружительные взлеты, состояния поэтического вдохновения)[13]. Издатель курса лекций Кожева Р. Кено превратит понятие «праздник жизни» в название одного из своих романов. Несомненно, внимание публики к Кожеву привлекал его талант компрометировать философию в том смысле, в каком говорят о «компрометирующих знакомствах», — заставляя ее проникать в те сферы существования, куда она до сих пор входила без особой охоты: политический цинизм, доблесть резни и

---

[11] См. статью Батая о Кожеве (Deucalion, 1955, 5, p.21-43: «Hegel, la mort et le sacrifice»).

[12] Клоссовски объяснят это смещение от Гегеля к Ницше в своей книге «Ницше и порочный круг» (Nietzsche et le cercle vicieux. P.: Mercure de France, 1962. P. 62).

[13] Данное противопоставление можно обнаружить в творчестве Батая (см. «La part maudite», P.: Minuit, 1949).

насилия и, в более общем плане, — *неразумные истоки разумного*. Благодаря магическому искусству повествования, которым обладал Кожев, эти аспекты гегелевского творчества, долгое время считавшиеся постыдной частью его философии, теперь составляют всю ее ценность. Реальность — беспощадная борьба людей за ничтожные цели: люди отдают жизнь за защиту знамени, за удовлетворение нанесенного оскорбления и т.д.; всякая философия, игнорирующая этот основополагающий факт, есть идеалистическая мистификация; такова, в самых грубых чертах, суть учения Кожева.

Кожев оставляет в наследство своим слушателям *террористическую концепцию истории*. Этот мотив Террора присутствует во всех дискуссиях, продолжающихся и по сей день: его можно найти и в названии написанной Мерло-Понти в 1947 г. книги, оправдывавшей политику «поддержки компартии» вопреки проходившим в Москве судебным процессам («Гуманизм и террор»); мы обнаруживаем его и в анализе Сартром французской революции в его «Критике диалектического разума» (тема «братства-террора»), равно как и в его апологии насилия; наконец, мы встречаемся с ним и в великом испытании совести класса интеллектуалов, которое приведет их в 1977–1978 гг. (благодаря выступлениям «новых философов») к признанию гипнотического воздействия самых жестоких из властей именно в силу того, что те не обременяют себя угрызениями совести и осмеливаются демонстрировать настоящую силу. Андре Глюксман напишет книгу, чтобы обвинить всех философов без разбору в том, что в своих спекулятивных произведениях они воплощали желание властвовать, что свидетельствует о сообщничестве философов и тиранов[14]. Эта очевидно чрезмерная обвинительная речь показывает, в какой степени урок Кожева был усвоен и до сих пор еще царит в умах. И действительно, ведь именно Кожев писал: между философом и тираном нет существенной разницы[15]; конечно же, мимолетность жизни не позволяет человеку быть одновременно и философом, и тираном; но различие только в этом, и тиран всегда не кто иной, как государственный деятель, пытающийся реализовать в мире философскую идею; таким образом, истинность философской идеи, объясняет Кожев, измеряется ее реализацией в истории и, следовательно, философу не в чем упрекнуть тирана, если тот осуществляет террор во имя идеи, что имеет место во всех современных тираниях, поскольку владыки ссылаются при этом на идеологию. Таким образом, основанием террористической философии является не просто «желание знать», как полагает Глюксман, но *прагматическое определение истины* («истинное есть результат»), определение, которое,

[14] Glucksmann A. Les maîtres-penseurs. P.: Grasset, 1977.
[15] Kojève A. Tyrannie et sagesse. P.: Gallimard, 1954. P. 252.

очевидно, не было единодушно принято философами. Подобные выводы можно отметить в следующем пассаже:

> «Что же в конечном итоге есть мораль Гегеля? (...) Она есть то, что существует в качестве того, что существует. Любое действие, будучи отрицанием существующей данности, является дурным: грех. Но грех может быть прощен. Как? При помощи успеха. Успех оправдывает преступление, поскольку успех — это новая реальность, которая *существует*. Но как можно судить об успехе? Для этого нужно, чтобы История закончилась»[16].

Именно поэтому революции обязательно являются кровавыми.

В поисках конкретной философии

Поколение 1930 г. уже не раз рассказывало о годах своего ученичества. Восстав против университетского идеализма, оно требует того, что именует «конкретной философией»[17], позднее ее назовут экзистенциализмом. Идеализм же можно понимать как в обыденном смысле, так и в смысле метафизическом.

В обыденном смысле слова идеалист — это человек, который руководствуется в жизни некоей «идеей» или «идеалом». Под «идеей» следует понимать «субъективное мнение» — мнение, проистекающее не из того, что человек непосредственно видит, и не сводимое к некоему «уроку опыта». Как известно, уроки опыта горьки и ведут скорее к «реализму» или «цинизму», нежели к идеализму. Вина идеалиста, если, конечно, быть идеалистом — это вина, состоит якобы в том, что он не принимает в расчет то, чему его могла бы научить жизнь, и поступает таким образом, будто в реальности все происходит так, как должно происходить в соответствии с *идеей*, которую он составляет об идеальном мире. Поэтому ошибка идеалиста называется *абстракцией*. Он изначально не учитывает непреодолимое различие, отделяющее мир разумный и соответствующий благу, о котором он ведет речь, от мира бурного и непокорного разуму, о котором он упоминает гораздо реже. Мир, о котором он говорит, есть мир, в котором говорят: в нем обмениваются не словами, но ударами или орудийными залпами. Отсюда — и требование конкретной философии, чтобы положить конец идеалистической лживости.

Здесь сразу же становится очевидна ограниченность подобной критики идеализма. Идеалиста обвиняют в том, что он поступает так, будто сегодняшний мир уже таков, каким он должен быть, — цивилизованный и разумный. Идеалиста, следовательно, можно представить как наивного мечтателя, если только он не искушенный консерватор

---

[16] Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P.: Gallimard, 1947.
[17] Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. P. 23.

или профессор, пораженный университетским маразмом. Идеалисту ставят в упрек вовсе не его идеал. Этот идеал, который не считают настолько уж глупым или бредовым, принимается за точное определение блага. Идеалиста упрекают за то, что он верит, будто бы этот идеал уже достигнут здесь и теперь, а также за то, что он ставит в зависимость от этого идеала все свои действия.

Вследствие этого победа конкретной философии над абстракцией будет сведена к хронологической корректировке: даже если благо еще и не смогло найти воплощения, идеалист, который сегодня смеется над нами, завтра окажется прав. *Сегодняшнее заблуждение* обернется *завтрашней истиной*: «диалектическим» подвигом, который осуществит действие, или, в терминах, считающихся марксистскими, праксисом. Впрочем, это понятие станет одним из ключевых слов в 50–60-е годы. На самом же деле упоминание *праксиса* там, где раньше говорили о *действии*, бесспорно является следствием прилежного чтения работ молодого Маркса в этот период. Это одна из постоянных тем Мерло-Понти, когда он говорит о Марксе: *праксис* есть «сгусток смысла», таковым можно было бы считать великое открытие Маркса.

> «То, что Маркс называет *праксисом*, представляет собой смысл, самопроизвольно вырисовывающийся в пересечении действий, посредством которых человек организует свои отношения с природой и с другими людьми»[18].

В своем энтузиазме по отношению к праксису Сартр дойдет даже до того, что напишет:

> «Все, что реально, есть праксис, и все, что есть праксис, реально»[19].

После 1965 г. для того, чтобы дистанцироваться от этой «экзистенциальной» версии марксизма, будут говорить уже не «праксис», но «практика». Например, письмо будет представлять собой «значащую практику», а философия — «теоретическую практику».

В конечном итоге, т.е в *конце истории*, идеализм станет истинной философией. Пока же эта философия является ложной и лживой, поскольку она отворачивается от действия. Действие здесь может означать только одно: противодействие тому, что не позволяет реальности стать идеалом, иными словами, нападки на *реальность реального*. В своей критике идеализма «конкретная философия» приводит к экстремистской позиции. Философия в своем бунте против самой реальности реального сливается с практической программой противодействия. Противодействия — это еще слишком слабо сказано: следовало бы говорить о *противодействии в лоне противодействия*. Противодей-

---

[18] Merleau-Ponty M. Eloge de la philosophie. P.: Gallimard, 1953. P. 69.

[19] Цит. по: Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. P.: Gallimard, 1955. P. 179.

ствие, к которому присоединяется экзистенциализм, обозначено тем, чему он противостоит, — реальностью, которой его тошнит и которая именуется буржуазией, семьей, институтами и т.д. Если существующий порядок позволяет ему считать, что компартия или СССР являются самыми грозными врагами этого порядка, то экзистенциализм удовлетворяет своему требованию предательства, всячески демонстрируя симпатии по отношению к коммунизму. И тем не менее он не может пойти на то, чтобы примкнуть к коммунизму, поскольку подобная инициатива предполагала бы согласие *действительно* войти в коммунистические организации или в стан социалистических стран. Поэтому он будет придерживаться позиции противодействия в рамках противодействия, постоянно возбуждая тем самым разрушающую силу последнего. А для того, чтобы политика экзистенциализма резко изменилась, достаточно, чтобы враг экзистенциализма (т.е. *он сам*, каким он ненавидит себя из-за собственного классового происхождения и соответствующих нравов) поменял своего излюбленного противника. Экзистенциализм выступит с осуждением организаций, которые до сих пор защищал, и будет упрекать их в предательстве, он проникнется симпатией к тем, кто отныне воплощает в его глазах чистоту отрицания. Так надежды на экзистенциалистскую *ангажированность* переместятся от СССР к Китаю, от пролетарского интернационализма — к национализму бывших колоний, от Алжира — к Кубе, и, если только они не примут обратного направления, от рабочих — к студентам, от мужчин — к женщинам и т.д. Подобные противоречивые, но всегда категоричные позиции превращают политику экзистенциализма во флюгер, вращающийся от малейшего дуновения ветерка. Эта основополагающая нерешительность в рамках решительности, расцениваемой как «ангажированность», прекрасно объясняется формулировкой, найденной Мерло-Понти в «Гуманизме и терроре»: вопреки самим себе коммунисты обладают ценностями, поэтому мы их и поддерживаем. Иными словами, основания для того, чтобы принимать, а затем осуждать что-либо, являются внешними по отношению к предмету этих сменяющих друг друга суждений. Например, после 1968 г. Сартр упрекает советский социализм в бюрократичности. Но ведь этот социализм был не менее бюрократическим и в 50-е годы при Сталине. И за этот период изменился вовсе не СССР и даже не Сартр, но мировая политика (переход от холодной войны к мирному сосуществованию).

На основании только этого принципа доктрина праксиса лишена всякого средства ориентации и возможности судить о действии. Она утверждает, что идеал идеалиста сегодня представляет собой мистификацию, но завтра он обретет смысл. Пока же ему, чтобы действовать, следует полагаться на «реалистичную мораль», извлеченную из

опыта. Поэтому невозможно требовать от философии правил действия. Никакая *идея* не способна направлять философию *праксиса* в ее действии, за исключением идеи о том, что нужно действовать. Действие становится совершенно недетерминированным. Бунт против идеалистической абстракции порождает лишь *абстрактную* апологию действия и насилия. Принято решение действовать против зла вообще, но фактически, в особой ситуации, — а любая ситуация особая, — те же предпосылки могут оправдать абсолютно любое решение. Впрочем, драматургия Сартра и его политические статьи богато иллюстрируют эти проблемы. Многочисленные ссоры в издательской группе журнала «Тан модерн» всегда были политическими и никогда — философскими: в принципе, мысль должна быть вовлечена в конкретное и приводить к определенной политической позиции, на деле же она всегда была абстрактной, поскольку равным образом могла обосновать позицию как за, так и *против*, не изменяя при этом своих предпосылок.

Понимаемый в метафизическом смысле этого слова «идеализм» есть наименование доктрины, считающей тождественными *бытие* и *познанное бытие*. Вот определение идеализма, которое предлагает Брюншвик в статье «Идеализм» в «Философском словаре» Лаланда[20]:

> «Идеализм утверждает, что метафизика сводится к теории познания. Утверждение бытия имеет своей основой определение бытия как бытия познанного, тезис совершенно четкий (за исключением предшествующего ему анализа слова *познанное*) в противоположность реализму, основывающемуся на интуитивном постижении бытия как бытия».

Поскольку идеализм уравнивает бытие и познанное бытие, то первые признаки экзистенциального бунта против абстракции можно обнаружить в критике Кантом онтологического доказательства существования Бога. Всем известен его анализ примера со 100 талерами. В реальных (*wirklich*) 100 талерах нет ничего большего, чем в возможных 100 талерах. В обоих случаях сумма будет одна и та же. Следовательно, реальность не содержит в себе ничего большего, кроме простой возможности. Это так, но следует внести уточнение: ничего большего с точки зрения понятия, с точки зрения логики. Сто талеров, о которых я говорю, сожалея о том, что не имею их, это те же самые 100 талеров, которые я хотел бы иметь в своем кармане. Познанное бытие 100 талеров в обоих случаях то же самое. Таким образом, 100 талеров, если в конце концов они попадут в мой карман, будут теми же 100 талерами, к обладанию которыми я стремился. Значит, понятие не изменилось

---

[20] Этот Словарь (изд-во Presses Universitaires de France), неоднократно дополненный и переизданный, представляет собой ценное свидетельство состояния языка и умонастроений до выхода на сцену экзистенциализма.

при переходе от возможного (понятия) к действительному (существованию), и тем не менее мой капитал претерпел изменение. *Бытие*, следовательно, оказалось совсем иным. И бытие, следовательно, не тождественно познанному бытию. В силу кантовского определения, безоговорочно принимаемого единодушным поколением экзистенциалистов, существование не является предикатом вещи. Существование ускользает от понятия и переходит в разряд непостижимого. Отсюда и соучастие существования во всех образах непостижимого: возможность, случай, необоснованное, непредвиденное и т.д. И поскольку между фактом обладания или необладания 100 талерами, между отсутствием и наличием существует огромная разница, то, следовательно, понятие безразлично к самому основополагающему различию. *Одно и то же* понятие применимо как к отсутствующей вещи, так и к вещи наличествующей: понятию неведома эта *инакость*. Значит, нужно выйти за пределы понятия, чтобы утвердить то, что имеет значение в конечном счете: существование или несуществование, быть или не быть. Отсюда и использование литературных (вымышленных) форм дискурса в противоположность формам абстрактным: драме, автобиографической исповеди, роману и т.д.

Возражение солипсизма

Если «бытие=бытие познанное», то встает вопрос о том, чем же является это познанное бытие. Есть ли оно бытие Я, индивида особого и отличного от себе подобных? Или оно является бытием неважно чего? Таким образом, идеализм сталкивается здесь с возражением солипсизма. Идеализм упрекают в том, что он допускает абсурдное утверждение, в соответствие с которым высказывающий *cogito* обязан заключить: мое существование неоспоримо, твое существование неоспоримо в гораздо меньшей степени, или, в более радикальном виде, «я есть, следовательно, ты не существуешь».

Во время заседания Французского философского общества, в ходе которого Брюншвик привел аргументацию в поддержку идеалистического утверждения, один из присутствующих, Андре Крессон, задал ему вопрос о существовании другого. Если бытие можно утверждать лишь в той мере, в какой оно познано, то чем же является бытие другого? Чем же для познающего субъекта, например для Леона Брюншвика, является существование, которым следует наделить другого, например Андре Крессона? В стенограмме этого заседания можно прочесть следующий обмен репликами:

«БРЮНШВИК. Моя идея его сознания представляет собой кусочек в системе моих суждений существования.

КРЕССОН. Я никоим образом не допускаю, что могу быть сведен к суждению существования в сознании г-на Брюншвика, и думаю, что никто из присутствующих не захотел бы предположить нечто подобное на свой счет. И конечно же, чтобы быть последовательным, г-н Брюншвик должен бы провозгласить, что его сознание является единственным сознанием и что познание имеет единственной целью приведение представлений в гармоничную систему для своего одиночного Я»[21].

Совершенно очевидно, что если «множественность сознаний», как тогда говорили, может быть противопоставлена в качестве возражения идеалистической метафизике, то только потому, что не была в достаточной мере определена природа познающего субъекта, возведенного в состояние бытия посредством уравнивания бытия и познанного бытия. Именно поэтому Брюншвик охотно говорил: история Египта — это история египтологии. Таким образом, египтяне должны быть обязаны своим существованием в конечном итоге египтологам. И в более общем плане слабость неокантианства должна была бы состоять в ссылках на расплывчатый Разум, который так или иначе можно представить как общность людей доброй воли, не уточняя, что тем не менее является основанием мира. Походил ли познающий бытие субъект на сообщество ученых или Сообщество наций? Можно ли было его представить чем-то подобным ассоциации претендентов на звание лауреата Нобелевской премии? Достаточно ли было подобного принципа устройства мира, чтобы вынести его бремя?

Если бы было можно предоставить слово авторучке или рабочему столу Брюншвика, т.е. предметам, чье положение в его теории также является положением феноменов, включаемых в совокупность суждений существования, то эти предметы, несомненно, столь же решительно, как и Андре Крессон, выразили бы протест против сведения их к чисто интенциональному статусу. Единственное преимущество собеседника философа-идеалиста заключается, таким образом, в его возможности на словах высказать этому философу свое несогласие. Феномен протестует против синтетических суждений *a priori*! Представление о своей личности собеседника совершенно не совпадает с представлением идеалиста. Существование второго сознания, таким образом, ставит под вопрос идеалистическое уравнение в той мере, в какой невозможно утверждать, является ли *познанное бытие* второго сознания знанием, полученным о нем первым сознанием, или это есть знание, полученное последним о самом себе.

«Проблема другого», задающая основную тему сочинений французских феноменологов, — прежде всего лишь частный случай сведения бытия к представлению. *Esse* другого, как и любое *esse*, сводится к

[21] Bulletin de la Société française de la philosophie, 1921. P. 51.

percipi. Затруднение возникает из-за того, что этот другой в той самой мере, в какой он принимает идеалистичесое утверждение, будет требовать для себя преимуществ *percipiens* и настаивать на признании не только логическим субъектом суждения существования в чьем-то сознании, но и субъектом сознания, в котором это суждение высказывается. Как видим, возражение солипсизма может иметь два противоположных намерения: либо оспорить предпосылки идеализма, указывая на абсурдность выводимых из него следствий, либо оспорить оптимизм идеализма и потребовать от последнего включить это драматическое следствие в свою доктрину. Второе намерение и определяет развитие «конкретной философии» в 30-е годы.

Война сознаний зарождается уже в картезианском *cogito*. В том, что назовут «философией сознания», т.е. в картезианской традиции, «я мыслю, я существую» является одновременно *источником* и *законом* всякой истины. Это первейшая истина, это истина, стоящая у начала всех прочих истин, наконец, это сам пример истины. *Ego*, как оно дано в *ego cogito, ego sum*, есть абсолют, перед лицом которого все *относительно*: его истина не зависит ни от какой другой и обусловливает все прочие истины. Слово «абсолют», которому было уготовано блестящее поприще в современной философии, является как раз тем самым словом, которое использует Декарт в «*Regulae ad directionev ingenii*»[22]. Но ведь невозможно иметь одновременно несколько абсолютов. Второй абсолют (другой) обязательно означает соперника первому абсолюту (Я, *ego*). Переход от *cogito* к *cogitamus* вовсе не означает переход от «я» одиночного размышления к «мы» государства разумов. Абсолюты во множественном числе суть не более, чем *претенденты* на абсолют, это конкуренты, раздирающие друг друга у подножия трона.

Уже здесь видна ограниченность конкретной философии. Расценивая себя подобным образом, она со всей определенностью указывала на скромный характер своего бунта против профессоров, поскольку воспроизводила самые существенные черты их учения, а именно *cogito*, эту признанную неопровержимой исходную точку всякой философии. Что же в самом деле представляет собой «конкретная философия», как не абстрактную философию, дополненную именно тем, от чего она абстрагировалась? А университетскому идеализму как раз и не хватало принять во внимание соперничество, внутренне присущее самому понятию *субъекта*. Статус субъекта предстает отныне как положение, которому грозит опасность, которое всегда может быть завоевано вновь прибывшим и которое нужно защищать от посторонних. Представляя собой новую версию повествования о встрече Пятницы с Робинзоном Крузо, феноменология другого беспрестанно от-

[22] «Правила для руководства ума» (*лат.*). — *Прим. перев.*

крывает многочисленные лики противоречия: другой для меня является феноменом, но и я также, в свою очередь, являюсь феноменом *для него*; ясно, что на роль субъекта один из нас лишний и должен будет довольствоваться *для самого себя* быть тем, что он есть *для другого*. Поэтому вполне объясним успех гегелевской диалектики Раба и Господина, к которой не перестает обращаться поколение 30-х и которую Кожев сделал ключом своей интерпретации «Феноменологии духа».

Истоки отрицания

В конкретной философии сознание не может более рассматриваться как последовательность представлений, которые, по словам Канта, сопровождают «я мыслю». Сознание более не является простым представлением о самом себе, это представление о себе как о существе, оспариваемом внешним миром, существе, идентичность которого носит временный характер и которое должно бороться за то, чтобы существовать. *Иное* подвергает опасности *тождественное*. Одно слово резюмирует новый статус сознания — *негативность*. Теперь станут говорить, что бытие сознания мыслится как бытие «диалектическое».

Этот вопрос о негативном очень характерен для развития французской философии. Стоит привести его различные формулировки в XX в. Бесспорно, негативное появляется в суждениях и во всех видах отрицания типа «не есть». Проблема заключается в том, откуда могло возникнуть это «не есть». Возьмем высказывание: «Жанна не есть здесь». На чем основано подобное высказывание? Можно полагать, что статус отрицания не отличается от статуса утверждения: в обоих случаях суждение есть высказывание о некоем состоянии вещей. В рамках этой гипотезы следует допустить возможность констатации отрицательных состояний вещей, фактов отсутствия или не-бытия. Но можно отвергать отрицание как простое фиксирование фактической ситуации, например, что Жанна действительно отсутствует там, где находится тот, кто высказывает это отрицательное суждение. Согласно этой второй гипотезе отрицание выражает конфликт между наблюдаемой ситуацией и тяжким противостоянием вещей друг другу в уме отрицающего человека. В итоге нужно либо предоставить небытию парадоксальную возможность *являться* нам, либо наделить человека способностью вводить небытие, сумев, как и разум, противостоять тому, что есть. В начале века наиболее часто встречался вариант, когда ничто выводилось из отрицания. Ничто, будучи совершенным ничто, не могло бы входить в состав вещей. Отрицательному суждению типа «ничто не есть» не соответствует ничего негативного в способе бытия или представления данной вещи. Вещь ограничивается тем, что она есть такая, какая есть: что же касается ничто, то оно по-

рождается свободой разума, свободой, которую следует определить через возможность противопоставить «нет» всему тому, что просто дано. Таков наиболее классический вид утверждения посткантовского идеализма, пример которого, предвосхищающий разработки Сартра, можно обнаружить в сочинениях Лашелье:

> «Если существовать означает быть заданным разумом, то разум способен также свободно задать какое-то бытие или отказаться задавать что бы то ни было (или, по крайней мере, абстрактно рассматривать себя как не задающим ничего, рассматривать свою собственную свободу вне всякой связи с нынешним проявлением этой свободы)»[23].

Позитивность бытия, гуманистичный характер ничто, отрицательная сущность свободы — три эти утверждения неразделимы. Метафизика (теория бытия) идеализма есть позитивизм: «быть» означает «быть таковым», «быть наблюдаемой данностью». Что же касается отрицания, то оно свидетельствует о власти разума *раз-лагать* то, что действительно есть, иными словами, разум сам судит о том, что «есть как таковое», дабы по предпочтению *по-лагать* то, что не есть (возможное, будущее, желаемое). Эта свобода разлагать показывает, что *данное* по сути есть полагаемое и что его позитивные аспекты проистекают из изначальной установки: данное в любой момент может быть разложено (подвергнуто отрицанию), оно берет свое бытие из изначального утверждения разума, которое подсудно ему одному. В конечном итоге бытие получает только то, что, по мнению субъекта, оказалось его достойным. Несложно проследить картезианское происхождение этих трех положений.

Следуя еще дальше по пути уничтожения ничто, Бергсон посвятил около тридцати страниц «Творческой эволюции» (1907) изгнанию его «псевдоидеи». Выступая против «ложных идей», которые, на его взгляд, ставит Метафизика, Бергсон показывает, что проблемы эти предполагают, будто бы негативные идеи имеют смысл. Так, например, идея целесообразности — как можно объяснить существование порядка? — предполагает допустимость хаоса. А лейбницевская формулировка метафизической проблемы — почему существует нечто, а не ничто? — прекрасным образом показывает, что метафизик уравнивает *ничто с нечто* и даже отдает своего рода приоритет первому. На самом же деле, объясняет Бергсон, это *ничто* есть лишь языковой эффект. Прежде чем начать говорить, мы погружаемся в наличное существование и имеем дело лишь с ним. Именно язык порой превращает это отношение к *наличному* в высказывание *отсутствия* благодаря отрицанию. Мы говорим «стол не белый», тогда как видим, что стол черного, коричневого или красного цвета, но никогда «небелого». Отсю-

[23] Lachelier J. Article «Néant» dans le «Vocabulaire» de Lalande.

да Бергсон заключает: в идее ничто есть нечто большее, чем в идее нечто, поскольку сначала есть идея нечто и затем есть результат столь же позитивной операции, состоящей в изгнании нечто, воздерживаясь от уточнения, чем оно заменено. Но место нечто, конечно же, никогда не остается пустующим.

Быть может, здесь это затруднение оказывается лишь немного отодвинутым. Если, как того хочет Бергсон в противоположность своим коллегам-идеалистам, разум способен только утверждать, проводя утверждение или в прямой форме («стол черный»), или в форме неопределенной, имеющей вид отрицания («стол не белый»), то каким образом он может, например, ошибаться и полагать в качестве наличествующего то, что не есть? Ответ на это замечание называется *желанием*. Языковая операция полезна, потому что разум рискует спутать наличное состояние вещей, которое он мог бы наблюдать, если бы не был занят и рассеян, с состоянием уже исчезнувшим (сожаление) или еще только ожидаемым (надежда). Отрицание, таким образом, выступает в качестве предостережения от разочарования, и оно также по-своему является одним из путей доступа к реальному.

Источник ничто для Бергсона, как и для кантианцев, есть отрицание. Но каково происхождение отрицания? Бергсоновское объяснение очень похоже на трюки фокусника. Негативное здесь не устраняется, как было обещано, но лишь искусно скрывается. Сначала *отсутствие* нечто превращается в *отрицательное суждение* об утверждении существования этого нечто («стол не белый» = «вы были бы не правы, если бы утверждали, что он белый»), затем *негативность* этого отрицания превращается в *позитивность* желания, ответственного за внешне негативное поведение: напрасное ожидание, ностальгия, ошибка. Весь вопрос состоит в том, чтобы выяснить, может ли это желание быть позитивным и в какой степени ничто, не будучи порожденным, не приняло только *гуманистической* окраски. И если желание является только замаскированной формой ничто, то отрицание, призванное порождать ничто, могло бы само происходить из ничто.

Позитивно или негативно желание? Именно с этих позиций Делез объявит войну диалектике. То, что после 1970 г. назовут «философией желания» (ее классическим произведением станет «Анти-Эдип»), будет ссылаться на Ницше и заимствует у него лозунг: «опрокинем платонизм». Делез действительно противопоставляет утверждающую концепцию продуктивного и творческого желания «платоновской», а затем и «христианской» интерпретации желания как бедности, тоски, страдания. Однако дискуссия о природе желания станет скорее сведением счетов между учеником Бергсона, в данном случае Делезом, и гегельянцами, возглавляемыми Сартром и Лаканом, нежели конфликтом Ницше—Платон. Как известно, Платон описывает желание

как смешанное явление: *Эрос* — это сын *Пении*, Бедности, но его отец — *Порос*, Богатство[24]. Таким образом, этот Эрос является здесь недостаточностью, порожденной присутствием в ином месте. Совсем иначе обстоит дело с желанием по Гегелю: в комментариях Кожева этот термин соответствует слову *Begriede*, фигурирующему в IV главе «Феноменологии». А поскольку, по Кожеву, эта IV глава является ключом ко всей книге, то диалектическую философию теперь можно определить как мышление, отождествляющее желание с чистой негативностью и видящее в нем не только отрицание, но отрицание отрицания.

Конец истории

Александр Кожев обладал огромным талантом рассказчика. В его комментариях строгая гегелевская «Феноменология» превращается в своего рода философский роман с продолжением: в нем участвуют яркие персонажи, драматические сцены сменяют друг друга, неожиданные перемены ситуаций поддерживают напряжение, и читатель, жадно стремящийся узнать конец истории, требует продолжения.

В самом общем виде Кожев дал *антропологическую версию* гегелевской философии. Это было новым для французов, по крайней мере в то время, ведь Гегель был известен им как «абсолютный идеалист» и «панлогист», и они очень мало что знали о «левом гегельянстве». Финальная сцена является одновременно и принципом этой гуманистической версии гегелевской диалектики. Последний эпизод исторического повествования должен соответствовать финальному эпизоду самой человеческой истории, после него не происходит больше ничего нового. Не без лукавства Кожев не переставал настаивать на шокирующих последствиях этого утверждения: история закончилась, мы входим теперь в постисторию:

> «На самом деле конец человеческого Времени или Истории, т.е. окончательное уничтожение собственно Человека или свободного и исторического Индивида означает просто прекращение Действия в самом сильном смысле этого слова. Что практически означает следующее: исчезновение кровавых революций и войн. А также и исчезновение *Философии*: раз Человек по сути своей больше не меняется, то нет более оснований и для того, чтобы изменять (истинные) принципы, лежащие в основе познания Мира и Я. Все же остальное может бесконечно меняться: искусство, любовь, игра и т.д., короче, все, что делает Человека *счастливым*»[25].

Следовательно, «конец истории» есть не что иное, как перевод на повествовательный и образный язык того, что на философском языке

---

[24] См.: Платон. Пир, 203 b-e. — *Прим. перев.*

[25] Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 435 (en note).

называется абсолютом. Абсолютное знание есть наука о *тождестве* субъекта и объекта (или мысли и бытия). Этот метафизический тезис, несомненно неясный и бесспорно «идеалистический», внезапно открывает простой смысл, выглядящий «реалистичным», если не «материалистическим». В таком изложении тождество субъекта и объекта означает, что человек (субъект) вне самого себя (в объекте) не встречает ничего, что препятствовало бы осуществлению его проектов. Другими словами, природа покорена и общество усмирено: живя в мире, как в цветущем саду, и встречая в себе подобных скорее друзей, человек выходит на покой, оставляет созидающий историю труд и превращается в мудрого эпикурейца, предающегося «всему, что делает человека счастливым» (игра, любовь, искусство и т.д.). Конец истории — это конец *несчастья*, термин, которым можно перевести гегелевское *Gegenständlichkeit*. Предложение о тождестве субъекта и объекта, которое до сих пор носило «идеологический» (мистифицирующий) характер, становится истинным.

> «(...) Абсолютное Знание, т.е. Мудрость, предполагает полный успех отрицающего Действия Человека. Это Знание возможно только: 1 — во *всеобщем* и *гомогенном* состоянии, в котором каждый человек не является *внешним* по отношению к другому и в котором не существует никакого не уничтоженного социального *сопротивления*; 2 — в рамках Природы, *покоренной* трудом Человека, Природы, которая не *сопротивляется* более Человеку, не является *чуждой* ему»[26].

Я не буду здесь обсуждать вопрос о том, искажает ли Кожев мысль Гегеля в этом нарративном переводе «Феноменологии» или он вскрывает ее более глубокий смысл. Его интерпретация стремится быть гуманистичной, поскольку она превращает человеческую историю в такое «место», где должно разрешиться все, что представляет некий смысл. Истина есть только в истории. Значит, не существует вечных истин, поскольку в ходе истории мир беспрестанно меняется, но существуют заблуждения, временно обретающие видимость истины, и существуют заблуждения, которые диалектически превращаются в истины. Например, правитель античного полиса, заявляющий: «Во всем полисе существуют хозяева и рабы», — на первый взгляд говорит правду, так как его высказывание повсюду в античном мире верифицируется, однако же он будет «отвергнут» человеческой историей, в ходе которой рабы получили свободу. Зато раб, который в античном полисе сказал бы «Я свободный человек», раб, который мог бы быть стоиком, казалось, высказывает ложные суждения, но его ошибка благодаря истории обращается в истину. Таким образом, вопрос о том, что истинно, а что ложно, разрешает *действие*. Поэтому *диалектика*, т.е. классическое превращение истинного

[26] Ibid. P. 301.

в ложное и ложного в истинное, считается отныне наиболее характерной чертой концепции истории или действия.

Действие, а не бытие определяет правило истины. Эти насильственные действия отличны от обычного историцизма, поскольку исторический релятивизм довольствуется погружением истин в историю, уничтожая тем самым всякий критерий истинного. Для Кожева же существует следующий критерий: истинно то, что удается осуществить, ложно то, что терпит крах. Этот критерий является внутренним по отношению к истории, он «имманентен», а не «трансцендентен», как говорили тогда. Именно поэтому Кожев называет свой тезис атеизмом и определяет его как точный *антитезис* христианской теологии. Нужно понять следующее: для Гегеля

> «все, что говорит христианская теология, является абсолютно истинным при условии, что оно применяется не к трансцендентному воображаемому Богу, но к реальному Человеку, живущему в мире»[27].

Теолог воображает, что теологический дискурс есть дискурс, в котором человек (субъект) говорит о Боге (объекте), тогда как это дискурс, в котором Бог говорит о самом себе, т.е. о *человеке*, но не ведая об этом. Таковым могло бы быть высшее значение абсолютного самосознания или мудрости: автор теологического дискурса открывает, что *Другой*, о котором он говорил, *тождествен* ему самому, говорящему об этом Другом. Он узнает самого себя в том, кого он принимал за кого-то другого, и тем самым кладет конец *отчуждению*.

Классический атеизм отвергал божественные атрибуты, называл их непостижимыми, поскольку они были бесконечны или несовместимы друг с другом. Гуманистический атеизм признает их существование за человеческим субъектом, который тем самым превращается в истинного Бога. Именно эта замена, благодаря которой повсюду, где раньше писали «Бог», стали писать «человек», и определяет гуманизм. И именно в этом смысле Сартр и его единомышленники поднимут после 1945 г. имя гуманиста: экзистенциализм — это *гуманизм*, как скажет он в своей лекции, опубликованной под тем же названием и популяризовавшей основные идеи «Бытия и Ничто».

Гуманист является атеистом в том смысле, что он признает божественность за человеком, и это означает, что гуманизм оказывается перевернутой теологией. Нам известно даже, какую именно теологию гуманизм обращает в пользу человеческого существа: это, как объясняет Сартр, картезианская теология. В предисловии к избранным работам Декарта Сартр действительно разъясняет, что гениальность идеи Декарта состояла в полагании Бога как создателя вечных истин. Божест-

---

[27] Ibid. P. 571.

венной свободе не только предшествует вечный порядок истин, ее определяющих, а значит, и ограничивающих, но именно эта свобода и является суверенным основанием бытия, истины и блага. Единственная слабость Декарта состояла в том, что он наделил Бога властью творца, которая, согласно Сартру, по праву принадлежит нам:

> «Должны будут пройти два века кризиса — кризис Веры, кризис Науки, — чтобы человек вернул себе созидательную свободу, которой Декарт наделил Бога, и чтобы была поставлена под сомнение истина, являющаяся сущностной основой гуманизма: человек есть существо, появление которого заставляет существовать мир»[28].

Гуманизму свойственно это желание вернуть или вновь присвоить божественные атрибуты, самый ценный среди которых — возможность творить и «заставить существовать мир». В каком смысле человеческое действие может быть созидательным? Этот вопрос как раз и является тем самым вопросом, который приводит нас в самое сердце рассуждений о негативности. Тем не менеее, прежде чем расстаться с термином «гуманизм», следует упомянуть о двух перипетиях, которые ему довелось пережить впоследствии: окончательная разработка Хайдеггером своей теории в 1947 г. и дебаты вокруг структурализма.

В своем «Письме о гуманизме», написанном в ответ на вопросы Жана Бофре[29], Хайдеггер объясняет, что между его теорией и гуманизмом Сартра нет никакой связи. «Письмо» выявляет следующее: «атеистический экзистенциализм», «гуманизм» представляет собой вовсе не то, чем они желали бы стать, — а именно завершение «феноменологической онтологии» (подзаголовок «Бытия и Ничто»), — потому что «феноменологическая онтология», если подобное выражение имеет какой-то смысл, должна была бы быть теорией бытия, основанной исключительно на точном описании видимости; но этот экзистенциализм и этот гуманизм представляют собой как раз то, чем они не хотели бы стать ни при каких условиях, а именно простым повторением — в интересах «человека», для которого это превосходило все его ожидания, — самой традиционной метафизики, потому что последняя превращала созидательную каузальность преимущественно в божественный атрибут. После этого выступления Хайдеггера слово

---

[28] Sartre J.-P. La liberté cartésienne. // Situations I, P.: Gallimard, 1947. P. 334.

[29] Написанное в 1946 и опубликованное на немецком языке в 1947 г., «Письмо» Хайдеггера было переведено на французский в 1953 г. Фрагмент перевода, предваряемый статьей Бофре «Хайдеггер и проблема истины», появился уже в 1948 г. в журнале «Фонтен» (эту статью сегодня можно прочитать в его книге «Введение к философии существования» — Beaufret J. Introduction aux philosophies de l' existence. P.: Denoël-Gothier, 1971). Эта статья положит конец недоразумениям, позволившим экзистенциалистскую эксплуатацию Хайдеггера; это будет также первый — и долгое время единственный — написанный по-французски текст об авторе «Бытия и времени».

«гуманизм» перестанет быть знаменем, самым достойным защитником которого желает быть каждый. Вскоре — запоздалое и неожиданное последствие «Письма» — во Франции разразится «перепалка из-за гуманизма» (1965–1966). В этот период будут состязаться в «антигуманизме» — как в среде марксистов, осуждающих буржуазную идеологию Человека, и ницшеанцев, презирающих эту родившуюся в голове «последнего человека» теорию озлобления, так и в среде неукоснительно послушных структуралистов, которые вместе с Леви-Строссом выдвинут проект «ликвидации человека»[30]. Слово «гуманист» станет предметом насмешек, оскорбительным эпитетом и присоединится к коллекции высмеиваемых «-измов» (витализм, спиритуализм и т.д.).

Станет заметно, что лозунг 60-х годов — «смерть человека» — был предвосхищен в курсе лекций Кожева, в котором он представал также и как последнее следствие «смерти Бога». Кожев говорил об этом:

«конец Истории есть собственно смерть Человека»[31].

В философии действия и в философии истории человек определяется через факт своего действия, изменения им хода вещей. Если история закончилась, то делать больше нечего. Праздный же человек человеком не является. Когда мы переступаем порог постистории, человечество, с одной стороны, исчезает, а с другой — начинается царство легкомыслия, игры, насмешки (поскольку отныне ничего из того, что можно сделать, не имеет смысла). Напрасно Кожеву будут возражать, что кровавые революции и войны не закончились ни в 1807 г., ни в 1934–1939 гг. Поскольку Кожев ответит, что история закончилась лишь в теории, в идее, именно вместе с *идеей*, которую еще нужно было воплотить в жизнь и, возможно, террористическими методами, — идеей «однородного Государства», — выражение, которое в теории Кожева одинаково годилось как для разумного Государства Гегеля, так и для бесклассового общества Маркса. Для того чтобы эта идея превратилась в реальность планетарного масштаба, еще требовалось какое-то время — время совершения действия, соответствующего этим войнам и этим революциям, в которые мы все были вовлечены.

Негативность

В повествовании Кожева первую роль играет понятие негативности. К пониманию этого понятия ведут два пути: антропологический и метафизический. Я рассмотрю и тот и другой именно в таком порядке.

---

[30] Lévy-Strauss C. La pensée sauvage. P.: Plon. P. 326–327.

[31] Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 388 (dans la note).

В философии, в которой успех доказывает истинность дискурса счастливого победителя, именно *действие* распоряжается всем. В подобном мышлении лентяи не имеют никакого будущего. Именно на этом поле человеческого действия, рассматриваемом как тождественное полю истории, — в соответствие с изречением Вико «Люди творят историю», — и должно происходить восстановление божественных свойств, и прежде всего свойства созидательной мощи или, как это иногда разъясняет Сартр, «креативности»[32]. Но в чем человеческое действие является созидающим чего бы то ни было?

Кожев часто эксплицирует свое понятие действия при помощи наложения понятий «труд» и «борьба». А поскольку труд сам понимается как борьба, совершающая насилие над природой, то оба способа действия обладают общими воинственными чертами. Тем самым всякое действие есть противоположность своего противника. Действие же, по определению, производит некое следствие. Состояние мира после совершения действия уже не то, что было до совершения действия. Отсюда следующее рассуждение: в этом мире нет никакой новизны вне вводящего ее действия; однако не существует действия, которое не было бы противодействием: значит, именно противодействие (отрицание, противоречие) вводит в старое все новое.

По Кожеву, понимаемая в этом смысле негативность есть самая сущность свободы. Производящая сила отрицания — это то, что высвобождает. Любое иное определение было бы «натуралистичным», упускало бы отличие человека — существа свободного — от животного — существа детерминированного.

> «Но если Свобода онтологически является Негативностью, то лишь потому, что она может *быть* и *существовать* только как *отрицание*. Для того же, чтобы быть способным отрицать, нужно, чтобы было что отрицать: существующая *данность*. (...) Свобода состоит не в *выборе* между двумя *данностями*: она есть *отрицание данного* как данного, каковым являемся мы сами (в качестве животного или в качестве «олицетворенной традиции»), и как данного, каковым мы не являемся (и которое есть естественный и социальный *Мир*). (...) Свобода, реализующаяся и проявляющаяся в качестве диалектического или *отрицающего* Действия, уже в силу этого является в сущности *творчеством*. Ведь отрицание данного, не приводящее к ничто, означает создание чего-либо, что еще не существовало; но как раз это-то и называется «творить»»[33].

Однако Кожев нигде не задается вопросом, правомерно ли определять понятие, в данном случае понятие действия, путем слияния двух других понятий (труд и война). Бросается в глаза, что подобное объединение и порождает парадоксальное понятие плодотворного отрица-

---

[32] Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique, t. 1, P.: Gallimard, 1960. P. 68.

[33] Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 492.

ния, поскольку труд дает элемент производительности, изменения состояния вещей, а война обеспечивает элемент отрицания, столкновения с противником, уничтожение которого является вопросом жизни или смерти. Только притча о Господине и Рабе позволяет объединить обе формы действия: раб предстает прежде всего как воин, потерпевший поражение в «борьбе за признание», затем он выступает как работник на службе у господина, сохранившего ему жизнь, но оставившего за собой право ею распоряжаться. Однако же это слияние остается рядоположенностью, оно не порождает истинного понятия. Война есть простое и чистое разрушение, и, как таковая, она ничего не производит (если есть раб, то, значит, победитель положил конец войне, сохранив жизнь побежденному). Самое большое, на что она способна, — привести к перемещению накопленных богатств путем грабежа. Труд, со своей стороны, является безусловно производительным, но в нем нет ничего от радикального отрицания: полезный труд никогда не уничтожает, он всегда использует существующие средства, преобразует участок земли, исходя из предданной идеи (т.е. данной до действия).

Быть может, вопрос разъяснится метафизическим путем?

Гуманизация ничто предполагает, что в мире вне человеческого действия нет ничего негативного. *Природа* — именно так называется то, что творит вне человеческого действия, — должна быть полностью позитивной. Природное бытие будет определяться *тождеством* (в простом и «недиалектическом» смысле слова). Естественная вещь — этот камень, эта собака — есть то, что есть, и не есть ничего, кроме того, чем повелевает ей быть ее природа (ее тождество). Отсюда — урок Кожева: *история* диалектична, природа же — нет. Именно это позволяет ему сделать уступку неокантианцам, для которых, как известно, изначальная порочность гегелевской системы состояла во включении романтической философии природы, претендовавшей на «преодоление» механики Ньютона. Кожев признает их правоту в таком контексте: *Натурфилософия* — монстр, от которого следует отказаться.

Кожев называет свою позицию дуалистической онтологией. Слово «бытие» не может иметь одинаковый смысл применительно к природной вещи или к человеку. Природная вещь — идет ли речь о камне или о ели — довольствуется тем, что она есть то, что она есть: ее стремления не заходят дальше того, чтобы быть простым непрерывным воспроизводством самой себя (спинозовское *conatus*). Сам человек, когда он ведет себя просто как живое существо, также не действует, он воспроизводит себя. Поэтому можно сказать, что «природа не имеет истории». Под этим следует понимать, что определение естественного процесса состоит в том, что вещи по его завершении остаются такими, какими они были в его начале, причем все вещи одинаковы. Таким образом, по сути, здесь ничего не происходит: в течение этого процес-

са ничего не утрачено, ничего не создано, но, например, из яйца вылупилась курица, эта курица, в свою очередь, снесет яйцо и т.д.

Человеческому же действию, наследующему в данном случае божественные преимущества христианской теологии, свойственно установление связей с *ничто*. Оно вводит в мир новое. Новое же, если оно действительно новое, должно быть отлично от того, что мы уже видели. После свершения подлинного действия можно сказать: *ничто* не будет больше таким, каким оно было раньше. Факт действия является, таким образом, именно помещением «ничто» между начальным состоянием и состоянием конечным. Результат можно, следовательно, считать *сотворенным*, произведенным *ex nihilo*. И следовательно, действующее лицо, коль скоро оно совершает действие, выражает не свою волю быть (сохранить свое бытие), но свою волю не быть (свою тоску быть тем, что оно есть, свое желание быть другим). Философия действия усматривает в действующем лице своего рода *dandy*, для которого поступок определяется прежде всего изяществом отсутствия, высшей причиной поступка выступает элегантность отсутствия всякой естественной причины.

Таким образом, есть два смысла бытия:

1) природное бытие: «быть» означает здесь *оставаться* тем же, сохранять свою идентичность;

2) историческое бытие (или «историчность»): «быть» в данном случае нужно определять через негативность; бытие действующего лица состоит в том, что *оно не остается тем же*, стремится стать отличным. И «различие» означает не только «быть отличным» в том смысле, в каком яблоко отличается от груши: различие подразумевает действие по отклонению, по изменению. *Мир* (в смысле целостности всего, что есть), таким образом, вероятно, состоит из двух частей. В первой — природной — части вещи таковы, каковы они есть, и процесс становления носит циклический характер. В исторической, или человеческой части ничто не остается таким, какое оно есть, никакое тождество не сохраняется.

В качестве иллюстрации своей дуалистической онтологии Кожев использует образ, который Сартр многократно воспроизведет в «Бытии и Ничто». Мир, говорит он, можно сравнить с золотым кольцом:

> «Возьмем кольцо из золота. В нем есть отверстие, и это отверстие имеет для кольца столь же сущностное значение, как и золото: не будь золота, «отверстие» (которого бы, впрочем, и не существовало) не было бы кольцом; но не будь отверстия, золото (которое бы тем не менее существовало) также не было бы кольцом. Но если в золоте обнаружены атомы, совершенно бесполезно искать их в отверстии. И ничто не говорит за то, что и золото, и отверстие *суть* один и тот же образ (речь, конечно же, идет об отверстии как таковом, а вовсе не о воздухе, который есть «в отверстии»). От-

верстие — это ничто, которое существует (в качестве присутствия отсутствия) только благодаря окружающему его золоту. Точно так же и Человек, являющийся Действием, мог бы быть «ничто», которое «ничтожит» в бытии благодаря бытию, которое оно «отрицает»»[34].

Этот блестящий образ не должен ослепить нас настолько, чтобы заставить забыть двусмысленность выражения «дуалистическая онтология». Онтология означает: теория бытия. Следовательно, дуалистическая онтология должна была бы быть теорией, признающей два смысла понятия «бытие». Мы полагаем, что уже уяснили: существует первый способ бытия — это бытие в смысле тождества, характерного для природы, и существует второй способ бытия — это бытие в смысле негативности, свойственной человеку. Но образ золотого кольца говорит о другом. Согласно этой золоченой басне существуют не два смысла бытия, но, с одной стороны, есть *бытие* (золото), а с другой — *ничто* (отверстие). Что же касается диалектики, т.е. включения ничто в бытие или различия в тождество, то она могла бы находиться на пересечении того и другого: золото (бытие) совершенно определенно не нуждается в отверстии, чтобы быть, но золотое кольцо (мир) не было бы тем, что оно есть, — золотым кольцом, не будь отверстия.

Следовательно, «дуалистическая онтология» не является более дуалистической: в конце концов принимается допущение, согласно которому бытие должно определяться тождеством.

Тождество и различие

Здесь мы хорошо чувствуем, что уже горячо, как говорят в игре «Спрячь платок». Мы проникаем в суть вопроса, решающего как для кожевской интерпретации, так и для всей современной французской философии.

Диалектика для нас уже не то невыразимое понятие, которое Сартр считает не поддающимся определению. Мы сталкиваемся с диалектикой в современном смысле слова. В своем современном, т.е. постканто́вском смысле диалектика есть интерпретация смысла связки «есть» в категорическом суждении «S есть P»[35]. Современная диалектика проистекает из кантовского обсуждения различия между аналитическими и синтетическими суждениями. Она противостоит аналитической интерпретации связки, интерпретации, в соответствии с которой слово «есть» должно было бы обозначать тождество предиката P и субъекта S. При помощи действия, смысл которого должен быть еще уточнен, она вводит *различие* в самое определение *тождества*. Но

---

[34] Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 485 (dans la note).

[35] Ср. теорию «философского предложения» у Гегеля.

суждение выражается при помощи отрицательного суждения: «А не есть В». Тем самым диалектическая интерпретация бытия должна привести к появлению некоего «*не быть*», внутренне присущего *бытию* и трудно объяснимого в рамках формальной логики. Кожев растолковывает все это при помощи одной остроумной шутки:

> «Парменид был прав, говоря, что Бытие *есть*, а Ничто *не есть*; но он забыл прибавить, что *есть* «различие» между Ничто и Бытием, и это различие в некоторой мере имеет то же основание, что и Бытие, поскольку без него, без этого *различия* между Бытием и Ничто, не было бы и самого Бытия»[36].

В данном тексте, как, впрочем, и во всех текстах этого периода, «Бытие» всегда понимается в смысле того, что есть, сущего. На латыни *ens*, а не *esse*. Шутка Кожева означает следующее: различие, хотя оно и выступает в форме ничто (поскольку отличаться от чего-либо значит не быть как это что-то), составляет часть того, что есть; это должно быть так, потому что то, что не составляет часть того, что есть (часть *ens*), возвращается к своему не-сущему, следовательно к ничто. Тем самым известная включенность (которую еще следует определить) ничто в сущее неизбежна, если мы хотим сохранить различие между этими двумя терминами.

Попутно заметим следующее: можно было бы заключить, что различие между чем-то и ничем *не существует*, по меньшей мере в том смысле, когда «быть» значит «быть чем-то». Ведь для того, чтобы различие между чем-либо и ничем само было чем-то, понадобилось бы вывести новое различие, позволившее отличить различие, являющееся чем-то, от ничто. Следовательно, «быть» не будет обязательно означать «быть чем-то» (т.е. «быть тождественным»). Но такая аргументация неведома Кожеву и его ученикам.

Стремясь придать человеческий образ негативному, Кожев вынужден исходить из тождества и различия между областями универсума. И вот здесь-то и начинаются трудности.

В области «Природы» универсума все кажется очень ясным. Ведь здесь вещи являются тем, что есть, и не требуют большего. Они не желают менять своей тождественности: следовательно, не желают ничего... Для вещи природы, таким образом, «быть» равнозначно «быть самой собой»: бытие имеет аналитический смысл тождества, и это означает, что «быть» подразумевает «*быть тождественным всегда, повсюду и во всех случаях*». В тот момент, когда тождественное перестает быть самим собой, оно исчезает, его больше не существует, как говорят об умершем человеке.

В области мира, называемом «История», царит негативность или, если хотите, различие. Действовать в истории — значит работать над

[36] Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 491.

тем, чтобы *не быть* таким, каков ты есть. В итоге бытие в природе означает тождество, а в истории — различие. Природная вещь *есть*, коль скоро она *тождественна*. Историческое лицо *есть*, пока оно *действует*, и оно действует, пока оно не перестает *быть отличным*. Мы приходим к тривиальному, мало «диалектическому» выводу: в природе «тождество есть тождество», тогда как в истории «различие есть различие». Отсюда возникает следствие, хорошо известное уже из платоновского «Софиста». Если ничто не есть бытие и если «быть» идентично «быть тождественным», то тогда ничто никогда не тождественно чему бы то ни было: никогда, нигде и ни в каком случае. Но если ничто не обладает никакой идентичностью, если оно определяется одним лишь различием, то ничто должно быть *отличным от самого себя*; в противном случае оно тождественно самому себе, что противоречит начальной гипотезе. Со своей стороны, бытие, поскольку оно определяется тождеством, никогда не может входить в отрицательное суждение. Стало быть, теперь невозможно утверждать, что «бытие *не является* тождественным различию». Значит, бытие, определенное однажды как абсолютное тождество, идентично невесть чему, в частности различию.

Следовательно, существует не только тождество между тождеством и тождеством, как на том настаивает формальная логика, но также и тождество между различием и различием: существует некоторое *бытие небытия*. Возможно ли теперь хотя бы малейшее различие между тождеством тождества с тождеством, с одной стороны, и тождеством различия с различием — с другой? Конечно же, нет. Ведь в *тождестве* между тождеством и тождеством нет ничего большего, чем тождество между различием и различием. И в различии между различием и различием нет ничего большего, чем различия между тождеством и тождеством. Однако же тождество и различие суть разные отношения. Несомненно. Следовательно, *тождество* тождества между тождеством и тождеством, с *одной стороны*, и тождество между различием и различием, с *другой стороны*, есть то же самое тождество, что и тождество, порождающее *различие* между тождеством и различием.

Или еще: не правда, что тождественное всегда является исключительно тождественным, поскольку, по крайней мере в одном пункте, тождественное тождественно иному. Тем более не правда, что иное всегда является иным. Поскольку иное является иным только в том случае, если оно тождественно самому себе, и это свойство оно по праву *разделяет* с тождественным.

Таковы некоторые следствия из начальной предпосылки, состоящей в том, что *бытие* всегда должно пониматься в смысле *тождественного бытия*. Диалектика, в конечном счете, не только не оспарива-

ет это однозначное определение бытия, смысл которого зафиксирован в логике (в отношении между предикатом и субъектом в рамках атрибутивного суждения), но она присваивает его. Если диалектика и позволяет себе роскошь критиковать формальную логику и «аналитический разум», то не потому, что она ставит под сомнение право логики рассуждать о смысле, каким должен обладать глагол «быть». Она всего лишь упрекает формальную логику в том, что та, односторонне определяя тождество, делает невозможным копулятивное или тождественное определение бытия. Диалектика вводит различие в тождество или негативность в бытие, провозглашая *единство противоположностей* лишь в целях сохранения копулятивного смысла бытия. Различие необходимо тождеству для того, чтобы тождество сохранялось в первоначальном, если не в исключительном смысле бытия.

И следовательно, Кожев, определяя на протяжении всех своих комментариев бытие через тождество, прекрасным образом мирится с самым глубинным смыслом диалектики. Тем не менее, такая диалектика требует, и Кожев это понимает лучше кого-либо еще, появления негативности *исходя* из этого изначального постулирования бытия как тождественного самому себе. Полагание «не-Я» должно быть прямым следствием полагания «Я=Я». Оно не могло бы быть констатацией, существующей наряду с первой посылкой. Предлагаемая же им диалектическая онтология совершенно неспособна описать превращение бытия в ничто, тождества в различие или Я в не-Я. Она может лишь противопоставлять их. Это позволяет нам говорить о провале попытки антропологической диалектики (гуманизации ничто) превратиться в *философию*. Французские феноменологи, быть может чересчур поглощенные стремлением к различным погружениям в «конкретное», не позаботятся, как мы увидим в дальнейшем, о том, чтобы вернуться к этому онтологическому вопросу.

Вопрос о высказывании

Гуманизация ничто требует дуалистической онтологии. У Гегеля онтология предстает под именем «логики» (и не без основания, как мы только что видели). По Кожеву, следовало бы иметь две логики: одну для природы, которая сводилась бы к эпистемологии физических наук (это было бы «критикой аналитического разума»), и другую для истории, которая, в отличие от первой, была бы диалектической. Но эти слова «в отличие от первой» тут же требуют третьей логики, чтобы определить, должно ли различие между двумя первыми логиками согласовываться со смыслом первой (аналитическое различие) или второй логики (диалектическое различие, *Aufhebung*). Отношение природы к истории является либо аналитическим, либо диалектиче-

ским. А поскольку «природа» и «история» были определены как две составляющие части мира, эта третья логика выступала бы в качестве логики целостности. Благодаря этому существенному уточнению мы приходим, наконец, к гегелевскому утроению:

I. Логика.
II. Философия природы.
III. Философия духа.

При утроении *системы* одна и та же логика значима для природы и для истории. Логика же, в каком бы смысле мы ее ни понимали, толкует о *понятии*. Но что такое понятие? Понятие есть *тождество*: например, понятие «собака» говорит о том, в чем все собаки тождественны. Логика, таким образом, толкует о той стороне *тождества*, благодаря которой вещи суть *одни и те же*. И логика утверждает, что тождественное, если оно является тождественным, не может отличаться от отличного. Мыслить тождественное можно только, если мы мыслим его как отличное отличного. *Различие* есть то, что позволяет тождеству быть самим собой. В более общем виде полагать *то же* можно, лишь полагая его *иным, чем иное*. Таким образом, именно при помощи иного то же является тем, на что оно претендует и чем стремится быть: то же самое. Отсюда переход от понятия к природе. Понятие есть тождество: *иное того же самого*, которое есть понятие, есть вещь, понятием которой оно есть. По определению, понятие отлично от вещи: но, если бы оно «слишком отличалось», оно не было бы понятием этой вещи (оно было бы ошибочным понятием); это означает, что понятие без вещи не является *истинным* (потому что оно является понятием ничто, воображаемым представлением). Если имя *природы* дается всем тем вещам, понятия которых позволяют мыслить тождество на различных уровнях — родовом, специфическом, индивидуальном, — то при помощи своего рода онтологического доказательства следует заключить, что тождество понятия самому себе обусловлено существованием вне понятия вещей природы. Понятие не было бы *самим собой* без этого *иного*. Таким образом, мы скажем, что «природа» есть полагание понятия «вне его самого», во внешнем мире. Но точно так же, как понятие, чтобы быть действительно понятием, должно «полагаться» как отличное от самого себя и «делаться» вещью, — кавычки в данном случае указывают, что речь идет о чисто логическом процессе, об отношении обусловленного к его условию в мышлении, в «элементе понятия»,точно так же и вещь, чтобы быть действительно вещью, должна быть иным самой себя. В качестве идентичности она обладает реальностью вещи: это тождество, как и всякое тождество, поддерживается различием. Отличным же от вещи является именно понятие. *Таким образом, вещь полагается как иное самой себя, как понятие.* В данном случае кавычки не используются: полагание является, как в

предыдущем случае, не логическим, но совершенно естественным, реальным, поскольку оно происходит с вещью, а не с понятием. Этот переход от природы к логосу является тем, что Гегель называет *возникновением* духа. Ведь вещь, всецело оставаясь вещью и именно для того, чтобы остаться таковой, способна стать понятием самой себя, т.е. осмыслить свое тождество, *та или иная вещь есть абсолют не только как субстанция (вещь), но и как субъект (самосознание, понимание собственного тождества)*. И это как раз то, что Гегель называет *Geist*, дух. Таким образом, в итоге с появлением мыслителя мы обретаем точку отсчета, которая является чистым мышлением, вещью науки логики. Иными словами, система предполагает часть — часть, посвященную возникновению духа, или *Феноменологию духа*, — в которой говорится о том, как возможна система: каким образом этот дискурс может быть *высказан*.

Кожев полагает, что возможно гуманизировать этот гегелевский дух. Можно было бы предложить следующее номинальное определение «духа»: дух — это то, что в философском дискурсе об абсолютном знании само познает себя в качестве субъекта этого дискурса. Необходимо, стало быть, выяснить, кто говорит в философии: именно в этом и состоит смысл того, что мы называем сегодня «вопросом о высказывании». Философия считается дискурсом *философа* в отношении *мира* в той мере, в какой она находится по эту сторону абсолютного знания, поскольку субъект (автор) этого дискурса говорит об *ином*, нежели он сам, а именно о мире, которым он не является или является лишь «частью». Зато в картезианской традиции знание философа пользуется славой *абсолютного*, когда он говорит о *самом себе* (*cogito*). Однако поскольку философ может говорить о самом себе, лишь говоря одновременно о других вещах, с которыми он связан и которые при помощи этой уловки входят в определение того, что есть, он действительно говорит о «самом себе», лишь говоря «не о самом себе». И, следовательно, знание о мире, которое будет развивать философ, — его физика, — станет абсолютным знанием, если возможно установить, что оно является знанием субъекта, знанием *ego*. Значит, нужно, чтобы субъект философского дискурса о мире был бы самим миром или, если хотите, чтобы объект философского дискурса о мире был бы самим философом.

Задача современной философии (не только гегельянского толка) состоит, таким образом, в рискованном переходе от первого утверждения, которое не ставит никакой проблемы перед здравым смыслом,

«Человек говорит о бытии»,

к совершенно потрясающему предложению:

«Бытие говорит о самом себе через дискурс, который человек ведет о Бытии»[37].

Каким образом можно доказать, что субъект, высказывающий философское суждение, представляет собой не особую личность философа, но сам мир, которому этот философ лишь предоставляет возможность взять слово? У Гегеля, как его реконструирует Кожев, доказательством того, что этот опасный переход был совершен, могла бы служить обратимость дискурса. Если возврат к точке отсчета возможен в самом дискурсе, то тогда будет доказано, что *субъект высказывания* тождествен *субъекту высказываемого.* Если философскому дискурсу удается показать, что мир не был бы миром, если бы в нем не было человека, то тем самым устанавливается, что мир является подлинным философом, поскольку мир, порождая человека, порождает и возможность философа, который будет говорить о мире. Или еще, как пишет Кожев,

«реальное Бытие, существующее в качестве Природы, порождающей Человека, обнаруживающего эту Природу (и себя самого), говоря о ней»[38].

Итак, здесь следует различать общие трудности, с которыми сталкивается любое представление «абсолютного субъекта», и трудности, характерные для гуманистической версии этого представления. Трудности первого рода можно объединить в рамках обсуждаемого вопроса, классического для традиции гегелевских комментариев: каково отношение феноменологии и логики в лоне его системы? Если предположить, что переход (от «Феноменологии» к «Логике») возможен, то как осуществить возврат от «Логики» к «Феноменологии»?

Я вышел бы за рамки моего предмета, если бы открыл здесь дискуссию о достоинствах гегелевской системы. Я собираюсь только изучить, каким образом Кожев, реформируя эту систему в «дуалистическом» смысле, ставит проблему высказывания, т.е. в гегелевской терминологии, проблему отношения между *сознанием* (феноменология) и *понятием* (логика). Как указывает название, «Феноменология духа» представляет собой дискурс (логос) относительно появления духа. Это «появление» заключается в следующем: философ, пытающийся *высказать* в *дискурсе* отношение сознания и того, что предстает ему как иное его самого, в силу этого догадывается, что его дискурс не имел бы никакого смысла, если бы он не был дискурсом, выражаемым самим миром. Появление духа *является*, таким образом, открытием тождества между предметом, который философ делает субъектом своего высказываемого, и им самим, *субъектом высказывания.* Но где происходит это открытие? Именно в «Феноменологии».

---

[37] Я резюмировал таким образом с. 416 «Introduction à la lecture de Hegel» Кожева.
[38] Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 448.

Вот в каком смысле «Феноменология» есть введение в «Логику». Что же касается Логики, то она развивает понятие бытия вплоть до того самого момента, когда она признает высшее бытие (*ens verum*) в абсолютном субъекте. В соответствии с картезианскими предпосылками этого направления мысли, абсолютный субъект означает субъект абсолютного знания о собственном тождестве. Логика есть, таким образом, знание бытийствующего о самом себе. Теперь остается трудность *возврата* к «Феноменологии». Если *ens supremum* есть дух, он должен являться самому себе и проявлять себя: должен существовать «феномен» духа. Но феномен, как показал Кант, всегда носит пространственно-временной характер. Значит, дух должен появиться в дискурсе, который будет *где-либо*, в *определенное время*, *кем-то* произнесен или написан. Рискованный переход по пути возврата от понятия к сознанию есть, следовательно, та точка, в которой диалектические средства понятия позволяют вывести «здесь» из «где-либо», «теперь» из «в определенный момент» и «Я-сам» из «кто-либо». Мы узнаем ситуационные указатели первой страницы «Феноменологии»: Я, здесь, теперь. Знание *устройства мира* должно дать нам возможность указать *место* появления духа (а именно Западная Европа, например, или даже Германия, или даже Йена) и *время* этого проявления (например, Новое время или даже период после Французской революции). Очевидно, что в гегелевской системе именно «философия природы», расположенная между «логикой» и «философией духа», позволяет преодолеть пропасть, отделяющую логическое понятие от личности логика. Высказываемое позволяет, в силу своей диалектичности, предвидеть обстоятельства своего высказывания с мерой приближенности, которую гегельянцы находят удовлетворительной: эпоха и язык абсолютного знания действительно выводимы из пустого понятия бытия вообще.

Как обстоят дела, если переход от понятия к сознанию не происходит при помощи диалектики природы?

Кожев приводит «Этику» Спинозы как пример философской книги, написанной без всякого предварительного введения: это система философии, которая в отличие от гегелевской не имеет «феноменологии» в качестве первой части. Значит, объясняет Кожев, это невероятная книга. То, что написано в «Этике», может быть, и истинно, но в любом случае мы никогда об этом не узнаем, так как эта *книга не может быть прочитана* и *не могла быть написана*. И действительно, Спиноза постулирует истинное как вечное и не объясняет, каким образом вечные истины могут быть обнаружены во времени, в каком-либо месте, кем-либо, кому раньше они не были известны. Эта книга, следовательно, должна была быть написана и должна была быть прочитана

вне времени, «в мгновение ока»[39]. «Этика» представляет собой совокупность высказываний, высказать которые невозможно.

> «Этика» объясняет все, за исключением существующей для человека, живущего во времени, возможности написать ее. (...) «Этика», *если она истинна*, могла была быть написана только самим Богом; и, заметим, Богом, лишенным воплощения.
>
> Таким образом, отличие Спинозы от Гегеля можно сформулировать следующим образом. Гегель *становится* Богом в процессе обдумывания и написания «Логики» или, если хотите, именно становясь Богом, он ее пишет, или продумывает. Спиноза же, напротив, должен быть целую вечность Богом, чтобы обрести способность написать или обдумывать свою «Этику»»[40].

Ведь и «Наука логики» Гегеля также представляет собой совокупность божественных высказываний. Как пишет сам Гегель, ее содержанием является

> «представление Бога таким, как он есть в своем вечном бытии до создания природы и конечного духа»[41].

Именно сейчас наиболее выпукло проявлется выдвинутое Кожевом требование «антропологической» интерпретации. Ведь заявление, сделанное Гегелем в самом начале «Логики», превращает эту книгу в нечеловеческий текст, который не мог быть написан человеком. Его произносит Бог или, если хотите, «Логос», «Разум», но в любом случае не Гегель. Но коль скоро в «Логике» говорит Бог, то как могло случиться, что эта книга *подписана* именем Гегеля, который, по всей видимости, ее и написал в результате скрупулезного труда? Либо Гегель считает, что это действительно именно он, Гегель, является автором книги, выражающей мысль Бога до создания мира (мира, частичка которого носит имя «Гегель»), но в этом случае Гегель думает, что он есть Бог, а поскольку совершенно очевидно, что Гегель не является Богом и он не мог помыслить «Логику» всей вечности, то следует допустить, что Гегель безумен. Либо, в соответствии с антропологической гипотезой, Гегель считает себя автором, принадлежащим к людям, смертным, подчиненным даже в своих мыслях уделу времени: в этом случае он претендует не на то, чтобы быть существом божественным или вечным, но *стать* таковым; тогда он — не безумец, даже если и находится на грани безумия. Кожев напоминает о периоде депрессии Гегеля, случившейся между двадцатью пятью и тридцатью годами, и усматривает в нем следствие сопротивления эмпирического индивида, носящего имя «Гегель», угрозе со стороны абсолютного знания[42]. Произнося спекулятивное высказывание («Я есмь все сущее»), мыслитель своим частным характером унич-

---

[39] Ibid. P. 352.
[40] Ibid. P. 354.
[41] Hegel G.V.F. Wissenschaft der Logik, ed. Lasson, Meiner, I. P. 31.
[42] Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 441.

тожает и свою человечность, поскольку совершенно очевидно, что человек как таковой всегда есть лишь ничтожная часть мира. Этот момент безумия глубоко поразил французских авторов. Жорж Батай упоминает и комментирует его в своем «Внутреннем опыте»[43]. Впрочем, во французской литературе существует целая традиция, связывающая чтение Гегеля и невозможность писать. Следы ее можно обнаружить уже у Флобера[44]. Малларме, в свою очередь, читая в Туроне Гегеля, также испытал депрессию. Известно его знаменитое письмо другу Казалису от 14 мая 1867 г.:

> «Я провел ужасный год: моя Мысль осмыслила себя самое и пришла к чистой Теории. Все то, что в результате довелось пережить моему существу во время этой длительной агонии, не поддается описанию, но, к счастью, я совершенно мертв. (...) Теперь я лишен личности и являюсь не тем Стефаном, которого ты знал, но способностью Универсума видеть себя и развиваться через то, что было мною».

Вопрос о высказывании есть вопрос об истине формулировок, рассмотренных с точки зрения условий их высказывания. Формулировка «ложна», если можно доказать невозможность ее высказать. Именно таким образом «Я есмь Бог», подразумевающееся в «Логике» Гегеля, равно как и в «Этике» Спинозы, есть саморазрушающаяся формулировка, подобная классическим парадоксам типа «Я сплю», «Я умер» и т.д.

Кожев приводит аргументы, исходя из гуманистического прошения в стиле, близком Фейербаху: высказывающийся субъект философского дискурса тождествен для него эмпирическому индивиду, обладающему именем собственным, присутствующим «здесь и теперь», родившимся в таком-то городе, в таком-то году и т.д. Подобное ходатайство приводит обычно к какой-либо форме релятивизма или «психологизма», как скажет Гуссерль. Кожев же намеревается сохранить абсолютного субъекта абсолютного знания. Как это возможно? Необходимо, как мы видели, чтобы мир включал в себя человека: тогда философ, рассуждающий о мире, сможет открыть в нем эту включенность и совершить рискованный прыжок от «я говорю» к «это говорит». Такая включенность является «диалектической»: она выражает тождество субъекта объекту. Кожев как раз и утверждает, что его онтологический дуализм, хотя и лишает природу любого диалектического становления, вовсе не кладет конец диалектическому характеру *тотальности:*

> «Если реальная Тотальность подразумевает Человека и если человек диалектичен, то Тотальность также диалектична»[45].

---

[43] «Гегель в ту пору, когда система замкнулась, целых два года думал, что сходит с ума...» (Батай Ж. Внутренний опыт. С.-П., 1997. С. 204).

[44] Деррида говорит об этом в своем «L' Ecriture et la différence». P. 12.

[45] Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 483 (en note).

И поскольку тотальность диалектична, опасность абсолютного знания может быть преодолена: ведь человек, познающий реальность, есть реальность, познающая самое себя (и открывающая, что является абсолютным субъектом). Но каким образом тотальность подразумевает человека так, чтобы природа не ожидала собственного отрицания духом? Здесь Кожев, не говоря ни слова, использует феноменологическую редукцию в гуссерлевском смысле. Вещь, которой человек не является и в отношении которой нужно показать, что она подразумевает дискурс ученого, объектом которого данная вещь и является, Кожев заменяет той же самой вещью, но именно как объектом научного дискурса, следовательно, вещью как «интенциональным объектом», в терминологии Гуссерля, как референтным объектом в терминологии логика. Безусловно, вещь в качестве вещи, о которой говорят, предполагает дискурс, ее обдумывающий, подобно тому, как в огромной гуссерлевской тавтологической системе объект в качестве *cogitatum* требует *cogitatio*.

> «Взятые порознь Субъект и Объект суть *абстракции*. *В реальности* — с того самого момента, когда речь заходит о Реальности-*о-которой-говорят*; и, поскольку мы *говорим* о реальности, для нас вопрос может стоять только о Реальности-о-которой-говорят, то, повторяю, в реальности существует именно Субъект-познающий-объект или, что одно и то же, Объект-познанный-субъектом»[46].

Тем самым Кожев сразу же договаривается о том, что необходимо объяснить. То, что во всех философиях продолжало оставаться самой трудной проблемой, сложностью, в наибольшей степени требующей размышления, здесь шутя устраняется. Поскольку трудность состоит не в том, чтобы показать, что всякий *объект* требует субъекта, но как раз в том, чтобы доказать, что любая *реальность* — это *реальность, о которой говорят*, т.е. объект. Речь шла о порождении самого познания, но кожевское решение вовсе ничего не порождает и состоит в игнорировании этой проблемы. Кожев пишет:

> «На самом деле этот стол является столом, о котором я говорю в данный момент, и мои слова суть такая же часть этого стола, как и его четыре ножки или окружающая его комната. Безусловно, можно абстрагироваться от этих слов, а также еще и от многих иных вещей, как, например, от качеств, называемых «вторичными». Но, поступая таким образом, не следует забывать, что в этом случае мы имеем дело уже не с конкретной реальностью, но с абстракцией»[47].

Этот прекрасный пример дает нам саму формулировку феноменологического вопроса. Является ли слово, называющее стол «столом» и обращающееся к нему под этим именем, для самого стола (т.е. *для не-*

[46] Ibid. P. 449.
[47] Ibid. P. 483.

го, а не только *для нас*) случайным событием, внешним по отношению к его сущности, «вторичным качеством»? Может ли стол быть столом в универсуме, якобы совершенно безмолвном? Либо, быть может, дискурс по поводу стола, являющийся далеко не своего рода надстройкой к уже сложившейся реальности стола и далеко не случайным фактом встречи стола с существом, наделенным речью, столь же существенен для стола, как и его четыре ножки? В этих вопросах заключена суть всех мыслимых феноменологий.

Кожев же и в этом случае находит выход при помощи шуточки, на сей раз делая вид, что рассуждает как марксист. Стол, говорит он, требует слов, предметом которых он является, в той мере, в какой он возникает и появляется на свет лишь в результате человеческого труда, а такой труд подразумевает дискурс. Как видим, разрешение проблемы здесь лишь отодвигается еще дальше. Стол, безусловно, есть продукт мастерства. Но разве дерево, которое срубили, чтобы сделать из него доски для стола, требует своего превращения в стол и разве оно подразумевает работника? Является ли насилие, которое претерпевает дерево при встрече с человеком, досадной случайностью[48]? Обязательно ли человек, работающий с деревом, является *пользователем* ресурсов, заложенных в дереве? Или же он тот, кто своим трудом раскрывает в процессе работы наиболее существенные возможности, заложенные в природе? Вот какие вопросы здесь следовало бы поставить.

[48] Эта идея вновь всплывает у Лакана в его притче о слонах (о которых, к их несчастью, говорят), давшей идею для иллюстрации обложки «Séminaire» (T.1, P.: Seuil, 1975).

Приложение

Ничто в «Бытии и Ничто»

В своих комментариях Кожев указывал, что разработка «дуалистической онтологии» представляет задачу будущего[49]. Все происходит таким образом, как будто Жан-Поль собрался написать этот трактат по дуалистической онтологии. Будучи уже известным до войны своими новеллами («Стена»), романом («Тошнота»), литературной хроникой в «Нувель Ревю франсез», равно как и работами по психологии воображения и эмоций, в 1943 г. он публикует первый философский труд — «Бытие и Ничто». Дуализм, провозглашенный Кожевом, появляется уже в заглавии этой работы. Ведь и присоединяющее бытие к ничто связывает противоположное с противоположным, но так, что при этом невозможно говорить о каком-либо единстве бытия и ничто. И действительно, Сартр пишет:

> «Одним словом, в противовес Гегелю здесь следует напомнить, что бытие *есть* и что ничто *нет*»[50].

Может быть, но откуда об этом известно?

Да просто потому, что «бытие совершенно не нуждается в ничто, чтобы осмыслить себя»[51], тогда как ничто, будучи отрицанием бытия, нуждается в бытии, чтобы быть способным полагать себя в качестве его отрицания. Бытие, чтобы быть, обходится без ничто, но ничто, этакий паразит, живет за счет бытия: «Именно от бытия берет оно свое бытие»[52].

Между тем дела обстоят совсем не так просто, как дают повод полагать эти поспешные декларации. Если утверждение «ничто не суще-

---

[49] Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 485 (en note).
[50] Sartre J.-P. L' Être et le Néant. P., Gallimard, 1943. P. 51.
[51] Ibid. P. 52.
[52] Ibid.

ствует» верно, то заглавие книги Сартра становится абсурдным. Если ничто вовсе нет, его недействительность ничего не прибавляет к бытию (т.е. здесь сущему, *нечто* «почему существует что-то, а не ничто»?). Следовательно, вполне достаточно было озаглавить данное изложение «феноменологической онтологии» (подзаголовок книги) как «Бытие». Или еще: «Бытие, вне которого ничего нет».

Таким образом, онтология Сартра представляет собой вовсе не теорию *единства бытия*, как дает основания думать его отказ от какого бы то ни было участия ничто в бытии. Она утверждает *двойственность* бытия. Ничто не существует, это означает, что оно является отрицанием бытия; что же касается отрицания, то оно есть нечто, но вовсе не ничто. Значит, отрицание не выводимо из бытия, которое изначально было определено через свою достаточность. В противовес Бергсону Сартр пишет, что невозможно зарождение ничто из полноты того, что есть. Поэтому следует *прибавить* ничто (которого нет) к бытию (которое есть): 1+0 дает 2, а не 1.

Если ничто предполагает отрицание, то отрицание, в свою очередь, предполагает отрицающего. Гуманизация ничто завершена:

«Человек есть бытие, через которое ничто входит в мир»[53].

Но как человек, коль скоро он является частью *нечто*, может создать *ничто*? Для этого нужно, чтобы человек в своем бытии в качестве человека, в отличие от всех прочих сущих, не мог обойтись без отрицания. Если предмет для того, чтобы быть, нуждается только в бытии, то человеку для того, чтобы быть, совершенно необходимо *не быть* (как видим, здесь повсюду «быть» = «быть чем-то»). Смысл этого парадокса состоит в том, чтобы подвести читателя к отрицательному определению свободы: сущностью свободы является негативность или, как говорит Сартр, способность «неантизации».

Двойственность «бытия и ничто» заменила двойственность бытия, свойственного вещи, и бытия, присущего человеку. Обе части пары бытия и ничто предстают теперь как два смысла бытия. В этом случае встает проблема *единства* обоих смыслов, и Сартр формулирует ее в следующем пассаже:

«Хотя понятие бытия обладает той особенностью, что оно разделяется на две не сообщающиеся области, тем не менее сам факт, что обе эти области могут иметь одно название, требует своего объяснения. Это влечет за собой исследование обоих этих типов бытия, и совершенно очевидно, что мы сможем понять смысл того или иного из этих типов лишь тогда, когда сможем установить их подлинные отношения с понятием бытия вообще, а также связи, их объединяющие»[54].

---

[53] Ibid. P. 60.
[54] Ibid. P. 31.

Совершенно очевидно... Однако вопреки этой очевидности поиски смысла, который бытие могло иметь до своего разделения на две «несообщающиеся области», откладываются на более позднее время. Сартр предпочитает начать с «исследования» той и другой областей. Но на самом деле из 722 страниц трактата *предмет* имеет право лишь на четыре страницы (с. 30–34), тогда как все остальное посвящено тому, что в заглавии книги обозначено как «ничто».

Две «области» называются теперь «бытие-*в-себе*» и «бытие-*для-себя*». Эти гегелевские категории имеют ссылки: вещь, которая для того, чтобы быть, нуждается в одном только бытии, соотносится с достаточностью, рассматриваемой как полное *тождество* вещи самой себе; человек же соотносится с *различием*, запрещающим ему сливаться с вещью, различием, зависящим от факта *сознания*. «Сознание» здесь имеет смысл *суда совести*, т.е. оно означает, что в своем возврате к самому себе (или рефлексии) человек не ограничивается лишь тем, что *замечает* себя (что он есть *для самого себя* в смысле «предстает перед самим собой»), но он судит себя, одобряет или осуждает то, что открывает ему этот суд, дает или нет свое согласие. Если мы допускаем, что «быть» сводимо к «являться», как это постулирует Сартр с первых же фраз своей книги, то мы вынуждены считать суд совести безгранично проницательным и непогрешимым. Взор сознания не только не теряется в лабиринтах субъективности, но и проникает в тайны души и ничего не упускает. Так должно быть, ибо *esse* = *percipi*. Следовательно, любая ошибка в отношении самого себя есть лишь ложь, которой мы обязаны «нечестности». Поэтому-то человек, являющийся уже *для-себя* в первом смысле, означающем, что он сам себя замечает, есть также *для-себя* и в том смысле, что он — не что иное, как то, что он есть в собственных глазах. Бытие-для-себя есть, таким образом, онтологическое название, подходящее сознанию.

Для описания бытия-в-себе достаточно четырех страниц только потому, что о нем нечего особенно сказать. На самом деле читателя не оставляет мысль, что и этих четырех страниц предостаточно. Сартр действительно определяет «бытие-в-себе» через абсолютное тождество: «бытие есть то, что оно есть»[55]. Но тождество в данном случае — это слишком сильно сказано, ведь тождество, являясь отношением, требует начала различия или рефлексии. *В-себе* же настолько плотно заключено в самом себе, что не имеет связи ни с чем, даже с самим собой. Мы приходим, таким образом, к описанию бытия-в-себе, которое наводит на мысль о первой гипотезе из «Парменида» Платона:

---

[55] Ibid. P. 33.

«Оно есть то, что оно есть; это означает, что само по себе оно не могло бы быть тем, что не есть; и действительно, мы видели, что оно не включает в себя никакого отрицания. Оно есть полная позитивность. Ему неведома *инакость*: оно никогда не полагает себя в качестве иного, чем иное бытие; оно не может поддерживать никаких отношений с иным»[56].

Если бы Сартр счел возможным процитировать здесь «Парменида», то от него не ускользнуло бы, что его «совершенно позитивное» бытие определено при помощи отрицаний. В «феноменологической онтологии» каким вы предстаете, такой вы и есть. Если бытие-в-себе предстает перед нами через отрицание, то оно обязательно должно включать в себя известную негативность. Более того, бытие, не поддерживающее никаких отношений с чем бы то ни было, не может называться тождественным, в особенности если оно не способно отличить себя от того, чем оно не является. Наконец, в силу тех же самых причин мы не смогли бы составить в отношении его «ни имени, ни дискурса, ни науки, ни ощущения, ни мнения», как пишет Платон о *едином, которое есть только единое*[57]: не имея никаких связей, оно определенно не может *являться* или *быть познанным* (войти в отношение с познанием), и это тем более досадный вывод, если мы вспомним, что на этой же самой странице речь шла об определении бытия феномена.

Со своей стороны, «бытие-для-себя» описывается как точная антитеза в-себе. *Для-себя* есть только различие и противоположность. Если бытие-в-себе настолько тождественно самому себе, что утрачивает все, вплоть до отношения тождества, то бытие-для-себя настолько негативно, что будет постоянно забегать впереди самого себя, не способное нигде остановиться.

Но за всеми этими рассуждениями мы совершенно забываем, что означает слово *бытие*. Вопрос, признаваемый решающим на странице 31, вновь ставится только на странице 711: каково отношение между двумя областями бытия? Почему и та, и другая являются областями бытия? Сартр, ничего, впрочем, не объясняя, называет проблему связи между в-себе и для-себя *метафизической*. Он формулирует ее следующим образом: почему *для-себя* возникает из *в-себе*? Задача метафизики — проанализировать это возникновение, служащее «источником всякой истории»[58]. Мы узнаем здесь проблему, с которой сталкивалась гуманистическая интерпретация гегелевского идеализма: каким образом история возникает из природы, которой гипотетически неведомы история и отрицание? Именно в этом пункте Кожев запутался в попытках найти причастность человека миру.

---

[56] Ibid. P. 33–34.

[57] См.: Платон. Парменид, 140e–141 // Собр. соч. Т. 1–4. Т.2. С. 368–369. — *Прим. перев.*

[58] Sartre J.-P. L' Être et le Néant. P., Gallimard, 1943. P. 715.

С другой стороны, *в-себе* и *для-себя* были определены как две области бытия («бытие» = «совокупность всего, что есть»). Значит, они должны иметь нечто общее, а именно *бытие*. Итак, философский вопрос наконец-то поставлен. Сартр в заключении своей книги задается вопросом относительно этой возможности рассматривать *в-себе* и *для-себя в совокупности*, т.е. относительно смысла, который мог бы иметь синтез его тезиса (в-себе) и антитезиса (для-себя). Синтез же невозможен, поскольку отношение носит односторонний характер: *для-себя* не может обойтись без *в-себе*, тогда как *в-себе* нуждается в *для-себя* только для того, чтобы явиться; итак, объясняет Сартр, в-себе, для того чтобы быть, не нуждается в том, чтобы являться. Следовательно, мир не включает в себя человека. Какое-то время Сартр обыгрывает гипотезу, в соответствии с которой *в-себе* у «истоков истории» будто бы попыталось придать себе «модификацию для-себя» и достичь «благородства в-себе для-себя». Эта не вполне ясная фраза (в отношении которой Сартр тут же уточняет, что она содержит глубокое противоречие) заменяет сартровскую космологию: если в-себе, иными словами, мир естественных вещей хотел бы возникнуть из своего нелепого тождества, ему бы следовало принять вид различия с тем, чтобы войти в отношения с самим собой и достичь сознания. Это *в-себе* было бы одновременно бытием (как вещь) и сознанием (как человек). Согласно волюнтаристскому определению сознания, господствующему во всей книге, это осознающее себя бытие должно было бы быть *ens causa sui* (что равнозначно определению Бога в посткартезианских разновидностях философии).

Все вышесказанное означает, что вне своего дуализма Сартр видит лишь единственную философскую возможность (которой он как раз и хочет избежать), — возможность метафизического пантеизма, описывающего рождение человечества на планете Земля в качестве средства, используемого Универсумом, который стремится заметить сам себя и дает себе в лице рода человеческого зеркало (*speculum*) своей рефлексии. Но Сартр возражает, что *в-себе* для того, чтобы испытать желание, которое бы привело его к «полаганию себя в качестве иного», должно было бы уже иметь зачатки сознания или воли. Из этого следует, что *для-себя* не дано права рассматривать себя в качестве пути, который избрал бы мир, чтобы достичь осознания собственной божественности. Переход от *человеческой* субъективности («Я говорю о мире») к субъективности *абсолютной* («Мир говорит о самом себе») запрещен. Данный запрет — несомненно, последнее и наиболее твердое слово в философской мысли Сартра. В 1961 г. в статье о Мерло-Понти он упрекнет последнего в том, что тот в конце концов принял философию синтеза:

«К чему же пришел он в эти суровые годы, которые полностью изменили его? Прочитав его, можно было бы порой говорить, что бытие изобретает человека, дабы проявить себя через него»[59].

В «Бытии и Ничто» Сартр заключает, что можно было бы остановиться на «как будто»:

«Все происходит таким образом, как будто мир, человек и человек-в-мире пришли лишь к воплощению неудавшегося Бога»[60].

Читатель «Бытия и Ничто» не удивлен подобным заключением, которое он мог предвидеть уже во введении к книге. Поскольку бытие является тождеством, которое лишь тождественно, тогда как сознание выступает в качестве различия, которое никогда не достигнет тождества, отношение между ними неизбежно есть не-отношение, а их синтез обречен на провал. Тем не менее, этот читатель волен полагать, что неудачу в данном предприятии потерпело не обожествление человека, но онтология Сартра. Ведь дочитав книгу до последней страницы, он так никогда и не узнает, что такое бытие и ничто и что есть их соединение.

[59] Sartre J.-P. Merleau-Ponty vivant. // Les Temps Modernes, № 184–185. P. 366.
[60] Sartre J.-P. L' Être et le Néant. P. 717.

Глава 2

Человеческие истоки истины

Кожев объяснял своим слушателям, что целью философии является осмысление «факта истории»[61]. Он говорил, что этот вопрос, приглушенный унаследованной от греков «монистической онтологией», впервые был поставлен Кантом и Гегелем. Сартр в «Бытии и Ничто» также ставил перед метафизикой задачу ответить на вопрос: почему есть история? Но в качестве ответа он представлял лишь своего рода пантеистический миф, которому, как утверждал, он сам не верил. Невозможно заставить сознание возникнуть из природы, объяснял он.

Мерло-Понти обратил внимание, что противопоставление субъекта и объекта, или, в сартровской терминологии, для-себя и в-себе делает невозможным требуемое всеми понимание «факта истории». Будучи однажды лишенным природы благодаря негативному определению свободы («быть свободным» = «уметь сказать нет»), человек противостоит вещам. Бытие и свобода рассматривались как антитетические. Но в этих условиях историческое действие невозможно, так как в отличие от пустой суматохи оно приводит к результатам, изменяет ход вещей, оставляет после себя творчество. Возможность же исторического *творчества* запрещена антитезой, сталкивающей упрямое тождество бытия и свободу ничто. Творчество находится либо на стороне свободы, но в этом случае оно остается в состоянии *проекта*, противопоставляемого миру, как он есть, либо оно реально, оно занимает свое место в мире, но тогда переходит на сторону в-себе и не имеет более ничего человеческого.

Отказавшись от сартровской антитезы, Мерло-Понти откроет путь тому, что во Франции получило название «экзистенциальной фено-

[61] Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 366.

менологии». Программой этой феноменологии служит описание как раз того, что располагается между «для-себя» и «в-себе», сознанием и вещью, свободой и природой. «Интервал», как охотно говорили в то время, является его излюбленной областью.

> «Синтез В-себе и Для-себя, делающий возможной гегелевскую свободу, обладает тем не менее своей долей истины. В некотором смысле это и есть само определение существования, оно ежеминутно имеет место у нас на глазах в феномене присутствия, просто вскоре оно возобновляется и не уничтожает нашей конечности»[62].

«В некотором смысле» всю философию Мерло-Понти можно резюмировать в следующих строчках.

1. Отвергаются альтернативы классической философии: человек, как он существует (здесь мы возвращаемся к «конкретной философии»), не является ни чистым «в-себе» (вещью, материальным телом в том смысле, в каком это понимает наука), ни чистым «для-себя» (*res cogitans*, суверенная свобода). Отсюда и особенности стиля Мерло-Понти, напоминающие манеру письма Бергсона: каков бы ни был обсуждаемый предмет, намечается антитеза, которая затем отбрасывается (ни... ни...).

2. Но разрешение антитез, в свою очередь, нельзя обнаружить ни в синтезе, примиряющим обе точки зрения, ни тем более в отказе от предпосылки, дающей начало антитезе. Решение ищут «посередине», в «конечном», т.е. незавершенном и временном синтезе.

Исторический факт доказывает, что синтез, расцениваемый Сартром как невозможный, имеет место повседневно. Не будучи ни вещью, ни чистым духом, человек предстает «как продукт-производитель, как точка, в которой необходимость может обернуться конкретной свободой»[63].

Именно здесь Мерло-Понти обращается к Гуссерлю, точнее, к автору «Кризиса». В предлагаемой Мерло-Понти версии феноменология могла бы в конечном итоге стать проектом описания основания истории, а именно *человеческого существования*, как оно переживается, т.е. существования, никогда не являющегося полностью белым или полностью черным, но пестрым, смешанным. Именно эту смесь и следует описывать: продукт-производитель, активный-пассивный, созданный-создающий, т.е. многоликий субъект-объект.

---

[62] Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. P.: Gallimard, 1945. P. 519.

[63] Merleau-Ponty M. Sens et non-sens. P. 237.

Душа и тело

Для того чтобы перекинуть мостик между вещью и сознанием, нужно было написать философию природы. Эту-то философию и излагает Мерло-Понти в небольшой работе «Структура поведения». Тем не менее французский вкус с трудом воспринял бы чересчур романтические разработки Одиссеи духа через природные формы. Поэтому Мерло-Понти избирает более привычный для французской философии путь обсуждения классической проблемы единства души и тела: от Декарта к Бергсону вопрос об определении материи и основании философии физики разрешался в контексте вопроса об отношении тела к духу (поэтому-то французская философия отдает почетное место психологии, призванной изучать это отношение). В работе Мерло-Понти обсуждение «методов» современной психологии (которую он определяет как изучение поведения) предпринято лишь с целью позволить «уяснить отношения между сознанием и природой» (первая фраза книги). Но той точкой, в которой сознание входит в отношение с природой вообще, является как раз тело мыслящего существа. Таким образом, нужно обратиться к «связям между душой и телом» (название последней главы).

Мерло-Понти хочет показать, что «поведение» (которое есть не что иное, как перевод на французский язык слова *behavior* в определении бихевиористской школы) не может быть объяснено «аналитически», но должно получить «диалектическую» трактовку. В самом общем виде аналитическое объяснение сводит сложное к простому, оно исходит из принципа, в соответствии с которым целое есть следствие объединения частей, предполагаемых внешними друг по отношению к другу (ср. *partes extra partes* в картезианском определении материи). Вновь открывая романтический дух, усматривающий в целом нечто большее, нежели сумму частей, Мерло-Понти показывает то, что было утрачено в аналитических объяснениях: смысл совокупного совокупности, сложного сложности. Каким бы ни было поведение — принадлежащим человеку или нет, — оно представляет собой «структурированную совокупность», и мы не имеем права сводить его лишь к следствию констелляции факторов, составляющих среду. Поведение является не реакцией на *stimulus*, но ответом, которого *требует* ситуация. В этом случае организм, за поведением которого ведется наблюдение, следует наделить способностью осознавать ситуацию в качестве вопроса, на который ему предстоит дать ответ. И значит, нужно допустить, что животные и даже «неживые предметы» обладают *душой*, в существовании которой им отказывал великий дуализм Декарта. Природные существа обладают не только внешней стороной, они имеют и внутреннюю жизнь. Или поведение не выступает более следствием среды, но представляет собой отношение между вещью и средой, отношение, которое Мерло-Понти считает диалекти-

ческим. Поведения, пишет он, «обладают смыслом»: они отвечают на жизненное значение ситуации. Таким образом, в природе существуют и смысл, и диалог. Это как раз то, что и требовалось доказать (ЧТД).

Эту философию природы Мерло-Понти называет «философией структуры»[64], но слово «структура» нужно понимать совсем не в том смысле, в каком позже его будет понимать структурализм. «Структура» в данном случае выступает в качестве аналога *Gestalt* — излюбленного понятия «психологии формы». Природа предстает как «мир форм», и эти формы выстраиваются в иерархическом порядке: физические формы (инертная материя) являются лишь недостаточно категоричными, живые формы в большей степени категоричны, человеческие же формы суть таковые в полном смысле. Вместе с этой триадой Мерло-Понти получает в наследство то, что во Франции через трактовку Аристотеля Равессоном (состоявшим также в переписке с Шеллингом) занимало место *Натурфилософии.*

> «Материя, жизнь, дух должны не в равной мере принимать участие в природе формы, представлять различные степени интеграции и в конечном итоге создать иерархию, в которой индивидуальность всякий раз реализуется все в большей степени»[65].

Понятие формы, якобы заимствованное этой философией природы у школы психологов, в конце концов обнаруживает свой подлинный смысл в возложенной на него миссии: сделать доступным пониманию переход от *природы к сознанию.*

> «Понятие *Gestalt* возвращало нас (...) к своему гегелевскому смыслу, т.е. к понятию, каковым оно было до того, как стать самосознанием»[66].

Исходя из этого, Мерло-Понти присоединяется к тому, что он называет «проблемой восприятия». Он определяет ее через следующую проблему: каковы отношения между «природным сознанием» и «чистым самосознанием»[67] или, также в «гегелевской терминологии», между «сознанием-в-себе» и «сознанием-для-себя»[68]? *Чистое самосознание* есть сознание, сведенное к «я мыслю», как его определяет идеалистическая традиция. *Природное сознание* есть «перцептивное сознание», «я воспринимаю». Различие же между ними таково: в то время как «я мыслю» дано самому себе при полном абстрагировании от всяких обстоятельств, «я воспринимаю» обязательно является воплощенным и не может забыть об этом; для того чтобы что-то видеть, нужно где-нибудь находиться, предпочтительнее днем или, будучи вооруженным

---

[64] Merleau-Ponty M. La structure du comportement. P., PUF, 4-e éd., 1960. P. 143.
[65] Ibid.
[66] Ibid. P. 227.
[67] Ibid. P. 241.
[68] Ibid. P. 191.

хорошей лампой, и т.д. Отсюда и следующая точная аналогия: душа по отношению к телу есть то же, что *cogito* — по отношению к *percipio*. Доказательство того, что «я мыслю» основано на «я воспринимаю», означало бы, таким образом, понимание единства души и тела, а значит — «духа» и «природы», т.е. в конечном счете истории.

Земля не вращается

Всякое сомнение в картезианском разделении субстанции на субстанцию мыслящую и субстанцию протяженную обязательно является критикой науки, условием которой и выступает данное разделение. Отсюда и очень характерный для французской философии конфликт между полем феноменологии и полем эпистемологии (так называется во Франции философия, утверждающая, что именно наука призвана говорить нам о том, что есть, тогда как все прочее суть «поэзия», т.е., как говорится, субъективное выражение). Ведь феноменология, как ее понимает Мерло-Понти, стремится к установлению способа коммуникации между вещью и разумом: именно таков смысл, вкладываемый в слово *феномен*.

> «Опыт реальной вещи не может быть объяснен воздействием этой вещи на мой разум: для вещи единственный способ воздействия на разум есть представление ему смысла, проявление перед ним, конституирования в умопостигаемых артикуляциях»[69].

Каким образом вещь может «представлять смысл»? Быть может, вещь является словом, которое нужно услышать, текстом, который нужно прочесть? Безусловно. Уже в своей критике бихевиоризма Мерло-Понти уподобил связь организма со средой «дискуссии»: среда ставит вопросы, организм отвечает на них своим поведением (например, некая ситуация представляет значение «опасности», на что организм отвечает действиями, совокупность которых означает «борьбу» или «бегство»). Теперь феномены рассматриваются как высказывания, и, несомненно, именно в этом и состоит тайна феноменологии. Возьмем перцептивный опыт «прекрасного весеннего утра», для феноменолога он будет равнозначен тому, чтобы сказать, что я с удовольствием воспринимаю известные качества неба или что небо «предоставляет мне смысл» прекрасного утра. *Открывающееся мне* измеряется тем, *что я могу об этом сказать*. Тем самым феномен отождествляется с высказываемым.

Отсюда и понимание феноменологии как описания. Она должна не *объяснять*, но *пояснять*, т.е. воспроизводить в дискурсе высказанное до дискурса, чем и является феномен. Мерло-Понти охотно цитирует фразу Гуссерля:

---

[69] Ibid. P. 215.

«Речь идет о том, чтобы именно чистый и, так сказать, еще немой опыт привести к чистому выражению его собственного смысла»[70].

Эта фраза совершенно ясно говорит, что «смысл» прежде, чем стать смыслом «выражения», — в случае с высказываниями, которые говорят об опыте, — изначально является смыслом самого этого опыта. И хотя опыт нем, у него есть много что сказать. Говорить в данном случае означает предоставить слово тому, кто тем не менее говорить не умеет. В некотором отношении это совершенно безнадежное предприятие: дискурс может быть приложен к опыту, он будет дискурсом *об* опыте, словом, приходящим вторично в то, что Деррида назовет «изначальным опозданием». Феноменология, таким образом, берется за задачу, которую сама называет «бесконечной» (что лишь скрывает ее невыполнимость, поскольку земля обетованная, достигаемая нами ценой «бесконечного похода», неотличима от земли, навеки запретной). Она хочет сделать «я воспринимаю» основанием «я мыслю». В соответствии с наиболее классической традицией она понимает это *cogito* в смысле «я оцениваю» предикативного высказывания. Ее цель, таким образом, — основание предикативной деятельности на базе деятельности «до-предикативной»[71]. Но поскольку средством достижения этой цели является

---

[70] Гуссерль Э. Картезианские размышления. Р. 16.

[71] Именно в этом месте возникает идея о том, что «земля не вращается». Мерло-Понти живо заинтересовался текстом Гуссерля, носящим это название (и цитируемым им: Phénoménologie de perception. P. 491). В самом деле, он примечательным образом иллюстрирует феноменологическое действие возврата к *жизненному миру* как источнику всех наших знаний, даже изначальному источнику, *die Ur-Arche*. На первый взгляд, можно было бы подумать, что вопрос о движении Земли должен быть затронут астрономией, т.е. наукой, представляющей нашу планету как космический *объект* среди прочих. С тех пор, как астрономы приняли коперниканское решение проблемы, мы *живем* в мире, в том самом мире, где мы видим и говорим, что «солнце всходит», а мыслим мы в другом мире, в том мире, про который мы знаем, что в нем Земля вращается вокруг Солнца. Между переживаемым миром (*Lebenswelt*) и миром познанным, между *percipio* и *cogito* существует конфликт. Феноменология приглашает нас разрешить этот конфликт, перестав отождествлять истинное и объективное, переживаемое и кажущееся. Она собирается показать, каким образом переживаемый мир является источником мира познаваемого или мира объективного. И если переживаемый мир — источник *мира истинного*, то он, по-своему, более истинный, чем истина.

Наука превращает Землю в свой объект и наделяет его движением в пространстве. Но эта наука возникла на Земле, и именно здесь, на этой Земле, она определила, чем «объективно» являются движение, покой, пространство и вообще объективность. Именно осуществляемый здесь опыт придает смысл высказываниям ученого, например, коперниканскому утверждению. Здесь, т.е. место этого первого опыта, не является, таким образом, местом в пространстве, поскольку оно есть место происхождения самого понятия пространства. Об этом «опровержении Коперника» см. комментарии Деррида (Husserl E. L' origine de la géométrie, trad. et introduction par Derrida. P., PUF, 1962. P.78–79. См.: Гуссерль/Деррида. Начало геометрии. М.: Ad Marginem, 1996. С. 83), а точка зрения, враждебная феноменологии, представлена комментариями Серра (Serres M. Le système de Leibniz. P.: PUF, T.II. P. 710–712).

описание в дискурсе предшествующего дискурсу, то до-предикативное никогда не сможет быть восстановлено таким, каким оно существовало в своей немой чистоте до того, как было эксплицировано. Отношение «я воспринимаю» к видимому миру соответствует тому, что Гуссерль называет «жизненным миром». Как хорошо заметил Лиотар,

> «ввиду того, что этот исходный жизненный мир является до-предикативным, любое предсказание, любой дискурс, конечно же, его *подразумевают*, но им его и *недостает*, и о нем, собственно говоря, нечего сказать. (...) Гуссерлевское описание (...) есть борьба языка против него самого для достижения изначального. (...) В этой борьбе поражение философа, логоса, не вызывает сомнений, поскольку изначальное, будучи описанным, не является более изначальным как описанным»[72].

Опыт еще *нем*, он не соприкасается с дискурсом. Если «выражение», посредством которого об этом опыте говорилось в дискурсе, есть именно выражение смысла этого опыта, то тогда оно есть выражение этого самого опыта. Дискурс заставляет лишь быть выраженным вовне (пере-давать) то, что, будучи имплицитным и немым, уже содержалось внутри. В этом направлении идут и отдельные высказывания Мерло-Понти:

> «На самом деле мы не говорили бы ни о чем, если бы нужно было говорить только об опытах, с которыми мы соприкасаемся, потому что слово уже есть разделение. (...) Но первый смысл слова тем не менее уже заключен в этом тексте опыта, который слово пытается изречь»[73].

Это текст опыта: если опыт придает смысл, то он обязательно должен быть своего рода текстом, «тексты» которого в книжном смысле этого слова являются лишь приблизительным его воспроизведением. Но если опыт есть текст, то кто пишет этот текст? У Сартра нет сомнений на этот счет: писарем выступает человек, существо, через которое «смысл приходит в мир»; одновременно мир сам по себе не имеет смысла (смысл ему нужно придать). Мерло-Понти, конечно же, не может ответить подобным образом, так как он борется против дуализма. Значит, вопрос этот ему следует задать.

Существует ли скрытая сторона луны?

Для Мерло-Понти факт единства души и тела показывает, что умножаемые философией антитезы *фактически* оказываются преодо-

---

[72] Lyotard J.-F. La phénoménologie. P.: PUF, 1954. P. 45. Это небольшое введение в феноменологию представляет собой примечательный документ, прекрасным образом иллюстрирующий исследования 50-х годов: интересы феноменологов сместились от математики к наукам о человеке, от полемики против историцизма к поискам возможностей согласия с марксизмом.

[73] Merleau-Ponty M. Phénoménologie de perception. P. 388.

ленными. Задача философии состоит теперь в том, чтобы показать, каким образом это происходит: описать данное единство таковым, каковым оно дано в факте восприятия. Обращаясь здесь к теме Габриеля Марселя, Мерло-Понти замечает, что тело философа-идеалиста представляет собой живое опровержение выдвигаемой последним теории: ведь философ не может превратить его ни в элемент своего «Я» (определяемого абстрактным «я мыслю»), ни в частичку «не-Я». Тело не может быть объектом: оно никогда не предстает на расстоянии, никогда не открывается полностью тому, кто в нем обитает. *Ego* же из *ego percipio* в отличие от *ego* из *ego cogito* не может сделать вид, что оно есть чистый дух: оно обязательно является «олицетворенным субъектом». Антитеза оказывается преодоленной уже в этом пункте: сущность *воспринимающего* — быть олицетворенным, а значит, видимым, воспринимаемым-воспринимающим. Таким образом, факт основания «я мыслю» на «я воспринимаю» был бы тем самым возвратом к конкретному, к которому всячески стремится современная философия. «Я мыслю» устремлено к абстракции: когда оно выражается во всей своей чистоте, оно претендует на всеобщность, поскольку тот, кто говорит «я мыслю», самим этим фактом присваивает себе определенную мысль, и можно утверждать, что эта мысль всегда является той же самой мыслью, вне зависимости от мыслителя, который ее мыслит. Зато «я воспринимаю» не является непосредственно универсализируемым. Если два человека одновременно говорят «я воспринимаю», то мы знаем заранее, что они не воспринимают одни и те же вещи. У каждого из них есть свой угол зрения (зависящий от его *местоположения* в пространстве). Субъект восприятия индивидуализирован: он видит с *этой точки*, *сегодня* и т.д.

Очень удобно сослаться на излюбленный пример феноменологов: кубик и его шесть граней. По определению, у куба шесть граней, но никто не может видеть их все одновременно. Шесть граней никогда одновременно не предстают перед моими глазами. Когда я говорю «это куб», я говорю о большем, нежели вижу, я предвосхищаю мое будущее восприятие скрытых сторон, которые я мог бы увидеть, встань я с другой стороны. Таким образом, во всяком наличном опыте восприятия содержится ссылка на другой опыт, прошлый или будущий. Вещь, *предстающая* передо мной, «открывая мне смысл», — как если бы она говорила мне «я есть куб», — никогда не является полностью открытой. Я предполагаю, что скрытые грани куба наличествуют с другой стороны, с той стороны, где меня нет, но на самом деле в настоящий момент я о них ничего не знаю. Следовательно, восприятие, являющееся самим опытом истинного, по мнению философии *percipio,* всегда подразумевает эту возможность быть опровергнутым, оспоренным последующим восприятием. Феноменология восприятия ус-

ваивает требования апостола Фомы: я поверю в воскресение Иисуса Христа тогда, когда смогу *увидеть* и *потрогать*. Истина имеет смысл лишь в настоящем: истинно, несомненно, абсолютно только то, что открывается мне здесь и теперь. Однако же и апостол Фома не является неуязвимым: быть может, когда он что-то увидел, он плохо посмотрел. Тем самым сегодняшняя истина рискует быть опровергнутой в тот момент, когда она станет «истиной вчерашней». Как утверждает Лиотар, феноменологическое определение истины кладет конец вечным истинам и превращает факт истинности в дело *истории*:

> «Таким образом, не существует абсолютной истины, этого постулата, объединяющего догматизм и скептицизм; истина определяется в процессе становления как ревизия, коррекция и преодоление самой себя, и этот диалектический процесс всегда протекает в лоне живого настоящего (*Lebendige Gegenwart*)»[74].

Кстати говоря, воздействие еще не опубликованных в то время рукописей Гуссерля о «Живом Настоящем» (эти слова охотно писали с заглавной буквы!) на целое поколение философов вполне объяснимо. Феноменологическое понятие времени, слава разработки которого принадлежит Гуссерлю в поздний период его философского творчества, считалось ключом к исследованию вопроса об истории, бывшего философской задачей этого поколения. Но именно с этого включения *отсутствующего* в *настоящее (вчера* и *завтра* в *сегодня)* Деррида начнет свое наступление на феноменологию.

Пример с кубом позволяет нам измерить дистанцию, разделяющую *percipio* и *cogito*. Куб, имеющий шесть граней, есть куб как предмет предикативных высказываний. Что же касается воспринимаемого куба, то у него никогда нет шести граней одновременно. Таков, следовательно, смысл «примата восприятия в философии» (так называлась лекция Мерло-Понти): точно так же, как Земля в некотором смысле не вращается, так и куб не имеет шести граней, ибо *подлинный куб* есть *настоящий куб*, но куб никогда не открывает шести граней одновременно.

> «Куб с шестью гранями является не только невидимым, но также и немыслимым; это куб, каким бы он мог быть для самого себя; но куб не есть для себя, так как он есть объект»[75].

В более общем виде феноменология утверждает следующее: единственный смысл, который «быть» может иметь для меня, это «быть для меня»[76], иными словами, «являться мне». Следовательно, мы должны включить в определение объекта действительные условия, при кото-

---

[74] Lyotard J.-F. La phénoménologie. P. 40–41.
[75] Merleau-Ponty M. Phénoménologie de perception. P. 236.
[76] Ibid. P. III.

рых он нам дан. Подобно тому, как путешествие к дому отдыха составляет часть отдыха, так и путь к объекту составляет часть объекта. Такова фундаментальная аксиома феноменологии. Точно так же перспектива, например, должна рассматриваться не как точка зрения субъекта восприятия в отношении воспринимаемого объекта, но именно как качество самого объекта.

> «Перспектива предстает для меня не как субъективное искажение вещей, но, напротив, как одно из их качеств, быть может, самое существенное их качество. Именно благодаря ей воспринимаемое само обладает скрытым и неисчерпаемым сокровищем, благодаря ей воспринимаемое есть «вещь»[77].

Коль скоро постулируется эта аксиома, состоящая в итоге в отказе от кантовского различия между феноменом и вещью и полном подчинении феномена субъекту, возникает масса парадоксальных следствий, и Мерло-Понти не отступает ни перед одним из них. Например, нужно будет сказать, что *мир является незавершенным*: ведь воспринимающий субъект, всегда обладающий определенным местоположением, имеет лишь частичный взгляд на мир[78]. Что касается *человека*, то он также является незавершенным до тех пор, пока история не достигла своего конца. *Сам Бог оказывается незавершенным*, так как он обозначает бесконечную дистанцию, отделяющую человека от ему подобного, *ego* от *alter ego*. В статье, написанной в 1947 г. в защиту Сартра от тех, кто критиковал его в то время, Мерло-Понти говорил:

> «Если гуманизм есть религия человека как естественного вида или религия человека завершенного, то Сартр сегодня далек от нее более чем когда-либо»[79].

Подлинный гуманизм, гуманизм Сартра, под которым здесь подписывается и Мерло-Понти, есть гуманизм незавершенного человека. Ничто не запрещает рассматривать этот гуманизм как религию незавершенного человека, ибо религия, в конце концов, уточняет Мерло-Понти в своей статье о марксизме, есть не что иное, как «фантастическая попытка человека соединиться с другими людьми в ином мире»[80].

Феномен

Весь этот ряд незавершенностей получил название двойственности, и Мерло-Понти везде представляли как «философа двойственности». Однако же, когда Мерло-Понти упрекали за то, что он не сумел разрешить эту проблему (ни... ни...), он отвечал, что двусмысленность

---

[77] Merleau-Ponty M. La structure du comportement. P. 201.
[78] Merleau-Ponty M. Phénoménologie de perception. P. 465.
[79] Merleau-Ponty M. Sens et non-sens. P. 80.
[80] Ibid. P. 226.

содержится не в его мысли, но в самой вещи, которую он хотел описать самым точным образом: переживаемый мир, существование.

Предположим, однако, что знаменитый феноменологический куб является флягой, и я собираюсь использовать эту флягу для перевозки вина в свой погреб. Для меня очень важно, чтобы эта фляга не была бы, подобно «переживаемому кубу», только «единством смысла», предполагаемым или предвосхищаемым через серию «видов», последовательно открывающихся моему взгляду. Эта фляга одновременно имела бы свои шесть граней лишь по окончании бесконечной работы по верификации, а «предельная идея» фляги мне совершенно ни к чему. Мне нужна *завершенная* фляга, и никто не допустил бы, чтобы торговец скобяным товаром продал ему феноменологическую флягу, незавершенную и ускользающую всеми сторонами. Опыт же фляги, которой я пользуюсь, столь же неопровержим, как и опыт феноменолога, ограничивающегося лишь восприятием фляги: это опыт фляги, данной одновременно со всеми своими гранями. Точно так же дорога, в восприятии феноменолога, есть «перспективное бытие», берега которого сближаются и соединяются где-то вдали, но дорога, по которой он ведет свою машину, к счастью, таковым не является. Почему же восприятие есть особое отношение к вещи?

В самом общем виде речь идет о том, чтобы узнать, должна ли феноменология быть вопросом по поводу феномена, либо она означает лишь способ отвергнуть определенные вопросы как «лишенные смысла», ибо «противоречащие гипотезе». Мерло-Понти совершенно открыто избирает второй путь, по крайней мере, в период написания «Феноменологии восприятия»[81]. Гипотеза, на которой покоится все здание, сводится к тому, что «быть» значит «быть для меня». Феномен, изучаемый феноменологом, означает, таким образом, «быть для меня», «появляться передо мной». Но что в этом отношении означает «Я»? Быть может, смысл «Я» придает феномен? Или «Я» определяет феномен? Кто из них двоих будет выступать в качестве определяющего по отношению к другому?

На самом деле феноменолог разделяет употребление слова «феномен» с позитивистом. Последний примет на вооружение требование «быть = быть для меня», но увидит в этом требовании правило своего дискурса. Для него феноменальность совпадает с относительностью

[81] Позднее Мерло-Понти признает определенную недостаточность исходной точки своей «Феноменологии восприятия». Смерть прервала развитие его мысли, увлекающей его в значительной степени к отличной философии. Под заголовком «Видимое и невидимое» Клод Лефор опубликовал некоторые отрывки, уже приведенные в порядок, а также заметки к книге, которую Мерло-Понти готовил на протяжении нескольких лет (Le visible et l'invisible. P.: Gallimard, 1964). Комментарии Лефора по этому поводу см. в «Sur une colonne absente». P.: Gallimard, 1978.

факта, наблюдаемого наблюдателем. Только то, что можно наблюдать, способно дать место утверждению, все остальное — «догадки» или «спекуляции». Конечно же, нужно еще определить условия того, что будет воспринято как «наблюдение»: характеристики свидетелей, процедуры записи, различные аппараты и т.д. Ничто из этого не интересует вещь саму по себе, и позитивист и не утверждает, что правила, которые он устанавливает для самого себя, затрагивают вещь. Огюст Конт замечал, что если бы Земля находилась немного ближе к Солнцу, ее бы окутывал постоянный туман: неба не было бы видно, следовательно, астрономия, родившаяся раньше других наук, не могла бы возникнуть. Небо было бы не наблюдаемым, но от этого оно не перестало бы существовать. Позитивист, таким образом, различает «в-себе» и «для нас». Феноменолог же не допускает никакого «в-себе», поскольку первым его действием является не редукция к наблюдаемому, но *редукция к смыслу*. Если для нас и должно существовать ненаблюдаемое, то необходимо указать опыт, в котором сознание ощущает то, что для него предстает в качестве *ненаблюдаемого*, без этого мы не узнаем, о чем говорим. И следовательно, ненаблюдаемое подвергается большой опасности быть временно ненаблюдаемым, быть наблюдаемым *завтра* или в *ином месте*. Если только, конечно, оно не является частью тени, неотделимой от опыта как опыта незавершенного: ненаблюдаемое могло бы быть иным названием неисчерпаемого будущего наблюдения.

То есть феноменальность (смысл феномена), как ее понимает феноменолог, является в столь малой степени относительностью, что называется появлением абсолюта. У Гегеля, как и у Гуссерля, феноменология говорит только об одном — об этом *появлении абсолюта*. Этот абсолют есть абсолютный субъект. Казалось бы, и Мерло-Понти примыкает к этой традиции, коль скоро он пишет: «Я есмь абсолютный источник»[82].

К чему же тогда так настаивать на том факте, что основание *cogito* на *percipio* кладет конец абсолютистским претензиям сознания, помещает его в незавершенное и неопределенное? Что же порождает «примат восприятия» — позитивизм или абсолютное знание? Субъект восприятия является особым, воплощенным, ангажированным, обладающим местоположением и т.д.: короче, это субъект, предстающий зависящим ото всякого рода условий. Но правомерно ли защищать его человечность, коль скоро он наследует абсолютистские устремления *cogito* и в то же время наименование *истинного субъекта*?

На первый взгляд, Мерло-Понти оказывается вовлеченным в «двойственное» предприятие, поскольку он доводит относительное до

[82] Merleau-Ponty M. Phénoménologie de perception. P. III.

абсолютного. Идет ли здесь речь о субъекте, который релятивизируется? Или о восприятии, которое абсолютизируется? Это абсолютизируется восприятие: оно превращается для нас в абсолютное знание. Мерло-Понти, таким образом, вынужден переносить непомерные атрибуты «абсолютного субъекта» на беднягу, не стремящегося получить их в таком количестве, — на несчастного *percipiens*. Ничтожный монарх, с трудом поднявшийся на слишком высокий для него престол, субъект восприятия видит, как его империя рушится вокруг него: кубики теряют свои грани, удаляющиеся вещи хиреют, уменьшаются в размерах, лица выглядят «двойственными», другие существуют лишь в бесконечности, мир распадается... На самом деле царство воспринимаемых вещей требует иного суверена и отвергает этого двусмысленного государя, которого ему хотят навязать.

Творчество Мерло-Понти может быть прочитано двояко. В нем равным образом можно увидеть и новую «философию сознания», как тогда говорили, и попытку преодоления подобного типа философии. «Философия сознания» состоит в учении о том, что *источником истины* является *cogito*. Мерло-Понти утверждает, что нужно вернуться к «подлинному *cogito*», а именно к «я воспринимаю», скрытому под «я мыслю». Источник истины был бы особенным, относительным, *человеческим*. Но тогда феномен превращается лишь в видимость, это мнение, которое я могу составить о вещах, я, находящийся *здесь, сегодня*. Феноменологические же предпосылки запрещают ему делать различие между бытием-в-себе и бытием-для-меня. Источник истины, хотя и является человеческим, есть «абсолютный источник». Колебание между относительным и абсолютным, между «именно я составляю текст своего опыта» и «сам мир составляет этот текст, я лишь делаю слышным его голос», колебание между принципом *субъекта* и поиском более раннего источника, более изначальной нейтральности (*ne-uter*: ни... ни...), источника, общего для субъекта и объекта, все эти колебания имеют место уже в исходном круге: единственный смысл, которым может обладать бытие для меня, — это «быть для меня». Следует ли это понимать таким образом, что всякая иная форма бытия полностью превосходит меня? Или же, напротив, в этом следует усматривать соперничающее с ним утверждение: единственным смыслом слова «бытие» является тот смысл, который оно имеет для меня? Этот круг особенно ясно проявляется в таких, например, высказываниях:

> «Основным метафизическим фактом является двойной смысл *cogito*: я уверен, что существует бытие — однако же, при условии, что мы не будем искать другого источника бытия, кроме как бытие-для-меня»[83].

---

[83] Merleau-Ponty M. Sens et non-sens. P. 164.

Феноменология истории

Мерло-Понти пишет, что в аутентичном *cogito* вовсе не «я мыслю» включает в себя и поддерживает «я существую», но

> «напротив, именно «я мыслю» оказывается вновь включенным в движение трансцендентности «я есмь» и сознания к существованию»[84].

Данная фраза ясно выражает цели и границы «экзистенциальной феноменологии»: возврат к существованию, ибо «я есмь» обладает приоритетом по отношению к «я мыслю»; возвращение идеализма, для которого «я мыслю» придает смысл «я есмь»; но эта переориентация не покидает сферы *cogito* и тем самым отдает дань уважения всему самому существенному, чему учила философия, начиная с Декарта.

Единственное новшество состоит в том, что субъект — по-прежнему столь же абсолютный — вовлечен в «движение трансценденции», что на языке того времени означает выход *за пределы* данного и настоящего. Субъект всегда забегает впереди самого себя. Если он что-то знает, то он не знает, что знает об этом, а если он знает, что чего-то не знает, то он не уверен, что действительно это знает. Если он верит, то не верит в то, что он верит[85]. Субъект восприятия, в отличие от тождественного Я идеализма (Я=Я), определяется посредством окончатель-

---

[84] Merleau-Ponty M. Phénoménologie de perception. P. 439.

[85] ЗАМЕЧАНИЕ О БЕССОЗНАТЕЛЬНОМ. Мерло-Понти предложит интерпретацию фрейдовского понятия бессознательного в терминах двойственности сознания. В лекции 1951 г. он отвергает само бессознательное: то, что психоаналитики называют этим термином, может подразумевать, провозглашает он, лишь «не признанное, несформулированное знание, которое мы не желаем взваливать на себя» (Signes, P.: Gallimard, 1960. P. 291). Он добавляет: «Грубо говоря, Фрейд здесь стоит у порога открытия того, что другие более удачно называли двойственным Восприятием. Продвигаясь в этом направлении, будет найдено гражданское состояние для этого сознания, которое едва касается своих объектов, уклоняется от них как раз тогда, когда только их задало, не столько признает их, сколько принимает во внимание, подобно слепому, считающемуся с препятствиями; для сознания, которое знает об этих объектах, ничего не зная о них, и которое лежит в основе наших действий и наших строгих знаний» (Ibid.). «Другие», упоминавшие «двойственное восприятие», — это основатели *Gestalttheorie*.

Таким образом, Мерло-Понти предлагает психоанализу отказаться от употребления бессознательного и перейти к двойственному восприятию. Дискуссия, которая в 60-е годы противопоставит феноменологию и психоанализ, будет несомненно главной причиной поражения первой в глазах общественного мнения. Сторонники психоанализа без труда докажут, что замена *бессознательного* на *имплицитное сознание* приводит к утрате самого ценного во фрейдовском открытии. На основе Документов конгресса в Бонневале 1960 г. (опубликованных Декле и Броуером в 1966 г.) возникнет заблуждение относительно способа ведения дискуссии как сторонниками феноменологии, так и психоаналитиками. Эта дискуссия предвосхищает полемику между Полем Рикером и сторонниками Лакана, которую вызовет книга Рикера «Об интерпретации, очерк о Фрейде» (Ricoeur P. De l' interprétation, essai sur Freud. P.: Seuil, 1965).

ной невозможности «совпадения с самим собой». Субъект, вновь погрузившийся в существование, огорчен внутренним различием, называемым Мерло-Понти поочередно не-совпадением с самим собой, не-обладанием я, не-прозрачностью и т.д. Ложное *cogito* — это абсолютное сознание, в котором субъект осознает себя идентичным тому, что он мыслит; но если бы кто-то смог сказать, что он тождествен самому себе, он был бы внешним по отношению ко времени. Подлинное *cogito* — это человеческое сознание, сознание, отмеченное «внутренней дистанцией». В рамках этой дистанции, благодаря которой «быть я» всегда означает «быть вне я», нужно в конечном итоге признать время. «Я» никогда не является полностью «я»: оно незавершено или, как скажет Делез, «надтреснуто» (*fêlé*) (на южнофранцузском наречии «*tête fêlée*» означает «чокнутый»). Таким образом, в *ego* всегда остается некая безличная или до-личностная часть, к которой личность мыслителя никогда не может вернуться полностью, чтобы подвергнуть ее рефлексии. Например, не совсем правильно говорить: «Я вижу голубизну неба».

> «Если бы я хотел точно передать перцептивный опыт, я должен был бы сказать, что во мне ощущается, а не я ощущаю»[86].

Я не вижу, подобно тому, как Я не умираю: ощущение, подобно смерти, не является личным опытом, субъектом которого выступало бы Я. Рефлектирующий субъект осознает себя только «уже рожденным» и «еще живущим»: границы рождения и смерти ускользают от него. Рефлексия выделяется на неясном фоне, к которому она оборачивается, который она не может прояснить и который похож на

> «изначальное прошлое, прошлое, которое никогда не было настоящим»[87].

Перед лицом незавершенного субъекта имеется объект, также, в свою очередь, незавершенный. Это-то и составляет оригинальность *преобразованного*, но *не преодоленного* идеализма Мерло-Понти: *тождество субъекта* и *объекта* — основополагающее утверждение идеализма — декларируется здесь в его незавершенности, не-совпадении, в светло-темных тонах.

Философия восприятия осуществляет определенное смещение «я» к «оно» (*смещение*, которое некоторые поторопятся — и понапрасну — представить как *преодоление* субъекта, тогда как совершенно очевидно, что речь здесь идет о трансфере, переходе от личного субъекта к субъекту безличному и анонимному). Вот что в глазах Мерло-Понти как раз и должно сделать возможным создание философии истории. Если «я» скрывает в себе безличный субъект («некто видит», «некто

---

[86] Merleau-Ponty M. Phénoménologie de perception. P. 249.
[87] Ibid. P. 280.

рождается», «некто умирает», «некто начинает»), то то же самое происходит и с «мы»: и этот лишенный имени коллективный разум заполнит пропасть, разделяющую *в-себе* и *для-себя*. И именно эта пропасть делает исторический факт непостигаемым.

В вводной лекции в Коллеж де Франс в 1953 г. Мерло-Понти говорил:

> «Теория знака, разработанная лингвистикой, как представляется, включает в себя теорию исторического смысла, который выходит за пределы альтернативы между *вещами* и *сознанием*. (...) Соссюру удалось сделать набросок новой философии истории»[88].

Возможно, Мерло-Понти был первым, кто по-философски подошел к «Курсу общей лингвистики»[89]. В данном случае он ссылается на структурализм, используя его против сартровского дуализма. Десятью годами позже другие философы будут ссылаться на Соссюра, чтобы обозначить свой отход от феноменологии: «новая философия истории», выведенная из «Курса», не будет феноменологической. Из этого феноменологически-структуралистского смешения запомним следующее: для создания феноменологического проекта истории Мерло-Понти мобилизует силы, которые после 1960 г. обратятся против любой феноменологии. В 50-е годы его союзниками были соссюровская лингвистика, структурная антропология Леви-Стросса. Все происходит таким образом, будто бы эти союзники в борьбе против сартровского активизма после смерти Мерло-Понти в 1961 г. превратились в противников феноменологии вообще, образуя разнородное поле, окрещенное «структурализмом».

В «Приключениях диалектики» Мерло-Понти упрекает Сартра в том, что тот забывает о «междумирии»:

> «Вопрос заключается в том, чтобы выяснить, действительно ли, как это утверждает Сартр, существуют лишь люди и вещи, или также это междумирие, называемое историей, символизмом, истиной, которую предстоит создать»[90].

Если дихотомия субъект–объект истинна, то весь смысл исходит от людей, и весь смысл *для я* исходил бы от *я*. Подобный солипсизм может представить историю, лишь постоянно возлагая на каждого бремя ответственности за всеобщую историю, причем в каждом из принимаемых решений. Добрый малый не может сказать «я хочу», не решив, хочет он того или нет, относительно смысла, какой имеет цена на хлеб, политика правительства, будущее человечества, а также и его прошлое, римская цивилизация, танцы индусов и т.д.

---

[88] Мерло-Понти М. В защиту философии. М.: Изд-во гум. лит-ры, 1996. С. 39.

[89] Имеется в виду работа Ф. де Соссюра (1933). — *Прим. перев.*

[90] Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. P. 269.

Решение проблемы, таким образом, состоит в том, что смысл существует не вне человечества вообще, но вне сознаний, а именно *между сознаниями*, в *символах*. Смысл, следовательно, находится вне я, как существующий для нас, и это «мы» включает наличествующих людей (способных сказать «мы хотим») и анонимное основание человечества. Мерло-Понти говорит здесь о «символизме», ссылаясь на работы Леви-Стросса (о котором я скажу несколько слов в следующей главе). Но на самом деле его понятие «символизма» гораздо ближе к гегелевскому объективному духу, чем к структурной антропологии. В своей «Лекции» он задавал вопрос:

> «Если гегелевский объективный дух лишен доверия, то каким образом можно избежать дилеммы существования, являющегося вещью, и сознания, как понять тот обобщенный смысл, живущий в конкретно-исторических формах и в истории в целом, который не является мышлением, принадлежащим какому-либо cogito, и который все их взывает к жизни?»[91].

Ответ на это «как?» дают структуры структурализма.

> «Философу находящаяся вне нас, в социальных и природных системах (а если в нас, то в качестве символической функции) структура указывает путь, пролегающий вне субъект-объектного отношения, которое свойственно философии от Декарта до Гегеля»[92].

В 1942 г. Мерло-Понти говорил это о *Gestaltheorie*. Двадцатью годами позже он вовлекает в тот же крестовый поход против антитезы природы и духа структурализм. Это означает, что Мерло-Понти понимает «структуры» структурализма в том смысле, в каком он сам говорил о «структуре» в «Структуре поведения», смешивая ее с *Gestalten*. По правде говоря, он не единственный, кто совершал подобную ошибку.

Символизм принадлежит порядку языка. Возможность истории, следовательно, основана на языке. Философия истории Мерло-Понти (его политическая философия) является философией языка. Язык же следует понимать, как полагает Мерло-Понти, исходя из единства души и тела, как оно дано в *жесте*. Жест, каким бы он ни был, всегда *экспрессивен*. Мы узнаем стиль письма, походку, способ зажигать сигарету. Ведь в них есть экспрессия, есть проявление смысла. Этот смысл жеста, конечно, не является еще эксплицитным или интенциональным значением, по крайней мере, если он не подчинен коду (например, тайные жесты, принятые у шпионов). Как говорит Мерло-Понти, это смысл рождающийся, «в зародышевом состоянии». Жест, таким образом, можно считать «институированием» смысла, а это оз-

---

[91] Мерло-Понти М. В защиту философии. С. 38.

[92] Мерло-Понти М. От Мосса к Клоду Леви-Строссу. // В защиту философии. С. 96–97.

начает, что он продуцирует смысл[93]. Итак, в философии, воодушевленной Гуссерлем, история является именно историей истины или смысла в той мере, в какой эта философия включена в *традицию* и в какой единственной вещью, способной бесконечно передаваться, является смысл[94]. Мерло-Понти пишет таким образом:

> «В опыте нашего тела и наших чувств по мере того, как они включают нас в мир, есть основания для понимания нашей культурной жестикуляции как жестикуляции, включающей нас в историю»[95].

Язык эксплицирует историю, поскольку смысл истории заключается в том, чтобы быть историей смысла. «Бытие в мире» или «собственное тело» переносят нас к истоку языка в той мере, в какой движения тела экспрессивны. Вот, следовательно, каким образом феноменология восприятия через все эти опосредующие звенья переходит в философию праксиса: философию истории или политическую философию.

Как мы видим, лингвистический тезис (слово, экспрессивный жест) и тезис политический (праксис, средоточие смысла истории) неразделимы. И две оси семиологии (науки о знаке) и *теории истории* будут определять тот климат, на фоне которого прорисуются основные линии позднейшего развития дискурса французской философии. Эти координаты позволят нам в дальнейшем дать оценку соответствующих позиций обеих сторон.

---

[93] Курс лекций Мерло-Понти, прочитанный им в 1954–1955 гг. в Коллеж де Франс назывался «Институирование в личной и общественной истории». Краткое изложение курса указывает на то, что понятие институирования, это «лекарство от всех трудностей сознания, должно было бы сделать возможным «превращение феноменологии в метафизику истории» (см.: Merleau-Ponty M. Résumé de cours. P.: Gallimard, 1968. P. 59, 65.

[94] См.: «Начало геометрии» Гуссерля, а также очень важное введение Деррида к французскому переводу этого текста, введение, речь о котором пойдет дальше.

[95] Merleau-Ponty M. Signes. P. 87.

Глава 3

Семиология

Интеллектуальный климат 1960 г.

Французская феноменология стремилась положить в основание диалектической философии истории феноменологию тела и экспрессии. Поколение, чья активность проявилась после 1960 г., разоблачает иллюзию диалектики и отвергает феноменологический подход к языку. Таким образом, противостояние между теорией, господствовавшей в послевоенный период, и тем, что в ближайшем будущем общественное мнение назовет структурализмом, выглядит тотальным или, по крайней мере, стремится быть таковым.

Диалектика была землей обетованной экзистенциального народца в 1950 г. Самое большее, в чем вас могли упрекнуть, — это в не слишком диалектичном мышлении. После 1960 г. диалектика по-прежнему в центре дискуссий, только теперь она переходит на скамью подсудимых. В ней усматривают самую коварную форму «логики тождества», которая, в свою очередь, выглядит прежде всего философской иллюзией. Здесь философы периода структурализма вновь обретают бергсоновское вдохновение: то, что они называют «логикой тождества», является формой мышления, которое может представить *другое*, лишь редуцируя его к *тому же самому*, подчиняющему различие тождеству. Этой логике тождества противостоит «мышление о различии». В этом изменении ориентации и в сопровождающем его возобновлении интереса к Ницше можно увидеть последствия прочтения Хайдеггера[96].

Противоречие французской феноменологии можно было сформулировать следующим образом: стремление опровергнуть «объектив-

[96] «Для Гегеля делом мышления является мысль как абсолютное понятие. Для нас же дело мышления заключается, высказываясь в недолговечных понятиях, в различии *как* различии» (Identitat und Differenz, Neske, 1957. P. 37).

ное мышление», ответственное за антитезы типа «души и тела», но в то же время попытка сделать это путем возврата к подлинному *cogito*. Если «объективное мышление» — это мышление, обедняющее мир, редуцируя каждую вещь лишь к *объекту* представления, то подлинное *cogito*, которое можно было бы представить как *percipio*, является не менее объективным (или «объективирующим», это выражение также использовалось), чем научное суждение. Феноменология, делая выбор в пользу «картезианской перспективы философии сознания»[97], бесспорно является идеалистической. Она только заостряет корреляцию вещи, сведенной к объекту, и мышления, сведенного к сознанию: факт, что этот объект является отныне «перспективным» (Мерло-Понти) или что это сознание включено в ничто (Сартр), ничего не изменит в сути дела, заключающейся во *вторжении* я в отождествление *бытия* и *бытия-для-меня*. В то время как Парменид говорил «бытие есть», современная философия провозглашает: «бытие есть для меня».

Феноменология, таким образом, по словам Деррида, оказывается заключенной за «стеной представления» в той мере, в какой она сохраняет принцип *субъекта*. Здесь критика феноменологии объединяется с критикой диалектики. И действительно, что есть «субъект»? «Субъектом» (или «пособником») называется наличное, чье тождество настолько прочно, что позволяет ему *переносить* во всех смыслах этого слова (поддерживать, служить основой, сопротивляться испытаниям) изменение, т.е. альтерацию. Субъект остается одним и тем же, тогда как его случайные качества модифицируются. Начиная с Декарта самым субъективным субъектом является тот, который уверен в своем тождестве, *ego* из *ego cogito*: точно так же сохраняется и качество субъективности сознания. Но что есть диалектика, как не высшее понятие тождества («спекулятивное тождество» или «тождество тождества и не-тождества»), приводящее к признанию *абсолюта не как субстанции, но как субъекта* (Гегель)? Таким образом, двойное наступление против феноменологического сознания и против логики тождества поведется под лозунгом единого похода против *субъекта вообще*.

Но по каким признакам узнаем мы, что разорвана цепь, удерживающая философию внутри того, чего она хотела бы избежать: представление, тождество, негативность, субъект? Совершенно очевидно, что для этого недостаточно того, чтобы эти слова были просто вычеркнуты из словаря. Поостережемся смешивать желание достичь земли обетованной и факт ее достижения.

---

[97] Beaufret J. Introduction aux philosophies de l'existence. P. 121. В той же статье, датированной 1947 г., Бофре писал: «До тех пор пока философия в качестве источника собственных не вызывающих сомнения суждений будет сохранять в какой бы то ни было форме овнутренность наличествующего субъекта, она будет обречена лишь на организацию ухода от мира посредством утраты субъективности» (Ibid. P. 130).

Может случиться, например, что субъект объявят «преодоленным» в том случае, когда в опыте используется только его безличная или анонимная сторона, как будто бы «субъект» и «личность» едины. Во французской философии последних лет в большей степени речь шла о «трансцендентальном поле без субъекта»[98]: источник, которого заставляет нас достичь феноменологическая редукция, полагают не «абсолютным ego» Гуссерля (приводящим к разного рода неувязкам: солипсизму и т.д.), но своего рода «оно», нейтральным источником (ни я, ни ты), на основе которого впоследствии образуется «я». Мы являемся свидетелями изменений подобного рода уже у Мерло-Понти. Но отсутствие личного субъекта равнозначно наличию безличного субъекта. На самом деле в многочисленных свидетельствах победы НАД СУБЪЕКТОМ не сложно прочесть выдвижение новых субъективностей[99].

Структурализм

Собственно говоря, структуралистской философии, которую можно было бы определить и противопоставить, например, феноменологической школе, не существует. В конечном итоге «структурализм» есть лишь название научного метода. Но *воздействие* структурализма на философский дискурс существует бесспорно. Следовательно, мы должны задать вопрос: почему? Это воздействие состоит в следующем: деконструкция заняла место *описания*.

Феноменология представляла собой *описание феноменов*. Было принято решение ограничиться феноменом и говорить, что отличает этот феномен от других. Но поскольку договорились допустить, что «феномен» означает «являющийся сознанию», то изначальное решение описать феномены приводило к «заключению в скобки» существования *в-себе* феноменальной вещи, а следовательно, к отождествлению бытия и смысла. Таковой была функция «редукции»: вещь редуцируется к «смыслу», который она «предлагает» сознанию. Во-вторых, следовало показать, как сознание, исходя из того, что ему дано (а именно из впечатлений), «конституирует» смысл, имеющий именно данный смысл (например, куб «вне сознания»).

---

[98] Это выражение принадлежит, кажется, Жану Ипполиту. См. ссылку на него и дискуссию по этому поводу в: Derrida J. Introduction à «L'origine de géométrie» de Husserl. P. 84–85. Все это так или иначе обусловлено статьей Сартра «La transcendance de l'ego» (1938; réédit. chez Vrin, 1965).

[99] Например, Луи Альтюссер дает следующее определение неидеологического понятия истории: история есть «процесс без субъекта». Под субъектом же он понимает «личность» в юридическом смысле. Все это позволяет приписать ему заслугу первым осмыслить историю как процесс *без субъекта* никому иному, как Гегелю. Несомненно, слово «дух», часто встречающееся у Гегеля, ускользнуло от внимания Альтюссера при его «симптомальном чтении» (см. его статью в кн. «*Hegel et la pensée moderne*», P.: PUF, 1970. P. 406).

Чем же обусловлена эта редукция бытия к смыслу? Гуссерль всегда представляет ее как свободное действие, в отношении которого можно принять решение его осуществить. На самом деле феноменологам никогда не удавалось обосновать это изначальное решение об *epochē*, которое, однако, определяет все. Таким образом, в рамках феноменологической редукции возникает предубеждение, состоящее в том, что запрещается выходить за рамки опыта и что опыт всегда *переживается кем-то*. Иными словами, запрещается различать «быть» и «быть-для-меня». Все, что есть, можно описать как смысл, который предлагает «переживаемое» кем-то (слово «переживаемое» означает гуссерлевский термин *Erlebnis*)[100]. Например, мое переживаемое имеет следующий смысл: я нахожусь в состоянии восприятия куба, я образую единство смысла «куб», исходя из последовательности «граней» и «сторон», которые я вижу в определенном порядке и т.д. Возьмем теперь примеры со сновидением, безумием или мифом. Как воспринимать то, что говорит человек, видящий сон, галлюцинирующий или пересказывающий миф? Рассказ о сновидении, видениях безумца или мифическое слово всякий раз выступают как *выражение особого опыта*; опыт мира, открывающегося в сновидении, в первом случае, опыт шизофреника — во втором и мифологический опыт — в третьем случае. Все это — способы существования, «бытия-в-мире». Наряду с двумя привычными для нас формами опыта — научным опытом и опытом восприятия, — мы должны учитывать и это иное «переживаемое». А поскольку «переживаемое» является источником истины, феноменологический анализ мифа, например, будет состоять в описании «мифологического сознания», т.е. смысла, даваемого миром, существующего для кого-то, кто имеет в отношении этого мира мифологический опыт.

> «[Если] тот, кто видит нечто, знает в то же время то, что он видит, (...) то мы должны поверить на слово безумцу, мечтателю или субъекту восприятия и лишь убедиться, что их язык правильно воспроизводит то, что они переживают»[101].

Я уделяю столько внимания этим примерам со сновидением, безумием и мифом, потому что они являются излюбленными предметами структурного анализа. Скоро мы увидим, в чем он противостоит всякой попытке объяснять высказывание через анализ выражения переживаемого.

На первый взгляд, *деконструкция* означает отрицательную операцию, тогда как *описание* обозначало бы простое принятие данного. На самом же деле «феноменологический позитивизм», о котором говорит

[100] Во французском языке прилагательное «vécu» («переживаемое») означает репортаж с места событий, прессу, печатающую сенсационные новости, документальную литературу («Я был там», «Один час с де Голлем», «Я пережил все это»).

[101] Merleau-Ponty M. Phénoménologie de perception. P. 335.

Мерло-Понти, никогда не был ни «возвратом к самим вещам», ни «решением ограничиться данным», на что он претендовал, поскольку тот факт, что данное дано «сознанию», в «ноэтико-ноэматической корреляции» и т.д. совершенно не является данным в качестве факта, который достаточно описать. Тот факт, что бытие есть *для-меня*, безусловно, не есть то, чему учит меня опыт, представляет собой решение, предшествующее всякому опыту. «Деконструкция» есть метод, вытекающий из очевидности этой феноменологической наивности. Слово «деконструкция» сначала было предложено Деррида для перевода *Destruktion*, о которой говорит Хайдеггер в «Бытии и времени» и в отношении которой он утверждает, что ее следует понимать не в негативном смысле (уничтожение), но в смысле позитивном (разграничение). До тех пор пока Деррида не ввел этот термин, использовавшийся впоследствии достаточно широко, деконструкция употреблялась только в грамматике, где она обозначала анализ *конструкции* фразы, конструкции, появляющейся лишь в момент вмешательства во фразу с помощью деконструкции. Например, правила поэтической конструкции открываются тогда, когда мы переводим стихотворение в равнозначную по смыслу прозу. Тем не менее в философии «деконструкция» всячески стремилась показать, как конструируются философские дискурсы. Таким образом, цель деконструкции состоит в формулировке «теории философского дискурса» (в том смысле, в каком *поэтика* является «теорией поэтического дискурса»). Подобная программа носит открыто критический характер: философское высказывание подчиняется или претендует на подчинение самой вещи, она хотела бы заниматься лишь тем, чтобы делать явным, показывать, «не мешать быть» тому, на что она ссылается как на свою опору. Но деконструкция этого высказывания разрушает подобную иллюзию. Высказывание конструируется не таковым, каковым оно является, поскольку, как полагают, оно должно отражать самою вещь и с тем, чтобы позволить ей высказаться нам. Высказывание, таким образом, конституируется на основе жестких правил, внутренне присущих философскому дискурсу. Здесь все происходит так же, как и в поэзии. Если поэтическое высказывание, например,

В безоглядности, в холе
Дни прошли без следа,
У безволья в неволе
Я растратил года.
Вот бы время вернулось,
Чтобы сердце очнулось!

(Рембо)[102]

[102] Рембо А. Песня из самой высокой башни. (перев. М.Яснова). // Произведения. М.: Радуга, 1988. С. 199.

представляет поэтическую конструкцию, то вовсе не потому, что переживаемое состояние (сожаление, желание) вызвало к жизни данную форму выражения, чтобы в ней высказать свой смысл, включенный в то, что в нем есть невыразимого и неизрекаемого: поэт слушает не столько то, что говорит его сердце, сколько то, что диктует французский язык, средства и границы которого рождают поэтику, подчиняющую данное стихотворение. В остальном же поэтическое выражение является тем более кодированным, чем в большей степени оно считает себя близким невесть какому спонтанному лиризму непосредственно переживаемого. Чем больше стихотворение стремится к чувственной выразительности, тем ближе оно к народным формам экспрессии, чья ритмичность граничит со стереотипом (песенки, ритурнели, детские считалки). Именно таково «пессимистическое» стихотворение Лафорга:

Раз уж умер — навсегда,
Дин-да, дин-да,
Раз уж умер — навсегда,
Дин-да, дин-да.

Следовательно, мы возвращаемся к проблеме, с которой уже сталкивались в самом начале, но по-новому сформулированной. Иллюзия «философского дискурса», которую якобы обнаруживает деконструкция, состоит в утверждении перехода от *объективного родительного падежа* к *субъективному родительному падежу* в «дискурсе самой вещи», которым желает быть философия. Сама вещь говорит посредством философского предложения.

Но каким образом «структурализм» оказывается способным поставить вопрос о философском дискурсе? Здесь следует различать три вида структурализма:

1) структурализм как метод *структурного анализа* возник раньше, чем французская феноменология, и совершенно чужд тем дискуссиям, которых мы хотим здесь коснуться;

2) структурализм как сливающийся с *семиологией* (теорией знака) повергает феноменологию в состояние кризиса, победно противопоставляя ей иное понимание смысла;

3) структурализм как только «ориентация» философии является лишь названием, под которым в общественном мнении происходит превращение философии в критику феноменологии, *а равно и семиологии* (этот структурализм № 3 отличается тем, что он мало заботится о «структурах»).

Часто мы не замечаем, что в современной философии структурализма есть критика семиологии, поскольку считается, что философия содержится уже в структурализме № 2, т.е. в работах антропологов.

Впрочем, это заблуждение, разделяемое и распространяемое самими философами, поскольку мало кто из них оспаривал антропологические метаморфозы философии, мы встречали уже в «экзистенциализме» (который много говорит о *человеческом* существовании и мало — о *существовании* как таковом) и в философии *праксиса* («все, что действительно, есть праксис»).

Структурализм повергает в состояние кризиса феноменологию, еще господствовавшую в 1960 г., именно потому, что последняя избрала путь самоопределения по отношению к тому, что во Франции называют «гуманитарными науками» (прежде всего по отношению к психологии и психоанализу, а с другой стороны — к этнологии). Сильной стороной феноменологии, по мнению ее сторонников, была способность завязать диалог с наиболее значимыми тенденциями в антропологических исследованиях. Поколение феноменологов льстило себе надеждой дать строгое, философски приемлемое выражение тому, что невнятно высказывалось в науках о человеке. Используя понятие «поведение», *Gestalt*, и затем «структура», эти науки отвергали антитезу субъекта и объекта и указывали на промежуточное состояние — «ни вещь, ни идея». Феноменология отвечала их ожиданиям, обеспечивая их посредством подлинного *cogito*, объединяющего душу и тело, тем земноводным, которое они безуспешно пытались соорудить.

Сам по себе структурализм есть лишь метод (смысл № 1). Этот метод, в принципе не связанный ни с каким специфическим предметом, заставил говорить о себе вне круга специалистов в тот самый момент, когда он предпринял атаку на системы знаков (смысл № 2). Наконец, семиология породила философский спор 60-х годов: спор о сознании и о «смерти человека» (смысл № 3). Теперь следует уточнить эти различные аспекты.

Что такое структурный анализ?

Изобретателем структурного метода, возможно, является «учитель философии», которого выводит Мольер в комедии «Мещанин во дворянстве» (действие II, сцена V[103]). Господин Журден собирается писать маркизе письмо, в котором должно быть сказано следующее: «Прекрасная маркиза, ваши прекрасные глаза сулят мне смерть от любви». Он требует у учителя философии дать ему урок риторики, но прежде получает наставление в семиологии. «Я не хочу, чтобы в запи-

[103] Декомб ошибается: цитируемые им ниже слова относятся к VI сцене II действия. Здесь и далее текст приводится по изд.: Мольер. Комедии. М.: Искусство, 1954. (перев. Н. Любимова). — *Прим. перев.*

ске было что-нибудь, кроме этих слов, но только их нужно расставить как следует, как нынче принято. Приведите мне, пожалуйста, несколько примеров, чтобы мне знать, какого порядка лучше придерживаться». Уже здесь мы встречаем ключевые слова: «как нынче принято», «расставить», «различный порядок». На сформулированную таким образом проблему ответ может быть только структурным: сколько любовных записок можно написать маркизе при помощи элементов, содержащихся во фразе г-на Журдена? В разрешении этой проблемы можно проследить два этапа.

1. Определить элементы и с этой целью произвести разделение заданной системы (фраза г-на Журдена) на элементарные сегменты.

2. Выявить различные способы сочетания этих элементов таким образом, чтобы получить послания, отличные друг от друга.

Именно к этому и приступает учитель философии, составляя список фраз, получаемых простым изменением места во фразе двух сегментов, при котором каждая из перемен открывает новую возможность составить послание.

1	2	3	4	5
I. Прекрасная маркиза	ваши прекрасные глаза	мне сулят	смерть	от любви
II. От любви	смерть	мне сулят	прекрасная маркиза	ваши прекрасные глаза
III. Ваши прекрасные глаза	от любви	мне сулят	прекрасная маркиза	смерть
IV. Смерть	ваши прекрасные глаза	прекрасная маркиза	от любви	мне сулят
V. Мне сулят и т.д.	ваши прекрасные глаза и т.д.	смерть и т.д.	прекрасная маркиза и т.д.	от любви и т.д.

Каждая из предложенных учителем философии фраз представляет собой то, что в алгебре называют *перестановкой*. Несколько приведенных им примеров показывают, что требуемое г-ном Журденом письмо подразумевает пять последовательных позиций, между которыми следует распределить пять фрагментов фразы (при условии, что мы не принимаем во внимание вариант, используемый однажды учителем философии: *ваши прекрасные глаза/ваши глаза прекрасны*). Каждое из этих возможных любовных посланий, таким образом, структурируется отношением порядка. Что же касается совокупности всех возможных писем в целом, то они представляют собой систему, обладающую структурой группы, поскольку ей соответствуют сто двадцать возмож-

ных перестановок пяти элементов, список которых можно составить. Пусть

a = «прекрасная маркиза»;
b = «ваши прекрасные глаза»;
c = «сулят мне»;
d = «смерть»;
e = «от любви».

Напишем

I a b c d e
II e d c a b
и т.д.

Впрочем, такая актуализация алгебраической структуры представляет собой лишь первый шаг анализа любовного письма, о котором идет речь, и подлинные его задачи вырисовываются в дальнейшем с появлением вопроса г-на Журдена:

«Г-н Журден. Какой же из всех этих способов наилучший?
Учитель философии. Тот, который вы избрали сами: *Прекрасная маркиза, ваши прекрасные глаза сулят мне смерть от любви*».

На самом же деле для того, чтобы ответить так, как это делает учитель философии, следовало бы найти решение проблемы *смысла*. Все перестановки в некотором роде равнозначны: они обладают «одним и тем же смыслом». В используемом здесь коде этот смысл не имеет ничего общего с лестным суждением относительно глаз маркизы, равно как и не стремится проинформировать эту любезную особу о воздействии, которое оказывают ее глаза на г-на Журдена. Все перестановки говорят об одном и том же, если они адресованы маркизе, а именно: «Это объяснение в любви». Объяснение, впрочем, выбрано из условной совокупности, список которой начинает составлять учитель: «Прекрасная маркиза, пламя ваших очей испепелило мое сердце» и т.д. Но, с другой точки зрения, перестановки не равнозначны, одна из них стоит всех прочих. Структуралист, следовательно, должен различать *денотат* — один и тот же во всех ста двадцати объяснениях в любви, и *коннотат*, каждый раз изменяющийся. С перестановкой № 1 по уговору связан коннотат «естественный» и она также является наилучшей в риторическом коде XVII в.; какую-либо другую перестановку классический код соединит коннотатом «манерность» или «галиматья». Для того чтобы таким образом продвигаться дальше, нужно бы теперь обратиться к Ролану Барту, отождествившему «означаемое коннотата» и «идеологию» (последнее понятие употребляется в социологическом, если не в марксистском смысле).

«Будущее, — писал он, — за лингвистикой коннотата, ведь общество беспрестанно развивается от первой системы, которую дает человеческий язык, к вторичным системам смысла»[104].

Эти вторичные системы — «мифологии», дискурсы, формирующие идеологию (представление общества о самом себе). Общество так говорит о самом себе, как оно говорит о моде, о спорте, о великих артистах, о политике, отсюда программа структурного анализа «дискурса моды», «дискурса власти» и т.д.

Если обратиться ко многим «начинаниям структурализма», имеющимся на рынке, то зачастую можно найти следующий ответ на вопрос о структурном анализе, который мы задаем на этих страницах: тот факт, что метод исследования является структурным, означает, что в исследуемом объекте смысл зависит от расположения частей. В итоге структуралист мог бы заметить, что невозможно изъять какой-либо элемент из его контекста и что «все связано». Совершенно очевидно, что это определение, фактически возобновляющее старое доброе определение «плана», столь дорогое для преподавателей литературы, неприемлемо. Оно основано на том же романтическом понятии «живой целостности», что и *Gestalt*. В действительности единственно приемлемое определение структуры дано математиками. Во Франции, следовательно, стоит обратиться к Бурбаки:

«Теперь можно объяснить, что следует понимать в самом общем виде под *математической структурой*. Общая черта различных понятий, обозначаемых этим родовым именем, состоит в том, что все они применимы к совокупностям элементов, природа которых *не уточнена*; для определения структуры задается одно или несколько отношений, в которые вступают данные элементы (...); затем постулируется, что данное отношение или отношения удовлетворяют определенным условиям (которые перечисляются), которые являются *аксиомами* рассматриваемой структуры. Создать аксиоматическую теорию данной структуры — значит вывести все логические следствия из аксиом структуры, *запрещая любую гипотезу* относительно рассматриваемых элементов (в частности, всякую гипотезу относительно их собственной «природы»)»[105].

В этом смысле во Франции единственным философом, подходящим под такое определение структурного метода, является Мишель Серр. Он действительно понимает структуру в ее математическом смысле, а не в смысле архитектурном (такое расположение частей, при котором «сохраняется целое»). Он дает превосходное определение структурного анализа, практикуемое в науках о культуре:

«В отношении данного культурного содержания, будь то Бог, стол или таз, анализ *является структурным* (и *только и является структурным*), когда он выявляет это содержание как образец»[106].

---

[104] Barthes R. Eléments de sémiologie, IV. 2 (впоследствии перепечатано в кн.: Degré zéro de l' écriture. P.: Gonthier, 1965. P. 164).

[105] Bourbaki N. L' architecture des mathématiques // Les grands courants de la pensée mathématique, éd. des Cahiers du Sud, 1948. P. 40–41.

[106] Serres M. La communication. P.: Minuit, 1968. P. 32.

Иными словами, структурный анализ исходит из структуры, т.е. из связей, определяемых чисто формально некоторыми качествами, которыми обладает совокупность элементов, чья природа не уточняется; опираясь на заданную таким образом структуру, этот анализ показывает, что такое-то культурное содержание (система родства, миф) является её моделью или, как еще говорят, «репрезентацией». Что же доказывается в данном случае? А вот что, ни больше, ни меньше: это содержание изоморфно определенному числу других содержаний. И структура — как раз то, что сохраняется в изоморфизме[107] между двумя совокупностями.

Структурализм есть не что иное, как *компаративистский* метод, — в математике (Бурбаки) и в антропологии. Во Франции первым, кто на примере показал преимущества структурной компаративистики, был Жорж Дюмезиль: оказалось, что более плодотворен не тот подход, который противопоставляет богов и сказания различных народов с точки зрения *содержания*, но тот, который проводит формальное сравнение; вместо того, чтобы сравнивать бога индейцев и бога римлян для выявления их схожих черт (что, впрочем, является выражением всякого религиозного синкретизма и позволяет достичь любого результата), следует сравнивать пантеоны богов, т.е. не столько элементы, сколько структуры, не столько отдельные члены отношений, сколько сами отношения. В этом случае именно отношения между элементами структуры представляют собой тот момент, который сохраняется от одной структуры к другой в лоне одного культурного пространства. Так, Дюмезиль показывает, как в самых различных облачениях индо-европейских народов мы обнаруживаем одну и ту же систему функций, упорядочивающую пантеоны и эпосы: все проанализированные «содержания» выступают как «модели» одной «структуры», представляющей собой систему трех функций суверенитета, войны и плодородия (Юпитер, Марс, Квирин). Таким образом, существует соответствие между пантеонами различных индо-европейских народов. Но соответствие есть и между пантеоном каждого народа и его представлением о социальном *порядке* (*oratores, bellatores, laboratores*)[108].

---

[107] Переведем элементы, отношения и операции совокупности E в элементы, отношения и операции совокупности E': E и E' будут изоморфны, если при переводе результат, истинный для E, будет также истинным и для E' и если результат, ложный для E, будет также ложным и для E'.

[108] Само собой разумеется, что творчество Дюмезиля принадлежит к области истории религий. Эти несколько замечаний имеют целью вовсе не показать значимость его творчества в глазах историков, но уточнить методологические позиции. Данное замечание можно отнести также к Леви-Строссу и Лакану, речь о которых пойдет дальше. Только этнологи и психоаналитики могут сказать, что дали для познания работы этих авторов. Прекрасные комментарии к исследованиям этих трех авторов даны в книге Эдмона Ортига «Дискурс и символ» (Ortigues E. Le discours et le symbole. P.: Aubier, 1962).

Невозможно говорить о структуре отдельного объекта — текста, института. Структурирована не сама вещь, как это часто полагает литературная критика (порой доходящая до того, что указывает в структуре аспекты, которые якобы составляют оригинальность рассматриваемого ею произведения!), но *структура, репрезентацией* которой может считаться данная вещь и которая сопоставима с другими структурами. Поэтому структурализм переходит от структуры к модели: он реконструирует или воспроизводит данность, за анализ которой берется. Своей продуктивностью структурализм противостоит феноменологическому действу, как мы помним, обреченному на абстракции. Мишель Серр указывает на имевшую место небольшую революцию:

> «Смысл не есть уже то, что дано, и то, чей неотчетливый язык предстоит понять, напротив, это то, что дается структуре, чтобы создать модель»[109].

Если Серр, как я уже говорил, действительно единственный философ во Франции, чьи исследования согласуются с духом структурализма, то это от того, что он выводит свое определение не столько из Соссюра, сколько из Бурбаки. На самом деле Соссюр, хотя и считается обычно высшим авторитетом в структурализме, ведет речь не о «структуре», но о «системе». «В языке существуют только различия»: знание о системе обусловливает знание об отдельном элементе, поскольку значимость этого элемента «дифференцирована» или «противостоит» — элемент есть то, чем не являются все прочие. Это так, но если бы элемент противостоял равным образом и на том же уровне всем прочим элементам системы, то «все было бы связано» и анализ не смог бы начаться.

Мишел Серр исходит из этой французской философской традиции, для которой философия может конституироваться лишь в ее связи с науками. Тот факт, что философия является эпистемологией, есть общее утверждение всех разновидностей позитивизма в мире: оригинальность французской школы позитивизма состоит в том, что она понимает рефлексию о науках как рефлексию об *истории* наук. Здесь объединяются уроки Канта и Конта. Для Канта задача философии состоит в изучении разума. Такова же и позитивистская программа: позитивизм дает основание для развития скорее неокантианства, чем просто кантианства, так как позитивисты упрекают Канта в том, что он возвел в абсолют «категории» и «принципы рассудка», которые могли бы иметь лишь значение относительно позитивного состояния знания. Кант верил в вечные основания разума, тогда как, сам того не подозревая, провозглашал его ньютонианские основания. Вспомним, что в предисловии к первому изданию «Критики чистого разума»

---

[109] Serres M. La communication. P.: Minuit, 1968. P. 33.

Кант предостерегал против смешения этой критики с простой критикой книг и систем, действительно предлагаемых в истории мысли. По мнению неокантианских позитивистов, вопреки этому предупреждению, он не мог бы сделать ничего лучшего, как выделить рациональность, характерную для ньютонианской системы, и следовательно, особый исторический тип разума. Последняя глава «Критики» — «История чистого разума» — во французской школе превратилась в самостоятельную книгу (хотя Кант уделил ей всего четыре страницы, чтобы только обозначить тему, к которой собирался вернуться позднее, это дает повод думать о том, что исторический вопрос возник в его голове скоропалительно). «История чистого разума», целиком превратившаяся в критику, покажет, что философия всегда соответствует определенному уровню развития позитивного знания. Отсюда — параллели, столь любимые неокантианцами: Платона объясняют кризисом иррациональных чисел, Декарта — рождением современной физики, Канта—Ньютоном. В подобном мировоззрении значимость философии измеряется убедительностью ее дискурса о науке своей эпохи, убедительностью, судить о которой кому как не нам, ведь мы находимся на более высоком уровне исторического развития. Таким образом мы узнаем, что Аристотель серьезно заблуждался, что Лейбниц является предшественником всех и вся, что Гегель собирался опровергнуть Ньютона, а Конт — остановить развитие науки и т.д.

Оригинальность творчества Серра состоит в том, что ему удалось разбить вдребезги теорию позитивизма на его же собственной территории. В чем же состоит эта теория? Поскольку позитивистская школа является исторической, она отвергает идею завершенности науки. Научные истины не являются ни вечными, ни даже «истинами на все времена» (как говорил Гуссерль), потому что существует история науки. Таким образом, истинное входит в контакт с ложным: речь идет как раз о том, чтобы выяснить, каковы их отношения. На этот вопрос всегда существовало только два ответа: один из них спасает единственную истину, принимая утверждение исторического прогресса, другой отрицает существование прогресса и умножает истину. Первый вариант ответа принадлежит школе позитивизма: в соответствии с «законом трех состояний» Конта ложное, которое вчера считалось истинным, тем или иным образом выступает в качестве *условия* истины. Либо потому, что оно является лишь первыми шагами этой истины, — такое решение сегодня считается наивным, поскольку предполагает *продолжение существования* ложного в истинном (таким образом, что ложное никогда не могло бы быть *действительно ложным*). Либо потому, что истину следовало бы определить как «исправленное» или «преодоленное» заблуждение — это так называемое «диалектическое» решение, при помощи которого Гастон Башляр собирался

«преодолеть» сам теорию непрерывности Огюста Конта благодаря понятию «эпистемологического разрыва» (между ложностью мифа или повседневного опыта, феноменологического «переживаемого» и истиной науки)[110]. Другой ответ принадлежит «перспективизму»: например, феноменология Мерло-Понти (которая руководствуется здесь не столько Гуссерлем, сколько Кассирером) наряду с опытом научным отдает должное и опыту эстетическому, мифическому, онейроидному, перцептивному; лишенное смысла в одной из этих перспектив может обрести его в другой.

Использование сравнительного метода в работах по истории науки приводит Серра к разрушению позитивистской схемы. И действительно, он замечает, что истории науки, этого высшего авторитета позитивизма, *не существует*. То, что нам предлагают под этим названием, на самом деле представляет собой то историю какой-либо одной науки, существующую наряду с другими, то общую историю, скрывающуюся за «историей духа» или «рациональности»[111]. Отсюда и определяемый им диагноз:

> «До тех пор пока не будет существовать истории *наук*, т.е. потока знания как такового, а не дезинтегрированного, не будет и никакой практической возможности прояснить отношения между этим образованием (поскольку его не существует) и другими»[112].

Таким образом, все предстоит начать строить на новых основаниях. Прежде всего нужно дать жизнь истории наук: анализ должен определить эпохи или «возрасты» (в геологическом смысле) в истории науки, что он и проделает, показав, что все области знания с такого-то по такое-то время изоморфны; будет установлено, что в данных временных границах они представляют собой модели одной и той же структуры или же одни из них могут выражаться через другие. Серр, например, показал, что науки «классического периода» передают единственную тему — тему *незыблемой точки*[113]. Но успех этой операции сразу же делает очевидным, что нет никаких оснований ограничиваться историей наук. Перевод языка одной области на язык другой

---

[110] См. книгу Гастона Башляра «Формирование научного духа» («La formation de l'esprit scientifique», P.: Vrin, 1938), пуританский настрой которой и ее схожесть с «Учебником духовника» подчеркивал Серр в своей работе «L' interférence» (P.: Minuit, 1972: «Реформация и семь смертных грехов»). По поводу Башляра полезно почитать книгу «Hommage à Gaston Bachelard» (P.: PUF, 1957), в частности, статью Жоржа Кангилема «Sur une épistémologie concordataire» (позднее включенную этим автором в свою книгу «Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, P.: Vrin, 1968).

[111] Serres M. L' interférence, p.205.

[112] Serres M. La distribution. P., Minuit, 1977, p.18.

[113] Serres M. Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques. P.: PUF, 1968 (2 vol.).

области возможен вне научных областей, серия моделей не ограничивается знаниями, и можно встретить тему, уже затронутую в литературе, в политическом, религиозном дискурсах и т.д. В этом случае мы переходим от «культурного образования, называемого наукой», к *совокупности* культурных образований. Например, «современная эпоха» не является более эпохой незыблемой точки, но предстает как эпоха *паровой машины*: термодинамика — не просто одна из наук, она есть то, о чем говорится во всех науках.

> «Вдруг все превратилось в мотор: именно так функционируют мир, море, ветры, жизнеспособные системы и передатчики сигналов — все, что пребывает в движении — от орудий труда до космоса и от истории до языков. Это общая философия вещей, и нельзя быть уверенным, что мы вышли из нее, поскольку мы не осознаем, что пребываем в ней»[114].

Паровая машина — это не только то, о чем говорят естественные науки (с их энергетикой), но также и то, о чем говорят Маркс со своим накоплением капитала, Фрейд со своими изначальными процессами, Ницше с волей к власти и вечным возвращением, Бергсон с двумя источниками, один из которых теплый, а другой холодный, а также и Мишле, живопись Тернера, роман Золя и т.д.

Вследствие этого разделение литературных жанров ничего не значит. Нельзя выделять, с одной стороны, знание (которое может быть истинным или ложным), а с другой — фантастику (не истинную и не ложную). Серр, этот виртуоз изоморфизма, заставляет обнаруживать «Метафизические размышления» Декарта в басне Лафонтена, локомотив — в творчестве мыслителей XIX в., теорему — в рассказе, легенду — в доказательстве и доказательство — в легенде. Во всем этом речь идет вовсе не о более или менее ловких сравнениях, но о дословном переводе. Не об интерпретациях (раскрытие содержания, скрытого за видимой стороной дела), но о формальной эквивалентности (раскрытие изоморфизма):

> «Мы играем в угадайку, расшифровываем переряженное. Следовательно, ничто не может быть действительно сделано до тех пор, пока не установлены законы трансформации, полная система отношений, ансамбль, упорядоченный операциями транскрипции»[115].

Все тексты выразимы друг через друга, это означает, что различие между *научным текстом* и *текстом фантастическим* уничтожена, но не насильственным методом, а благодаря изобретению пути, который, беря начало в одном, приводит к иному.

Противоположность истины и заблуждения или, если хотите, науки и побасенки — противоположность, лежащая в основе позитивиз-

---

[114] Serres M. La distribution. P. 286.
[115] Serres M. La traduction. P.: Minuit, 1974. P. 265.

ма, — в конечном итоге предстает как поверхностная и ученическая. С одной стороны, «исследование легенды есть легенда, исследование мифологии есть мифология»[116]: ведь существует возможность перевода научного дискурса (который стремится быть «метаязыком» мифологического языка) в миф. С другой стороны, верно и обратное: миф уже есть изучение мифологии, поскольку можно обнаружить, например, принципы структурной этнологии в комедии Мольера, «Опыт о даре» Мосса — в «Дон Жуане»[117].

Басня не есть лепечущая наука, как утверждает положение о непрерывности в истории наук. Она не есть также и антинаука, грех, с которым неустанно борется Башляр, — суеверие, которое должна победить наука для собственного утверждения (дисконтинуальная антитеза). Басня внутренне присуща науке.

> «Знание, лишенное иллюзии, есть чистая иллюзия. Знание там, где можно все потерять. Речь идет почти что о теореме: *не существует чистого мифа, равно как и не существует знания, очищенного от всякого мифа.* Мне не известно ничего другого, настолько мифы исполнены знания, а знание — грез и иллюзий»[118].

Итак, в конечном итоге следует преобразовать понятие разума. Неверно, что у греков благодаря славному «эпистемологическому разрыву» *logos* одержал победу над *muthos* (подобно тому, как здравый смысл торжествует над безумием). Правда, что разум означает порядок, утверждает «рациональность реальности». С точки зрения этой рациональности, универсум, о котором говорит миф, есть беспорядок. Но уже пора уяснить, что порядок есть частный случай беспорядка. С этого момента реальность нерациональна, хотя само рациональное реально, но это исключение. Миф учит нас тому, что рациональное — это чудо[119].

Коммуникация

Когда говорят о структурализме на французской почве, то на ум приходит прежде всего и исключительно не метод структурного анализа как таковой, но применение этого метода к знаковым системам. В принципе, ничто не предопределяет структурный анализ быть особо внимательным к знакам. Тем более ничто не заставляет науку о знаках носить исключительно структуралистский характер. Однако между этим методом и данным исследовательским полем есть опреде-

---

[116] Serres M. La communication. P. 226.

[117] См.: Serres M. Le don de Don Juan (эта работа включена в книгу «La communication»).

[118] Serres M. La traduction. P. 259.

[119] См. предисловие к «La distribution».

ленное родство: связывает друг с другом знаковые системы и анализ в терминах структуры понятие коммуникации.

Знаки созданы для циркуляции, обмена, т.е. для *коммуникации.* Но для того, чтобы сообщаться, нужно разрешить проблему передачи послания при удовлетворительных условиях. Инженеры по коммуникации анализируют данную проблему следующим образом:

— на *входе* в коммуникационные сети: должен быть определен способ перехода от источника информации к сообщению, т.е. передача определенных сигналов;

— на *выходе*: сообщение должно быть расшифровано, нужно перейти от приема сигналов к их интерпретации. Например, световой сигнал на приборной доске автомашины загорится, если уровень масла в баке упадет ниже заранее установленной критической черты. Коммуникация, устанавливающаяся всякий раз, как водитель заводит мотор, осуществляется в данном случае при помощи *кода*, словарь которого сводится к двум *символам* (световой сигнал горит/световой сигнал погашен) и который позволяет передавать только два сообщения. Значимость каждого из сигналов, подлежащих передаче, является, как того хотел Соссюр, «чисто дифференциальной». И действительно, можно представить себе, что положение «световой сигнал горит» означает «нет сообщения» вместо того, чтобы вызывать тревогу.

Вот каким образом теория коммуникации включает в себя знаковые системы: уже здесь можно предвидеть те особенности, которыми будет обладать код, каким бы он ни был.

1. *Код предшествует сообщению.* Если распространение сообщения всегда состоит в «кодировании» информации и ее «передаче», то код никогда не может быть создан пользователями в ходе самого процесса коммуникации. Код предшествует своим потенциальным пользователям и определяет все ситуации, в которых он может быть использован. Зато остается возможность передать код при помощи другого кода (например, общаться, используя азбуку Морзе, на основе особого кода из визуальных сигналов и т.д.).

2. *Код независим от сообщения.* По определению, самый элементарный из кодов должен сделать возможной передачу по крайней мере двух сообщений (да/нет). Значимость передаваемого сообщения поддается измерению: это отношение данного сообщения ко всем возможным сообщениям при помощи данного кода. Из этого следует, что неожиданное сообщение невозможно. Сообщение никогда не может быть носителем чего-либо нового или непредвиденного. Таково следствие исходной точки теории информации: феномен коммуникации *изучался с точки зрения получателя*, что совершенно естественно, поскольку, в конечном счете, для инженера по коммуникации важно

не столько то, что можно сказать или сделать на входе в сеть, сколько то, что будет получено в конце. Коммуникация в полной мере существует там, где сообщение принято таким, каким передано, это означает, что коммуникация находится в обратном отношении с диспропорциями и искажениями, обусловленными передачей сигналов. Сказать, что некое представление сигналов является кодированным, означает, таким образом, следующее (каковы бы ни были эти сигналы: звуки, мимика, жесты, интонации голоса и т.д.): принимающая сторона, регистрируя последовательность сигналов, способна сравнивать то, что она получила, с тем, что могла бы получить, *то, что было сказано, с тем, что могло быть сказано.*

3. *Код независим от передающей стороны.* Еще до начала передачи принимающий уже знает все, что возможно сказать. Ему неизвестно только то, что действительно будет сказано. Из этого следует заключить, что совокупность возможных сообщений, сколь бы богатым ни был код, является конечной. Код, фиксируя то, что может быть сказано, определяет и разделяет ситуации, которые могут быть отмечены знаками, и, следовательно, запрещает выявление иных их аспектов, которые не могут быть переданы кодом. Для передающей стороны передача сообщения означает принятие границ кода. Было бы неточным сказать, что передающий знаки выражает себя, что он передает в слове свой опыт. Если мы называем «опытом» источник информации (например, отметку уровня масла в баке) и «язык» кода, то бросается в глаза разделяющий их пробел. В то время как источник проходит через все возможные состояния, код заранее удерживает определенные ситуации, фиксируя их как поддающиеся знаковой передаче. Именно таким образом код панели управления машиной фиксирует различие пустой/полный, но не такие состояния, как, например, «наполовину полный», «скоро опустеющий» и т.д.

Следует запомнить, что анализ материального процесса коммуникации отдает *предпочтение получателю* (поскольку ценность коммуникации измеряется принимающей стороной), но подчеркивает *сложную роль отправителя*, который при помощи кода, заранее ограничивающего его возможности выражения (и на деле запрещающего ему выражать себя в том смысле, в каком он выражал бы «чистый смысл» своего особого «еще немого» опыта), должен учитывать, по определению, новую ситуацию. Предположим, мы рассматриваем лингвистические феномены как феномены коммуникации, а так называемые «естественные» языки как коды, используемые людьми для передачи друг другу сообщений: мы получаем семиологический структурализм (смысл № 2). Если же, делая еще один шаг вперед, мы уподобляем всю социальную жизнь процессу обмена знаками, то мы

приходим к структурной антропологии в определении Леви-Стросса, т.е. к сведению антропологии к семиологии[120]. И в более общем виде структуралистское утверждение все целиком заключено в знаменитой формулировке Жака Лакана: бессознательное структурировано как язык. *Является структурированным*, т.е. представляет собой возможный объект структурного анализа, который существует *как язык*. Социальная антропология стремится быть структурной потому, что она основана на гипотезе, в соответствии с которой социальная жизнь «структурирована как язык». При том уточнении, что язык в данном случае означает код коммуникации.

Семиология утверждает, что человеческий язык аналогичен системе коммуникации. То, что действительно в отношении кодов, составляемых инженерами, по всей вероятности, истинно, *mutatis mutandis*, и для человеческого языка. Итак, три канонических утверждения структурализма (в смысле № 2) будут следующими.

1. *Означающее предшествует означаемому.* Язык никоим образом не является *медиумом*, средством выражения, опосредующим звеном между «изнутри» и «снаружи». Ведь код предшествует сообщению. Значит, первоначально не существует переживаемой ситуации и настоятельной потребности выразить ее, что обусловливает изобретение формы выражения, соответствующей этому «переживаемому». Сообщение не служит выражением опыта, оно скорее отражает возможности и границы кода, используемого в отношении опыта. Отсюда проблема: каким образом выразить непредвиденное? Как «закодировать» то, что выходит за рамки возможностей кода? Ответ на эти вопросы мы найдем во втором утверждении.

2. *Смысл возникает из бессмыслицы.* Код независим от сообщения, смысл переданного сообщения, каким бы оно ни было, уже накоплен в языке. Но если это так, то не будет ли разговор сводиться к обмену знаками, уже зафиксированными и учтенными в коде обычаев и хороших манер? До каких пределов жизнь будет протекать под пятой условностей: в определенной ситуации следует обратиться к своему собеседнику, сказать ему определенную фразу, на что тот обязательно ответит другой определенной фразой, хотя и существуют ситуации, соответствующие как тем, так и другим... Поэтому единственный способ создания смысла для говорящего — это продуцирование сообщения, лишенного смысла, непредвиденного в коде (сообщение, которое условно можно называть «поэтическим»). Бессмыслица в этом случае является тем резервом, из которого мы черпаем, дабы произве-

[120] В Вводной лекции в Коллеж де Франс в 1960 г. Леви-Стросс требует для своей дисциплины такого же места, какое Соссюр отводил семиологии (Anthropologie structurale, P.: Plon, T. II, 1973. P. 18.).

сти смысл. Смысл есть следствие бессмыслицы: эта теорема «логики смысла», как говорит Делез, есть *азы* структурализма. Достаточно упомянуть знаменитые примеры «колеблющегося означающего», по Леви-Строссу, и «означающей метафоры», по Лакану.

Леви-Стросс объяснил, что любой человеческий язык включает в себя «колеблющиеся означающие», т.е. выражения, принимаемые лингвистическим сообществом в качестве правильно образованных, хотя и лишенных какого-либо определенного значения. Эти означающие, говорит Леви-Стросс, употребляются всякий раз, когда имеет место несоответствие между означающим и означаемым[121]. «Несоответствие» можно понимать следующим образом: каждый раз, когда говорящий оказывается перед лицом неизвестного, он не знает, что сказать, поскольку этой неведомой ситуации в коде не соответствует ни одно сообщение, позволяющее довести ее до другого. А между тем эта неизведанная ситуация открывается как неизвестная, новая, таинственная именно этому говорящему. Он не спутает ее ни с одной из ситуаций, которые способен недвусмысленно выразить в коде сообщества. Как объяснить способность человека заметить неизвестное *как неизвестное* (и, следовательно, пытаться познать ее, а значит, заставить исчезнуть)? Объяснение кроется в природе языка: одно дело — владеть словом, другое дело — иметь что сказать. Первый человек в тот самый момент, когда он впервые взял слово, прошел решительное испытание: владея языком, он мог сказать все, что позволял сказать язык (ничто в его лингвистических способностях не препятствовало тому, чтобы он начал рассказ Книги Бытия или изложение «Principia» Ньютона), но тем не менее сказать ему было нечего (потому что он ничего не знал, не располагал означаемым). В этом случае произошло полное несовпадение означающего и означаемого: любое означающее было колеблющимся...

В лакановском понятии метафоры мы имеем дело с иной версией «логики смысла»: «Метафора размещается в той самой точке, где смысл продуцируется в бессмыслицу»[122].

Что значит говорить? Если что говорить означает сказать что-то, что стоит того, чтобы его сказали, то кто же согласится довольствоваться кодом и обозначать свои наблюдения или свои желания, передавая одно из сообщений, которые код держит в резерве? Решение в этом случае состоит в передаче *иного сообщения*, нежели сообщение,

---

[121] Понятие «колеблющегося означающего», при помощи которого Леви-Стросс учитывает ненаучные формы человеческого мышления (искусство, поэзия, миф, магия и т.д.), появляется во «Введении к творчеству Марселя Мосса», тексте, опубликованном Леви-Строссом в книге «Социология и антропология» Марселя Мосса (Mauss M. .Sociologie et anthropologie. P.: PUF, 1950).

[122] Lacan J. Ecrits, P.: Seuil, 1966. P. 508.

предусмотренное соглашением, заставляя тем самым слова говорить совсем не то, что они обозначают в «сокровищнице языка». В метафоре Лакан находит фрейдовское сгущение, *Verdichtung*, источник всякого *Dichtung* (поэзия или миф). Его формула: одно слово за *другое слово*. Для психоаналитика, замечает Лакан, т.е., для получателя чистого состояния, это является также и формулой *lapsus calami* или *lapsus linguae*[123] («латинские слова, используемые в обыденном языке, обозначая ошибку языка или ошибку письма, говорят о том, что вместо одного слова произнесено или написано другое» — словарь Литтре). В обоих случаях происходит замена условленного означающего, — оно не будет иметь право фигурировать в высказывании и в этом смысле будет *вытеснено*, — на другое, неожиданное означающее, на *явное* означающее. Это *quiproquo* производит то, что Лакан называет «эффектом смысла»: тем самым он хочет сказать, что означаемое явного означающего, фигурирующего в высказанной фразе, в противоположность тому, чему учит традиционная риторика, вовсе не является скрытым означаемым, но представляет собой *новый смысл*, высвобожденный под прикрытием замены одного означающего на другое. Таким образом, высказывание порой говорит о том, о чем запрещает говорить языковое соглашение, — о смысле желания.

«Именно в замещении означающего на означаемое и осуществляется воздействие значения, которое и принадлежит поэзии или творчеству»[124].

Фрейдовское объяснение *lapsus* подходит также и для остроты (*Witz*) и для симптомов, а также, как видим, разъясняет то, что Эдгар По называет «генезисом стихотворения».

3. *Субъект подчинен закону означающего.* Феноменология в своих объяснениях языка вставала на сторону говорящего субъекта и усматривала в слове одну из форм корпоральной выразительности: слово определялось как жест, т.е. как способ «бытия-в-мире» при помощи его собственного тела. Говорящий субъект в своей «вербальной жестикуляции» стоял у истоков смысла своих высказываний.

«Лингвистический жест, как и все прочие жесты, сам прорисовывает свой смысл»[125].

И только затем уже конституировался язык, который представлял собой лишь совокупность имеющихся в наличии значений, хранилище выражений, уже придуманных в тех или иных обстоятельствах «говорящими субъективностями», хранилище, принадлежащее «интерсубъективному» сообществу. Таким образом, семиология располага-

---

[123] Описка или оговорка (лат.) — *Прим. перев.*

[124] Lacan J. Ecrits. P. 515.

[125] Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. P. 217.

ется на стороне получателя информации. Сообщение, которое получает последний, является носителем информации, если оно может быть отличным. Расшифровать послания означает для получателя предоставить говорящему выбор или серию бинарных выборов, позволяющих отобрать именно данное посланное им сообщение среди всех прочих, которые он равным образом мог сконструировать при помощи находящегося в его распоряжении кода. Эти операции по конструированию никоим образом не отражают происходящего в недрах источника информации. Ничто не говорит за то, что этот источник поддается требованиям кода. Конечно же, искусственные коды сконструированы таким образом, что дают достаточное знание о происходящем в рамках источника. Но поскольку мы не знаем, кто автор «естественных» языков, ничто не дает нам права заранее судить о предустановленной гармонии между языком и опытом. Код, а не эмитент решает, что является относящимся к делу, а что таковым не является. Язык выступает в качестве кода именно потому, что он говорит всякий раз, когда говорящий субъект произносит что бы то ни было. Слово не является жестом, который придавал бы смысл «еще немому» опыту, поскольку немой опыт сам по себе не имеет никакого смысла. Смысл появляется вместе с означающим, т.е. вместе с первой противоположностью «да» и «нет», противоположностью «нечто» и «ничто». Смысл сообщения не является смыслом опыта, смыслом, который мог бы иметь опыт до всякого своего выражения, если бы его можно было выразить... Он является смыслом, который опыт может *получить* в дискурсе, артикулирующем его в соответствии с определенным кодом, т.е. в систему значащих противоположностей.

Лакан настаивал на этой гетерогенности языка и опыта. Человек — «живое существо, которое говорит»: таково определение греков. Но жизнь не протекает полностью в слове. Нужда, заставляющая человека выразить свои потребности в просьбе, адресованной кому-либо другому, — и изложить эту просьбу языком, которым говорит кто-то другой, а именно «материнским языком», — подчиняет его означающему. Это подчинение оказывает на него отклоняющееся (по отношению к норме, свойственной строгой простоте естественной, животной жизни) воздействие: *желание*. Человек желает как субъект, что не означает более «абсолютный источник» смысла, но — «подчиненный означающему» (совсем как при абсолютной монархии «подданный короля»). И действительно, когда другой (например, мать) идет навстречу просьбе субъекта (например, давая ему пищу или требуемый уход), он делает большее, нежели удовлетворяет потребность: он открыто заявляет о том, что эта просьба ему нравится, и его ответ, соответственно, выдает в какой-то степени его «добрую волю», его желание. Ответ на просьбу является также и свидетельством любви. Отсюда неизбежное появле-

ние измерения потери и недостаточности в отношениях субъекта и другого, ему отвечающего. Отдельный предмет, данный в ответ на просьбу, может утолить голод или жажду, но ни один подарок не достаточен для доказательства любви. Всякое доказательство любви является «символическим» (в том смысле, в каком говорят о «символическом франке» в возмещение за убытки, которого достаточно, чтобы забыть оскорбление, нанесенное чести). Таким образом, доказательств никогда не будет *достаточно.* Потребность в любви, бездонная, безграничная как с одной стороны, так и с другой (например, сначала со стороны матери, а затем со стороны ребенка), создает мираж *абсолютного объекта* — объекта желания, — который мог бы заполнить «зияние», порожденное таким образом языком в человеке.

> «Желание не есть ни жажда удовлетворения, ни требование любви, оно есть различие, обусловленное вычитанием первого из второго»[126].

Противоположность между феноменологией и семиологией можно резюмировать следующим образом. Для первой школы основная проблема сводится к проблеме *отношения* (или денотата); для второй — к проблеме *высказывания.* Феноменология задает вопрос: как такое высказывание, как «сумма углов треугольника равна двум прямым углам», может быть истинным, если мы знаем, что в мире, где мы живем, не существует совершенного треугольника? Поскольку то, о чем идет речь в данном высказывании, точно так же не существует и в другом мире (мире идеальных объектов), то следует найти его, несмотря ни на что, там, где мы существуем, а значит, восстановить генеалогию науки, восходя к ее первому источнику (воспринимаемому). Семиология переносит внимание на отношение говорящего к означающей системе, которая позволяет ему, производя высказывания, устанавливать определенные связи между ним самим и другими людьми, разговаривающими на том же языке или в той же системе. Таким образом, между воспринимающим феноменолога и теоремой встает означающее, которое никоим образом не может быть выведено из тела воспринимающего (благодаря понятиям «жест» и «выражение»). Никакая жестикуляция, никакая гримаса, никакая вокализация сами по себе не могут ввести противоположность между «да» и «нет», наличием и отсутствием, противоположность, являющуюся источником всякой значащей системы.

Структуры

Но почему же все это называется «структурализм»? Слово «код» имеет юридическое происхождение. И на самом деле код играет в

---

[126] Lacan J. Ecrits. P. 691.

коммуникации роль закона: он есть правило, которому надо следовать для того, чтобы производить или получать сообщения. Остается выяснить, почему эти правила являются системами, несущими в себе структуры.

Для семиологии данность создается собраниями «сообщений»: например, рассказы, записанные антропологом «в поле», или сборник фольклорных сказок какого-то народа. Определить эти документы как сообщения означает задать себе программу работы по открытию кода, позволившего произвести эти или другие утраченные и возможные документы. Расчленение целого на минимальные единства, определение местоположения парадигматических классов — таков хлеб насущный семиолога. Эти действия сопоставимы с действиями лингвиста, изучающего малоизвестный язык. В чем же во всем этом образе действия состоит роль структуралиста? Так вот, лингвист, изучающий впервые язык, закончит свою работу, когда составит Грамматику и Словарь. Структурная же, т.е. сравнительная, проблема возникает как в первом, так и во втором случае. *Словарь* заставляет сообщаться изучаемый язык и язык лингвиста: предоставляя средство для перевода первого на второй, он демонстрирует изоморфизм. Что же касается *Грамматики*, то и она ставит аналогичную проблему: лингвист, если только он не действует наивно, применяя собственные грамматические категории к изучаемому языку, должен найти средство представить их и категории изучаемого языка как особый случай более общих функций, как различные ответы на одну и ту же проблему, которую должен разрешить любой язык; здесь также нужно задать правила перехода от одного синтаксиса к другому и установить соответствия между морфологическими правилами того и другого языков.

Если код структурирован, то в силу того, что он всегда конституируется изначальным соглашением, с референцией на другой код. Код определяется тем, что может быть переведен в другой код: эта важнейшая его особенность и называется «структурой».

Антропология Леви-Стросса оспаривала у семиологии название и прерогативы, программу которых набросал Соссюр (Соссюр говорил «семиология»). С другой стороны, она стремилась быть структуральной. В той мере, в какой она является семиологией, эта антропология формулирует гипотезу относительно природы социальной жизни: в соответствии с этой концепцией, которую можно рассматривать как обменную, «*общество* составлено из индивидов и групп, сообщающихся между собой»[127].

---

[127] Lévy-Strauss C. Anthropologie structurale, P.: Plon. T.I, 1958. P. 326.

Эти группы представляют собой прежде всего семейные объединения; согласно правилам экзогамии, в совокупности образующих систему родства, они сообщаются между собой путем обмена женщин. Правилом всех правил выступает запрет инцеста, т.е. запрет оставлять женщин, которых нужно отдать другой группе. Будучи структурной, антропология Леви-Стросса ставит перед собой цель найти соотношение различных систем коммуникации. Это можно сделать двумя путями: либо одну систему родства сопоставить с отличной системой родства, наблюдаемой в другой культуре, либо сравнить ее с системой, упорядочивающей иной тип коммуникации. На самом деле, объясняет Леви-Стросс, существует три уровня социального сообщения: передача женщин, передача богатств и передача собственно сообщений, системой которых выступает язык.

Конечная цель этой антропологии — найти средство выражения одних систем через другие.

> «Нужно достаточно глубоко продвинуть анализ различных аспектов социальной жизни, чтобы достичь уровня, на котором будет возможен переход одного в другое; иными словами, нужно разработать своего рода универсальный код, способный выразить качества, общие для специфических структур, зависящие от каждого аспекта»[128].

Если достичь этого уровня, то при помощи *универсального кода* можно будет обнаружить инварианты всех структур. Можно также объяснить, т.е. свести к единству человеческой природы, разнообразие культур, языков и нравов. А для того, чтобы осмыслить это единство всех культур, которое могло бы быть обретено в результате проведения структурного анализа, следует постулировать, говорит нам Леви-Стросс, «бессознательную деятельность человеческого разума», деятельность, состоящую в применении структур к всегда разнообразному содержанию, доставляемому нам человеческим опытом: разнообразие ситуаций могло бы объяснить многообразие культур, а тождество человеческого разума обусловило бы способность этих культур сообщаться между собой.

Понятие «человеческого разума», который «бессознательно» вырабатывает структуры, настолько неясно, что, бесспорно, было бы лучше вовсе отказаться от попыток выявить его смысл. К тому же Леви-Стросс не так уж много о нем говорит. Развив это понятие, вероятно, можно получить вариант пантеизма: социальные структуры суть структуры разума, отражающие структуры мозга, мозг же представляет собой часть материи, в которой отражается все космическое целое[129]. Значение таинственного бессознательного разума не столь уж велико:

---

[128] Ibid. P. 71.

[129] Lévy-Strauss C. La pensée sauvage. P. 329.

вопрос о смысле этой гипотезы Леви-Стросса будет поднят после открытия «универсального кода»; только тогда осмысление его станет своевременным. Впрочем, было бы несправедливо придавать этим туманным формулировкам большее значение, нежели сам автор, который, по-видимому, отождествляет «философский вопрос» и «вопрос, пока неразрешимый в соответствии с научными процедурами».

Как мы только что увидели, структурализм в семиологическом смысле слова основывался на уподоблении человеческого языка коду коммуникации. Это уподобление не учитывает очевидного различия: код конструируется, язык же — нет. И для того, чтобы сконструировать код, нужен язык. С одной стороны, «естественный» язык, например французский, ни в коей мере не является кодом, в отношении которого французские пользователи пришли бы к согласию до всякого разговора и, как говорится, с единственной целью обмена информацией. Подобное первоначальное соглашение не только не имело места, но и язык не обладает однозначностью кода, фиксирующего правилом семантическую значимость каждого из символов. Поэтому Лакан откажется говорить о коде и предпочтет употреблять понятие «означающее» (понимая под этим означающее, которое будет в той или иной мере «колеблющимся»)[130]. С другой стороны, конструирование кода будет существовать в естественном языке.

Парадокс структурализма, таким образом, заключается в следующем: структурализм выдвигает проект борьбы против «философии сознания», указывая, что означающее не подчиняется субъекту, поскольку последний вверяет своему служителю «значащие интенции» (как говорят феноменологи); он стремится показать подчинение человека значащим системам (которые предшествуют каждому из нас индивидуально); но он проводит доказательства, черпая свои понятия в теории информации, т.е. в инженерном способе мышления, стремящемся, как на то указывает превращенное в научный лозунг слово «кибернетика», передать в руки человеческого существа контроль буквально за всем благодаря оптимальному управлению процессами коммуникации. Казалось бы, ничто в этом проекте не должно всерьез взволновать «философию *cogito*», т.е. картезианскую ориентацию философии, если только не смешивать это *cogito* (представляющее собой метафизическое положение, лежащее в основании проекта «овладения и господства над природой») с психологической интроспекцией.

---

[130] См.: Lacan J. Ecrits. P. 806.

Споры из-за гуманизма

Объяснить напряженность дискуссий о структурализме в среде интеллектуалов невозможно, если видеть в нем простые разногласия относительно метода общественных наук: «методологические вопросы», как говорил Сартр в 1961 г.

И, нужно признаться, на первый взгляд структурализм кажется малопригодным для роли, которую он будет играть на протяжении десяти лет: волнующее евангелие, ниспровергающая истина, смелый прорыв, первое поражение западного *логоса* и его этноцентризма... Не пытаясь выглядеть всадником Апокалипсиса, структурализм сам представлялся более скромно — как расширенный рационализм. Именно эту цель признает Леви-Стросс: «своего рода суперрационализм» (выражение это, впрочем, двусмысленно, поскольку непонятно, подразумевает ли он «еще более сильный рационализм» или же «нечто вроде сюрреализма науки»). Именно так и толковал структурализм Мерло-Понти в 1959 г. в статье, где он комментировал работы Леви-Стросса:

> «Задача, таким образом, состоит в расширении нашего разума, чтобы сделать его способным понять все то, что в нас самих и в других предшествует разуму и превосходит его»[131].

Как мы видели, это как раз то, что в 1946 г. Мерло-Понти ожидал от интерпретации Гегеля.

Миссия расширенного разума заключается в постижении иррационального, открывающегося нам главным образом в двух видах: в нашей среде это безумец (который «превосходит разум») и вне нее — это дикарь (который «предшествует» разуму). Отсюда и то преувеличенное внимание к психоанализу (благодаря понятию бессознательного, диагностировавшему неразумие у тех, кто считал себя лишенными разума) и к социальной антропологии (изучающей архаичное поведение «первобытных людей»). Если эти науки и могут способствовать пониманию нами иррациональности сновидения, безумия, магии или табу, то разум взрослого западного самца отступает, уступая место разуму более универсальному. Поскольку структурализм в конечном итоге представляет собой поиск универсальных инвариантов, то он наилучшим образом соответствует постоянному преодолению этого разума самим собой. Структуралист — не кто иной, как представитель требований науки в области антропологии: подобно тому, как наука о движении (физика) есть осмысление того, что остается неизменным в движении, а именно постоянных отношений между различными по-

---

[131] Merleau-Ponty M. Tristes tropiques. P.: Plon, 1955. P. 50.

ложениями тела, движущегося в пространстве и во времени, точно так же и наука о человеке является познанием того, что остается устойчивым в любых различных вариациях, учитывая, что в данном контексте это означает перемену места жительства, путешествие в экзотические страны или в древнюю историю.

В чем же во всех этих рассуждениях можно усмотреть предмет для спора? Да в том, что на заднем плане того, что кажется ученым спором относительно достоинств какого-либо метода, существует политическая цель если и не для всей страны в целом, то, безусловно, для интеллектуалов.

Как мы видели, семиология переносит все вопросы к анализу дискурса, выдвигает на первый план отношение между посылающим сообщение и кодом или, как говорят последователи Лакана, между субъектом к означающим. Из этого следовало, что источник смысла находится не там, где его полагала найти феноменология, — в авторе дискурса, в индивиде, считающем, что выражает себя, — но в самом языке. Возьмем мифологическое повествование: смысл мифа не следует искать в «переживаемом» рассказчика, его не надо прочитывать как выражение «мифологического сознания». Миф есть повествование: нарративная форма этой истории — не изобретение рассказчика, она предшествует рассказу, и ее можно рассматривать как код, позволяющий передавать мифологические сообщения. Следовательно, чтобы определить смысл мифа, его нужно сравнить с другими мифами, циркулирующими в той же культурной целостности, и восстановить его код. Рассказчик испытывает принуждение со стороны кода, его повествование не слишком многим обязано его фантазии. Таким образом смысл этих персонажей и их приключения заранее детерминированы программой повествования в рамках культурной провинции: и если, например, такие противоположности, как великан/карлик или принцесса/пастушка воспринимаются как значащие в рамках данного кода, рост или занятие персонажей не являются более свободными. Следовательно, рассказчик мифа лишь актуализирует возможности, внутренне присущие коду, означающей системе, которой он подчиняется, чтобы говорить, и в конце концов именно структура определяет, что может быть, — а иногда и то, что должно быть, — сказано в определенной ситуации.

Все определяют структуры, а не человек! Человек больше ни при чем! Таков урок, выведенный общественным мнением из исследований структурной антропологии, по крайней мере если прочитать возмущенные комментарии бывших «гуманистов». Тем не менее главное не в этом.

Как известно, в книге «*Психология толпы и анализ Я*» Фрейд посвятил главу институтам, которые он называет «искусственными толпами»: католической церкви и армии. Как объяснить, задается вопросом

Фрейд, цельность этих объединений, устоявших перед натиском времени (преследования, поражения и пр.)? Конечно, каждому известно, в чем массовые организации черпают свою силу, как гласит пословица, «дисциплина составляет силу армии». Но Фрейда поражает покорность индивидов, подчиняющихся этой дисциплине, жертвующих своей независимостью, а иногда и жизнью. Он полагает, что *любовь* является единственной силой, способной вынудить индивида до такой степени презирать свои личные интересы: устойчивость «искусственной толпы» носит, таким образом, либидинальный характер. Солдаты и верующие любят своих лидеров и, объединенные этой страстью, вступают в братские отношения.

Лакан, неоднократно комментировавший эти страницы, замечал, что основанная на любви связь между верующими какой-либо Церкви или товарищами по оружию была конституирована дискурсом[132]. Эта связь носит символический характер: институты — Церковь, армия — продолжают существовать в той мере, в какой они сохраняют образующие их символы, т.е. означающую систему. В таких организованных сообществах ортодоксия равнозначна точному соблюдению форм: следует говорить определенным образом, употреблять «священные» слова. В любой ортодоксии решающее значение имеет тождество означающих: во всем прочем каждый волен понимать их как угодно.

Так, полагал Малларме, притронуться к языку, к означающим формам означало бы подорвать сообщество[133]. В лекциях 1970 г. Лакан скажет, что дискурс образует социальную связь. Данная формулировка, несомненно, является лучшим выражением того, что обсуждалось во время структуралистских дискуссий.

Ведь можно заметить следующее: в 1921 г. Фрейд приводил в пример немецкую армию и Римскую церковь; для того времени эти примеры были самыми естественными (хотя Фрейд и высказывал мысль о том, что такие политические организации, как «социалистическая партия», вероятно, заменят в будущем организации религиозные); но в 1960 г. во Франции «искусственной толпой», с которой мог бы иметь дело интеллектуал, были скорее коммунистическая партия (а также небольшие группы ультралевых, мечтавших отобрать у компартии ее положение «революционной направляющей силы пролетариата») и различные психоаналитические общества.

В этом контексте основное положение семиологов приобретает политическое значение. Оно ставит под сомнение власть, осуществляемую этими институтами в отношении своих подданных. Если означающее действительно является внешним для своего субъекта, то

---

[132] См.: Lacan J. Situation de la psychanalyse en 1956 // Ecrits. P. 475.
[133] Mallarmé S. On a touché aux vers. (La Musique et les Lettres).

политический дискурс индустриального общества аналогичен мифологическим повествованиям так называемых первобытных народов. В обоих случаях язык предшествует индивидам и поддерживает сообщество, он позволяет каждому рассказывать, что с ним происходит, конечно же, не так, как это было, но так, как это могут воспринять другие. Удовлетворение, испытываемое активистом при слушании речей своих лидеров или при чтении коммунистического ежедневника «Юманите», сравнимо с облегчением, ощущаемым больным индейцем, которого лечит *шаман* племени из примера, приводимого Леви-Строссом в статье о «символической действенности»[134]. В обоих случаях для индивида речь идет о реинтеграции в свое сообщество благодаря воздействию символа. Леви-Стросс, сравнивающий, со своей стороны, индейского *шамана* с психоаналитиком в западном обществе, приходит к следующему заключению:

> «Шаман дает больному язык, на котором могут непосредственно выражаться невысказанные состояния, не высказываемые никаким иным способом. Именно этот переход к вербальному способу выражения (позволяющий одновременно переживать в упорядоченной и интеллигибельной форме нынешний опыт, являющийся без того хаотичным и невыразимым), подталкивающему к разблокировке психологического процесса, т.е. к реорганизации в самом выгодном смысле последовательной серии действий, развитие которых испытывает на себе больной»[135].

Итак, теорема семиологии о внешнем характере означающего имеет политическое следствие: «политические идеологии» наших обществ, как они сами себя обозначают, являются в точности мифами; их символическая действенность (доверие верующих, поддержка масс) совершенно не гарантирует их адекватность реальности, на объяснение которой они претендуют. Леви-Стросс точно вывел это следствие: «Ничто так не походит на мифологическое мышление, как политическая идеология»[136]. Миф — это рассказ об основополагающем событии, особом эпизоде, одновременно принадлежащему какому-то определенному времени (истоки) и всем временам (поскольку праздничные дни закрепляются при их повторении). Как замечает Леви-Стросс, именно такое место занимает во Франции Французская революция как в общей политической идеологии, так, например, и в мысли Сартра, как мы обнаруживаем ее в «Критике диалектического разума». Вот почему это произведение представляет собой «этнографический документ первой значимости, изучение которого необходимо, если хочешь понять мифологию нашего времени»[137].

---

[134] Lévy-Strauss C. Anthropologie structurale, I, ch.X.
[135] Ibid. P. 218.
[136] Ibid. P. 231.
[137] Lé vy-Strauss C. La pensée sauvage. P. 330.

В семиологии запутывается само понятие «смысла истории». Мерло-Понти не без ностальгии говорил об этих «высших точках», этих «совершенных моментах», когда каждый индивид изначально пребывает в согласии с миром и воспринимает всеобщую историю как свою собственную[138]. Этнолог довольно легко узнает в особых мгновениях сильнейшего коллективного воодушевления аналог *праздничного времени*, в течение которого древние сообщества воскрешают свое единодушие в ритуальном повторении основополагающего мифа. Леви-Стросс заключает, что смысл *переживаемого* в истории неизбежно является ее *мифическим* смыслом[139].

Так, выявляя однородность означающего и переживаемого опыта, семиология несла в себе и политический урок. Она показывала, что власть институтов над индивидами сводится к господству языка. Она по-своему предвосхитила бунт мая 68-го, показав, что господствующий дискурс не диктует столько известных истин (догм, «означаемых»), сколько их диктует общепринятый язык (формулировки, «означающие»), через который должен пройти оппозиционер, чтобы отметить свое противостояние. Эпизоды, подобные исцелению больного колдуном или истерика психоаналитиком, показывают, что наиболее существенные вопросы поднимаются в границах господствующего языка. С одной стороны, больной, за которым ухаживает колдун, верит в мифы и традиции своего племени. Но, с другой стороны, в теле он ощущает непереносимое и неуместное страдание. Проблема, решить которую уполномочен сообществом колдун, поставлена этим расхождением между дискурсом сообщества (мифом) и опытом индивида. Боль в данном случае выступает в качестве того непокорного, безумного, неприемлемого элемента, с которым больной не знает, что поделать (и благодаря которому он оказывается *исключенным* из общей жизни), «но который шаман, взывая к мифу, поместит в систему, где все взаимоудерживается»[140].

Приручить грубый элемент существования, ассимилировать гетерогенное, придать смысл бессмысленному, рационализировать непристойное, короче, перевести иное в язык тождественного — вот где осуществляются мифы и идеологии. Семиология, таким образом, открывает путь для критического исследования господствующего на Западе дискурса, чтобы обнаружить в нем неразрешимые конфликты. Общий язык, формы, претендующие на универсализм, сообщества, исполненные единодушия, ложны. Поколение 1960 г. отвергает идеалы «нового классицизма» и «органичной цивилизации», защищавши-

---

[138] Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. P. 99, 122.
[139] Lévy-Strauss C. La pensée sauvage. P. 330.
[140] Lévy-Strauss C. Anthropologie structurale, 1. P. 218

еся Мерло-Понти в 1946 г. Оно не верит больше в то, что задачей века является *интеграция* иррационального в расширенный разум. Задача теперь заключается в деконструкции того, что выступает приверженцем языка, доминирующего на Западе (логика тождества), и критики истории, рассматриваемой отныне как миф, т.е. действенным, но не истинным разрешением конфликта между тождественным и иным. Целесообразно различать два эти аспекта: критика истории, критика тождества. И хотя политические умы чувствуют себя во всеоружии в проблемах первого рода, а умы метафизические — в проблемах второго рода, само собой разумеется, что наиболее примечательные сочинения, принадлежащие периоду, к рассмотрению которого я перехожу, содержат в различных соотношениях элементы как первого, так и второго ряда проблем.

Глава 4

Критика истории

История — это миф, рожденный Западом. Подобное утверждение со всей очевидностью предполагает критику истории. Между тем, в противоположность упреку, который Сартр выдвинет в адрес структуралистов, критика состоит вовсе не в отрицании факта существования истории. Говоря о [популярной] книге Мишеля Фуко «Слова и вещи», Сартр скажет:

> «Фуко принес людям то, в чем они нуждались: эклектичный синтез, в котором Робб-Грийе, структурализм, лингвистика, Лакан, «Тель Кель» поочередно используются для доказательства невозможности исторической рефлексии.
>
> Совершенно очевидно, что под прикрытием истории мишенью критики является марксизм. Речь идет о том, чтобы создать новую идеологию, последний заслон, который буржуазия еще способна возвести против Маркса»[141].

«Слова и вещи» как «последний заслон», возведенный «буржуазией» против «Маркса», — это суждение Сартра, к несчастью для него, является особенно ярким примером мифической природы его концепции истории. Никто и не помышляет об «отказе от истории». Вопрос состоит единственно в том, чтобы выяснить, возможно ли создать разумную концепцию истории после заката гегельянского идола.

Нигилизм

Как и многие философы его поколения, Фуко — воспитанник школы французского позитивизма, которая развивает философию через историю понятий, разрабатываемых в различных научных

---

[141] Jean-Paul Sartre répond // L' Arc, 1966, № 30. P. 87–88.

дисциплинах. Решив написать историю психиатрии, т.е. исследование принятого медиками противопоставления *нормы* и *патологии*[142] в области душевного здоровья, Фуко напишет в итоге «Историю безумия в классическую эпоху»[143]. Первый предмет исследования можно было бы причислить к наиболее традиционным для французской эпистемологии: описание образования фундаментальных понятий научной дисциплины, их изменений с течением времени, описание «эпистемологических препятствий», которые следовало преодолеть, чтобы «продуцировать» эти понятия и т.д. Смещение же ко второму названию дает нам основное положение книги: психиатор говорит о безумце, но сам безумец безмолвствует.

> «Я не захотел составить историю этого языка; скорее это археология этого молчания»[144].

Если история определяется как прошлое, то архаичное выступает как прошлое этого прошлого, оно — иной город, погребенный в подземельях старого города, языческая эпоха, открывающаяся под средневековым собором, останки, обнаруженные на безвестном кладбище, и т.д. Исчезновение архаичного есть условие появления исторического. Фуко, таким образом, собирается отправиться к пределу того, что мы можем признать в качестве *нашей* истории. Внутри этой истории, являющейся нашей, как и внутри всякой истории, царит идентичность: одна и та же культура позволяет многим человеческим существам вместе сказать «мы». Данная идентичность — а именно это сейчас и предстоит доказать — рождается при помощи целой серии исключений. Если любая культура конечна, ограниченна, то, следуя негативному определению, вовсе не потому, что ни одной из них не удается стать универсальной. Это связано с тем, что в изначальном своем решении (первое «разделение») каждая культура отказывается от известного числа возможностей. В своем предисловии Фуко приводит некоторые из «разделений», давших свою идентичность западному *ratio*: противопоставление Востока и Запада, мечты и реальности, трагического и диалектического. Но великое противопоставление *разума* и *неразумия* объединяет в себе эти расколы.

Далее Фуко выдвигает положение, согласно которому история безумия есть история возможности истории. И действительно, то, что понимают под историей, подразумевает, что деяния свершаются, что слова, исполненные смысла, передаются. Безумие же, по Фуко, опре-

---

[142] Мы узнаем здесь заглавие докторской диссертации Кангилема: «Нормальное и патологическое» (1943, 3-е éd., PUF, 1966).

[143] Я привожу цитаты по первому изданию работы Фуко, которая несколько отличается от более поздних изданий.

[144] Foucault M. Histoire de la folie. P.: Plon, 1961. P. II.

деляется «отсутствием деяния»: движения безумца ни к чему не приводят, его бредовые речи ни с чем не соотносятся, его жизнь глубоко праздна, бездеятельна. Возможность истории покоится на решении отбросить в область неразумия движения и слова, не предлагающие никакого позитивного значения. Это влечет за собой безумие, со всех сторон обступающее историю: оно есть еще *до* истории, и оно попрежнему есть *после* истории. Историю здесь следует понимать в том смысле, каким наделяют ее все разновидности диалектического мышления: человек есть то, что он творит, его «праксис» определяет реальность. В неогегельянских теориях история — это преимущественно *деяние*. Безумие есть все то, что не находит для себя никакой роли в исторической драме, все то, что никоим образом не причастно к «концу истории». Таким образом, последнее слово — за безумием:

> «Великое деяние истории мира неизменно сопровождается отсутствием деяния, ежеминутно возобновляемым, но возвращающимся неизменным в свою неизбежную пустоту на протяжении всей истории: оно существует еще до истории, поскольку уже наличествует в изначальном решении, а также и после нее, поскольку оно возьмет верх в последнем слове, произнесенном историей»[145].

Разумеется, конец истории, как это полагают гегельянцы, предстает триумфом смысла: конечное примирение, всеобщее признание и даже, в некоторых версиях, общее объятие либо только объятие реальности одним мыслителем, но в любом случае — высший синтез, уничтожение отрицательного в победном отрицании отрицания, присутствие истины и истина присутствия. Но это также и вершина бессмыслия: ведь больше нечего делать (следовательно, всякое действие смехотворно), больше нечего сказать (следовательно, всякое слово бессодержательно). В конце истории род человеческий оказывается в неизлечимой праздности, в бесконечном блуждании. Таким могло бы быть поучение Ницше: этот мыслитель, объявляя о «смерти Бога» и «блужданиях последнего человека», возвращается к великой современной утопии «конца истории»[146]. Уже Кожев говорил, что конец истории равнозначен смерти человека. Бланшо во всех своих книгах описал эту жизнь после смерти, являющуюся уделом человека в постистории, жизнь, особым свидетельством которой выступает, по его мнению, современная литература. После конца истории, говорил Жорж Батай, человеческая негативность не исчезает: она просто оказывается «лишенной употребления». Бланшо следующим образом комментирует это высказывание:

---

[145] Ibid. P. VI.

[146] Foucault M. Les mots et les choses, P.: Gallimard, 1966. P. 275. Знаменитые страницы об исчезновении человека, P. 396–398. (См. С.362, 333–336 русского перевода книги Фуко «Слова и вещи», С.-П., Acad.,1994).

«Для всех нас в той или иной форме история приближается к своему концу («к близкой развязке»). (...) Да, если крепко призадуматься, все мы в большей или меньшей степени живем в ожидании закончившейся истории, мы уже сидим на берегу реки, умирающей и возрождающейся, довольные довольством, которое должно было бы быть довольством универсума, а значит и Бога, довольные блаженством и знанием»[147].

Но вот человек, который должен бы быть довольным, как раз довольным не является и дает об этом знать. Он, который должен бы достичь высшей мудрости, познает свое заблуждение.

Этот абсурдный факт неудовлетворенности, о котором свидетельствует литература (литература, одно время именуемая «литературой абсурда»), ставит вопрос перед теорией. Уклончивые ответы следует отбросить. Ответ Эрика Вейля: недовольные — это те, кто не понял причин, по которым они должны были бы быть довольны, им следует научиться лучше рассуждать[148]. Ответ марксистов: недовольные правы, ибо Гегель ошибся эпохой (разумеется, из-за своего идеализма); конец истории назначен не на сегодня, но на завтра, за что заплачено некоторыми историческими перипетиями. На самом же деле неудовлетворенность, о которой говорят здесь Батай и Бланшо, обусловлена не плохим пониманием, но пониманием чересчур ясным: если хотите, речь идет о неудовлетворенности, порожденной самой необходимостью называть себя удовлетворенной. Она тем более не является следствием незавершенности исторического деяния: ведь она не протестует против этой отсрочки, этого запоздания, она скорее опережает чувства, испытываемые человечеством после последней из исторических революций. Когда человек «после конца истории» оказывается неудовлетворенным — даже если конец наступит лишь спустя несколько столетий, — он недоволен *всем*. Следовательно, это все как таковое должно быть недостаточным.

«Мы предполагаем, что человек по сути своей является удовлетворенным; ему, этому универсальному человеку, нечего больше делать, он лишен потребностей, и даже если в индивидуальном плане он еще умирает, то, лишенный начала, конца, он пребывает в покое в процессе становления своей застывшей целостности. Опыт-ограничение — это опыт, подстерегающий последнего человека, способного в конечном итоге не останавливаться на постигающей его достаточности; этот опыт есть желание человека, лишенного желаний, неудовлетворенность удовлетворенного «всем». (...) Опыт-ограничение есть опыт того, что существует вне целого, когда целое исключает все существующее вне него, опыт того, чего еще нужно достичь, когда уже все достигнуто, того, что еще нужно познать, когда все познано — даже недоступное, даже непознанное»[149].

---

[147] Blanchot. L'entretien infini. P. 303–304.
[148] Weil E. Logique de la philosophie. P.: Vrin, 1950.
[149] Blanchot. L'entretien infini. P. 304–305.

Если *целое* является недостаточным и поскольку вне всего нет ничего, то ситуация становится неразрешимой. Или по крайней мере она необъяснима в диалектике, т.е. в осмыслении *диалектического тождества*, которое льстит себя надеждой благодаря этому понятию тождества включить все в свое понятие целостности: все, включая и само *ничто* (в форме негативности, т.е. человеческую свободу, согласно французским неогегельянцам).

С того момента, как существуют разум и история, существуют и безумцы. Таким образом, безумие возникло тогда, когда было принято решение в пользу разума и истории (деяния). Разделение разума и безумия превращает последнее в неразумие, в противоположность разуму и тем самым в предмет психиатрической науки. В конечном итоге предмет, изучаемый Фуко в его работе, является, несомненно, историей психиатрии. Но, воспитанный в традициях неокантианской эпистемологии, Фуко не забывает предварительно задать вопрос: каким образом возможен научный дискурс о безумии? Каково условие его возможности? Таким условием служит феномен неразумия. Каким образом протекает это явление? Ответ заключен в разделении между разумом и безумием, о котором психиатрии ничего не известно. Ведь психиатрия представляет собой разумный дискурс о безумии, она не способна встать по ту строну этого разделения. Поэтому история психиатрии не смогла бы ничему нас научить: она повсюду бы вновь сталкивалась бы с изначальным предрассудком; она бы показывала лишь то, каким образом душевная болезнь становится предметом все более ясных, все более человечных методов лечения; она никогда не смогла бы найти пути, следуя по которому безумие превратилось бы в «душевную болезнь», нуждающуюся в услугах соответствующей отрасли медицины. История психиатрии неизбежно прославляет следующие одна за другой победы науки над болезнью и хаосом. Но реальность дает обратную картину: вовсе не прогресс познания открывает «душевную болезнь» там, где человечество в варварском состоянии полагало, что борется с дьяволом или демоном, но именно появление безумца в его новом образе «душевного больного» заставляет научную дисциплину взять на себя заботы о нем.

Археология, противостоящая всякой ретроспективной истории развития разума, начнет с незнания того, что есть неразумие. Она покажет, каким образом продуцирование тождества самому себе, называемого «разумом», протекает через исключение из общего пространства (а на практике через «заточение» в специально предназначенных для этого пространствах) того, что не желает подчиняться такому тождеству, того, что мы негативно определяет как отличие, несвязность, неразумие. Интернирование и госпитализация будут объяснены именно этим иным разума. Здесь отбрасывается всякая «диалектическая» история. Для разума безумие есть отрицание разума: оно предстает то

как *отсутствие* разума (дефективность), то как *отказ* от разума (вмешательство иррациональных сил). «Расширенный» разум, обученный диалектической логикой либо структурным методом, поспешил бы «понять» эту негативность. Фуко, напротив, выдвигает предположение, что разум, имеющий своим источником разделение между самим собой и своим иным, не способен подняться до этого источника.

Как видим, эта недиалектическая философия истории требует пересмотра наиболее фундаментальных разграничений мысли: бытие и небытие, тождественное и иное, конечное и бесконечное и т.д. Но поздние работы Фуко предстают скорее как исторические исследования: зарождение современной медицины в XIX в., возникновение и смерть гуманитарных наук и т.д. Взгляды Фуко на историю следует искать в том самом способе, каким он рассказывает об этих рождениях и смертях. Поэтому есть два способа чтения этих повествований и два типа читателей книг Фуко: можно читать «Рождение клиники» или «Слова и вещи» как исторические книги и видеть в них изложение и исследование развития медицины в XIX столетии или возникновения «наук о человеке». Но можно читать эти сочинения потому, что они написаны Фуко, и не столько для того, чтобы узнать из них историю медицины или антропологии, сколько ради примеров, содержащихся в его доказательствах и позволяющих понять его манеру писать историю, а тем самым и возможность нового исторического повествования, недиалектического понимания становления. С этой точки зрения позиция Фуко представляется далекой от ясности. Существует ли, например, «классическая эпоха», конца XVI — конца XVIII вв., за которой следует «современная эпоха», начинающаяся вместе с XIX в. и длящаяся до 1950 г.? Эти вопросы относятся к области исторического знания, и единственный способ доказать что бы то ни было в отношении «периодизации» заключается в создании документов и предложении конструкций, которые бы одержали верх над соперниками. Но можно также задать и такой вопрос: в каком смысле «разум» является продуктом события более фундаментального, чем исторический ход вещей, доступный «археологии»? Что же такое история, которая не есть история смысла и разума? На сей раз никакой документ ни принесет нам ясности, поскольку вопросы касаются того, что позволяет называть что бы то ни было «документом» и воспроизводить его в изложении, считающемся «историческим». Таким образом, существует два типа вопросов. Исторические же работы Фуко уходят от дискуссии в той мере, в какой они оставляют неопределенным направление своей аргументации. Следует ли он от философии к истории или наоборот? Нужно ли рассматривать историческое изложение как поле верификации гипотезы относительно недиалектической сущности истории? Или, напротив, это изложение находит свое последнее оправдание в философском утверждении? Никто не может сказать, где

решается вопрос об истинности или ложности этих повествований. С одной стороны, стиль Фуко носит позитивистский характер: перед нами — исследование эволюции понятий и мысли на основе документов, представляющих различные состояния различных знаний. Таким образом, необходимо пройти через все эти тексты, архивы, документы, памятники мысли. Но, с другой стороны, Фуко, прочитавший Ницше, совершенно не верит в *факт* позитивистов. Ему известно, что любая интерпретация носит полемический характер: предложить интерпретацию означает объявить войну смежной интерпретации; и действительно, любая интерпретация претендует на то, чтобы придать смысл данному факту; но поскольку факты сами по себе не имеют никакого смысла, интерпретация обнаруживает этот смысл, лишь заставляя говорить сами факты, таким образом, интерпретация факта на самом деле всегда является интерпретацией первой интерпретации, скрывающейся под личиной необработанного и достоверного факта. Эта убежденность в том, что факты ничего не значат, определяет *нигилизм* поколения Фуко. Это нигилизм в том смысле, в каком его понимает Ницше, когда провозглашает поражение позитивизма: «Никаких фактов, одни лишь интерпретации»; эта сентенция представляет собой лишь другой вариант более известного высказывания: «Нет ничего истинного, все дозволено». Как говорил Фуко на коллоквиуме в Руомоне:

> «Если интерпретация никогда не может быть завершена, то это просто потому, что нечего интепретировать. Не существует никакого абсолютно первого объекта интерпретации, поскольку по сути все уже представляет собой интерпретацию, каждый знак сам по себе является не вещью, открывающейся для интерпретации, но интерпретацией других знаков»[150].

Объединение в одной голове такого позитивизма и такого нигилизма порождает поразительную смесь: с одной стороны, любое утверждение Фуко окружено огромным критическим инструментарием (документы, цитаты, скрупулезные ссылки); но, с другой стороны, опираясь на те же самые данные, можно создать и другие повествования, и Фуко первый обыгрывает эти возможности. Как говорят некоторые историки, творчество Фуко в действительности принадлежит к своего рода сказочным фантазиям («как-то раз ...», «если бы я был король...»). Его истории — это романы. Вывод малоприятный, не слишком-то благовидный для историков в той мере, в какой их собственные работы с виду выглядят так же, как и работы Фуко, — привлекательная конструкция, имеющая вид достоверности благодаря системе научных ссылок[151].

---

[150] Foucault M. Nietzsche. P.: Minuit, 1967. P. 189.

[151] По вопросу о «фантазии», внутренне присущей «историческому повествованию», сошлемся на работу Мишеля де Серто «L' Ecriture de l' histoire» (P.: Gallimard, 1975).

Марксизм в опасности

В 1961 г. марксизм был для Сартра путем и истиной: «непревзойденная философия нашего времени». И тем не менее он замечал: «Марксизм приостановил свое развитие»[152], как только превратился в официальную доктрину государства. Сартр тогда предложил свои услуги и посоветовал придать движение тому, что называл «Знанием», путем прибавления к нему «конкретной антропологии» (философии *праксиса*). Но в тот же самый период под небом Парижа начала звучать и иная песня: история — это миф.

Такова «историческая обстановка» того, что Луи Альтюссер сам называл своим «выступлением»[153]. Марксизм столкнулся с трудностями с двух сторон:

1) с тыла, где он рисковал быть втянутым в общее состояние упадка философий, с которыми он стремился слиться в общественном мнении (философий, объединенных Альтюссером под именем «теоретического гуманизма»);

2) с фронта, где он попадал под огонь батарей структуралистов из-за утверждения экономического детерминизма (не изоморфизм, но *причинно*-следственная связь между базисом и надстройкой).

Оказавшись зажатым между двух огней, Альтюссер, этот философ-коммунист, желающий таковым и оставаться, мог бы адресовать себе слова, вложенные Стендалем в уста Люсьена Левена: «Я — генерал от кавалерии, который в проигранном бою, забыв о личном интересе, пытается заставить свою кавалерию сойти на землю и сражаться как пехота». Альтюссер предпринимает трудный маневр: оставить опасное поле *праксиса* и «диалектики», предоставить полкам экзистенциалистов одним объясняться со структуралистской артиллерией, перейти на сторону последней, воспользоваться общей растерянностью, чтобы завладеть положением и остаться в итоге хозяином всей игры. Эта смелая тактика, конечно же, требовала известных жертв, и Альтюссер должен был бы заставить пойти на них свои войска: нужно было отрицать всякое восхождение к гегельянству, всякое родство между марксизмом и диалектической философией истории. Конек «противоречия, двигателя истории», на котором еще вчера гордо гарцевала марксистская философия, отныне был лишь стариной Россинантом, от которого следовало срочно избавиться.

Тем не менее одной только «теоретической ситуации» недостаточно, чтобы определить место выступлений Альтюссера. Их нужно соотнести также и с «политической ситуацией» в соответствии с его собст-

---

[152] Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. T.1. P.: Gallimard, 1960. P. 25.
[153] Althusser L. Lénine et la philosophie. P., Maspero, 1969. P. 49–50.

венными постоянными требованиями[154]. В устах кого-то другого, кроме Альтюссера, «политическая ситуация» означала бы общее положение Франции и шире — развитие западных обществ, отношения Восток–Запад, финансовый кризис и т.д. Альтюссер об этом не говорит ни слова. В его работах 1960–1967 гг. ничто не позволяет предвидеть, например, волнения мая 68-го[155]. То, что он понимает под «политической ситуацией», сводится к двум событиям: осуждение сталинизма XX съездом КПСС и раскол в коммунистическом движении между компартией России и компартией Китая.

И хотя смысл теоретической ситуации носит для Альтюссера политический характер, в нашем изложении удобнее различать эти две вехи. Я хотел бы начать с ситуации теоретической.

Послевоенный «экзистенциальный марксизм» выступал как философия истории. Он устанавливал связь между порядком вещей (начиная с происхождения человечества и вплоть до конца истории) и переживаемой субъективностью индивидов. Эта философия намеревалась дать марксизму феноменологическое основание («быть» означает «представить смысл сознанию»). Истинность марксистских положений о классовой борьбе и необходимости революции покоилась на опыте индивида, осознававшего, что существует как эксплуатируемый или как эксплуататор, и свободно делавшего выбор, придавая своей жизни смысл борьбы за или против общества всеобщего согласия между сознаниями. Все это сейчас производит впечатление мифа. Смысл пережитого, объясняет Леви-Стросс, никогда не является правильным. Именно из этого расхождения между опытом и познанием Альтюссер выводит свое определение *идеологии* (в пренебрежительном смысле «ложного представления»). Идеология, говорит он, есть выражение пережитого отношения людей к условиям их существования, предполагая, что это — реальное — выражение отношения никогда не является познанием и всегда заключает в себе нечто воображаемое. Истинность марксизма отныне не будет гарантирована свидетельствами сознания. Поэтому ему нужно найти другое основание. Здесь мы подходим к тому, что можно было бы назвать формулой альтюссеровского выступления: основание марксизма следует искать не в философии свободы или *праксиса*, но в эпистемологии, основ-

---

[154] Althusser L. Pour Marx. P.: Maspero, 1965. P. 11–21; Réponse à John Lewis, P.: Maspero, 1973. P. 10–11 etc.

[155] В очерке Жака Рансьера «Урок Альтюссера» (Rancière J. La Leçon d' Althusser. P.: Gallimard, 1974) мы найдем детальное объяснение политических позиций, которые последовательно занимали члены небольшого кружка, сложившегося вокруг Альтюссера в Эколь Нормаль. Рансьер, который на первых порах был альтюссерианцем, теперь разоблачает альтюссерианство как доктрину для университетских тузов.

ным положением которой будет противоречие между сознанием и понятием (и следовательно, невозможность любой эпистемологии).

Первым ударом в ожесточенной партии, разыгрываемой Альтюссером, было разделение марксизма: с одной стороны, существует наука об истории, или *исторический материализм* (ИМ), с другой, — философия, выступающая основанием этой науки, или *диалектический материализм* (ДМ). Такое разделение представляет два преимущества[156]. Первое преимущество — урегулирование отношений со школой французской эпистемологии, которую Альтюссер намеревается привлечь в союзники; как утверждают представители этой школы, дело науки — сообщать то, что есть, познавать; что же касается философии, то она должна говорить не о бытии, но о научном дискурсе. Второе преимущество — отделить марксизм от «философии истории». Послевоенное поколение высоко ценило юношеские сочинения Маркса, поскольку благодаря использованию в них гегелевского языка («отчуждение», «труд», «негативность») они подходили для феноменологической интерпретации. Зато это поколение отвергало научные претензии «Капитала»: считалось, что «объективная диалектика» является нонсенсом, ибо требует, чтобы отношения между людьми трактовались таким образом, будто речь идет об отношениях между вещами.

ИМ — это наука, основанная Марксом и изложенная им в «Капитале». Альтюссер постоянно настаивает на этом: если «Капитал» и представляет какой-то интерес, то только потому, что он есть событие в истории науки. Событие, сопоставимое по своей значимости с основанием математики Фалесом или физики Галилеем[157]. Мы узнаем здесь сценарий, заимствованный неокантианством из предисловия ко второму изданию «Критики чистого разума»: у истоков любой науки мы обнаруживаем революцию метода, означающую обращение за ответом к самому предмету, а не следование за ним. Пусть на неокантианском языке это звучит так: наука начинается в том самый момент, когда мы перестаем доверяться чувственной видимости или первым истинам сознания, наука «конструирует» или «продуцирует» свой предмет. «Революция метода» теперь назвается «эпистемологическим разрывом» (термин, заимствованный у Башляра), а «эмпиризм», с которым следует порвать, соответствует отныне «идеологии». Философия же имеет своим предметом разум. Но поскольку разум исторически развивается, его можно познать только путем изучения метода на-

[156] Не говоря уже о третьем преимуществе, состоящем в том, чтобы воспроизвести внешнее различие, преподносимое официальным марксизмом в коммунистических партиях и обнаруживаемое нами, например, в заглавии классического труда Сталина (см.: «Pour Marx». P. 25). Употребление сокращений ИМ и ДМ обычно среди альтюссерианцев.

[157] Althusser L. Lénine et la philosophie. P. 24.

ук, развивающихся в этой истории (такова была, как известно, программа «Курса позитивной философии» Конта). Такова у Альтюссера роль ДМ: объяснить, в чем метод Маркса (его «логика» или также его «диалектика») является научным. Но где же можно обнаружить философию Маркса? Альтюссер отвечает: нигде[158]. Философия Маркса — это логика «Капитала». Таким образом, если Маркс в действительности и предполагал изложить — «в двух-трех тетрадках» — эту «логику», то он этого не сделал, как, впрочем, и никто, замечает Альтюссер, после Маркса. Никто так и не объяснил, почему «Капитал» является научным трудом. Но если в теории науки и существует такой пробел, то сам-то научный труд был написан. «Капитал» существует: марксова философия, стало быть, представлена в нем «в практическом виде», и это означает, что научный метод действует в нем, не будучи провозглашенным как таковой. Поэтому задача философа-марксиста состоит в том, чтобы «читать «Капитал»», дабы обнаружить в нем логику.

Эта операция имеет смысл только в том случае, если уже установлено, что «Капитал» представляет собой научный труд, сопоставимый с «Элементами» Эвклида или «Принципами» Ньютона. Каким образом мы может узнать об этом? Вопрос тем более неотложный, что одно только прочтение этой книги даст нам критерий научности.

Казалось бы, ответ должен быть следующим: исходить нужно из того, что идеология действует в сговоре с идеализмом, а наука — с материализмом. Метод же Маркса в «Капитале» состоит в критике классической политической экономии (как указывает подзаголовок). Эта критическая работа, осуществляемая Марксом в отношении текстов английских экономистов, может быть описана как *производительный* труд в буквальном смысле этого слова: переработка сырья, приводящая к конечному продукту. Маркс производит знание (т.е. в результате его титанического труда мы познаем реальность), обрабатывая сырой продукт, который является вовсе не реальностью, открывающейся феноменологическому опыту, но идеологическим дискурсом о реальности, дискурсом, используемым политической экономией. Следовательно, можно было бы сказать, что наука есть знание происхождения (при помощи «разрыва») *идеологии* и что наука является этим знанием вследствие изменения этого *идеологического* продукта[159]. Описание орудий труда и производительных операций науки как раз и означает создание «теории познания», к чему и сводится здесь философия. Альтюссер, стараясь избежать неокантианского языка, охотнее говорит о «теории практики». И если знание произведено путем применения к продукту орудий (концептуальных), столь же

[158] Althusser L., Balibar E. et al. Lire le Capital. T.1. P.: Maspero, 1965. P, 35–36.
[159] Ibid. P. 56–57.

отличающихся от него, как пила столяра от распиливаемой ею доски, то метод Маркса отныне не является «диалектическим» в идеалистическом смысле: знание не есть более развитие самопознания в ином по отношению к Я. *Quod erat demonstrandum*[160].

Первое замечание по поводу такого понимания противопоставления идеализма идеологов и материализма ученых может быть заимствовано из свидетельств самого Маркса. Последний писал, что используемый им в «Капитале» метод был «прямой противоположностью» методу Гегеля: диалектика у Гегеля стоит на голове, ее следует поставить на ноги. Эта фраза всегда понималась в собственно «диалектическом» смысле: переход к «прямой противоположности» выступал как «диалектическое развитие», *Aufhebung*, которое, отбрасывая заблуждение, сохраняло скрытую в нем истину. Но подобную интерпретацию разоблачил Альтюссер: если бы отношение идеализма и материализма само носило бы диалектический характер в гегелевском смысле этого слова, то в конечном счете существовало бы «диалектическое тождество» между гегелевской логикой и логикой марксовой. Отношение это должно быть недиалектическим. Или, если хотите, оно должно быть «диалектическим» в новом смысле, абсолютно отличном от гегелевского.

Утверждение Альтюссера о представляемом им таким образом отношении Гегель–Маркс просто недопустимо. Если Маркс говорит о «диалектике», то, конечно же, должно существовать нечто общее между тем, как он ее понимает, и тем, что он прочитал у Гегеля. И эта общая черта должна находиться в диалектическом — в марксистском, материалистическом смысле — соотношении двух диалектик, идеалистической и материалистической. Диалектика, разыгрывающаяся между двумя диалектиками, является, таким образом, *единственной* диалектикой, и в самом деле действительно *диалектично* перейти от Гегеля к Марксу, по крайней мере по мнению Маркса. Но вполне вероятно, что Альтюссер замышлял здесь нечто иное. На самом деле, — и, кажется, он на это открыто намекает, — марксизм вовсе не диалектичен: метод Маркса радикально нов; но Маркс, стремясь выразить эту новизну, для которой еще не существует языка, вынужден говорить на гегелевском языке, что порождает видимость общности между идеалистической логикой и логикой материалистической. Предпринятое Альтюссером исследование предполагало в конечном итоге отказ от слова «диалектика»: то был проект, с провозглашением которого следовало повременить, пока к нему не будут подготовлены умы[161].

---

[160] Что и требовалось доказать (*лат.*) — *Прим. перев.*

[161] Признаки подобного намерения вычеркнуть слово «диалектика» из своего словаря мы находим в выступлениях авторов «Читать «Капитал»» (см., например, t.1. P. 256; t.2. P. 401).

В более общем плане Альтюссера упрекали за то, что он проигнорировал такое-то заявление Маркса, за то, что он не процитировал такую-то страницу, такую-то фразу, за то, что он не принимал во внимание «*Grundrisse*», — короче, за то, что он дурно обошелся со всем *сводом* ради отстаивания исторической неправды (разрыв между Марксом и Гегелем). Замечания, которые делались Альтюссеру, относились к области исторического, тогда как сам он хотел работать в области эпистемологии. Марксизм Альтюссера представляет собой доктрину, стремящуюся к изложению *more geometrico*. Если имя Маркса обозначает автора всех фраз, содержащихся в книгах, подписанных «Карл Маркс», то само собой разумеется, что Маркс довольно часто предстает как гегельянец, и Альтюссер готов первым признать это: он объясняет сей факт неизбежностью, с которой новое должно быть высказано на языке старого. Но зато если решено называть Маркса основателем науки об истории, если основание новой науки требует «разрыва» и если донаучная идеология истории воплощена в гегельянстве, то, следовательно, марксистскими будут считаться только те высказывания, которые осуществляют указанный «разрыв». Цитирование в этой дискуссии ничего не доказывает, поскольку высказывание может быть «марксистским» в первом смысле и не быть таковым во втором.

Более серьезным представляется следующее замечание: постулируя, что ДМ является эпистемологией ИМ, Альтюссер вступает в хорошо известный порочный круг, с помощью которого неокантианский позитивизм ловко обходит онтологический вопрос. Под сомнение ставится именно обоснованность равенства между *бытием* и *представлением*. Сначала допускается факт существования науки и исследуются условия возможности этого факта: коль скоро решено, что наука имеет место, например, в физике Ньютона, то каким образом можно объяснить, что человек (Ньютон) способен провозглашать законы природы? Ответ состоит в том, что эта наука направлена на феномены (бытие=представление, закон природы=закон представления). А затем пытаются доказать, что науки дают нам именно знание о природе в силу того, что они соответствуют общим условиям познания чего-либо: как будто эти условия не были определены в ходе анализа «факта науки» на примере этих же самых наук! Точно так же Альтюссер выводит эпистемологию из «Капитала», чтобы затем верифицировать претензии исторического материализма на звание науки благодаря той же самой эпистемологии. Таким образом, он, по всей видимости, заменяет феноменологическое обоснование марксизма (которое заслуживает того, что заслуживает...) простым и ясным предвосхищением основания: сначала прочитать «Капитал», чтобы узнать из него, например, что такое наука, затем порадоваться, обнаружив, что «Капитал» соответствует требованиям эпистемологии, из него же выведенной.

Альтюссер допускает, что в его действиях есть нечто, напоминающее круг[162]. Но круг, видимо, не порочный. Вероятность этого, пожалуй, обусловлена чрезмерной осторожностью Альтюссера при изложении своего проекта. Все заставляет поверить в то, что цель его состоит в следующем: благодаря слиянию ДМ и эпистемологии французской школы придать ИМ форму науки исходя из идеологического сырья, каковым как раз мог бы быть вульгарный марксизм. Совершенно очевидно, что не может существовать присущей марксизму эпистемологии (в качестве науки об истории), отделенной от эпистемологии математических, физических и др. наук. Значит, ДМ (марксистская философия) должен быть теорией науки в целом. ДМ не ограничится изложением условий, в которых ИМ производит историческое познание, но будет разъяснять, каким образом арифметика продуцирует знание о числах, физика — знание об энергии и т.д. Альтюссер достиг бы своей цели — замены основания *в понятии* на основание *в сознании* или *пережитом*, — если бы он доказал, что «Капитал» удовлетворяет нормам общей эпистемологии. В этом случае последняя выступала бы в качестве высшей компетенции. В перестроенном таким образом марксизме власть, в конечном счете отчетливо проявляющаяся в вопросах теории, носит научный, а не политический характер. Последнее слово всегда будет за научным комитетом, а не за политбюро КП: ведь первый знает, почему то или иное предложение научно, тогда как второй в значительной степени рискует оказаться погруженным в идеологию.

Но могут ли эпистемологи гарантировать, что ИМ, реформированный по версии Альтюссера, является наукой наравне с химией или астрономией? Не сложно догадаться, что одни скажут *да*, а другие — *нет*. Эпистемология должна была гарантировать научную значимость ИМ, но если существует множество эпистемологий, то тогда следует гарантировать эпистемологическую значимость ДМ (которую еще предстоит создать) перед лицом соперничающих теорий науки (например, теорий Поппера и Хабермаса).

Настоящая эпистемология — это эпистемология, позволяющая понять факт, добываемый знанием из познания. Здесь Альтюссер отбрасывает всякий *эмпирический* критерий: марксизм как наука об истории не будет истинным или ложным в зависимости от того, произойдет или нет то или иное событие (например, мировой кризис). Наука должна удовлетворять чисто внутренним условиям, она определяется системой высказываний, а не «успехом». Следовательно, вопрос стоит так: каким образом продукты «теоретической практики» (науки) ученого становятся *знаниями*? Другими словами, как в резуль-

[162] Althusser L. Pour Marx. P. 31; Lire le Capital. P. 40.

тате труда ученого мы познаем то, что есть (то, что Альтюссер, никогда не разъясняя, называет «реальным объектом»)? Этот последний вопрос, являющийся первым вопросом для философа, оставлен без ответа как раз в самый момент его поставки[163]. Неужели вся работа по обоснованию оказалась висящей в пустоте? Может быть и нет, поскольку «неуловимый» в тексте 1965 г. ответ дан в 1963 г. в статье, где Альтюссер пытался доказать, что в марксистской диалектике нет ничего гегельянского[164]. В ней он давал следующие определения: науки суть *теоретические практики*, превращающие в «познания» (т.е. в научные истины) идеологические результаты существующих *эмпирических практик* (а именно все «конкретные» виды деятельности человека: работу, игру и т.д.). Диалектика (или философия) есть *общая теория практики в целом*, и ее нужно выработать исходя из эпистемологии, т.е. теории научных практик. Но можно спросить, почему философия должна иметь своим предметом человеческую практику (а не природу, например, как думают сторонники «диалектики природы», поскольку человеческая практика в данном случае не более, чем часть этой природы)? И почему теория общей практики должна строиться исходя из теории определенных специфических практик, практик научных? Ответ на оба вопроса дан в следующей фразе: в общей теории или диалектике

> «теоретически выражена сущность теоретической практики вообще, а через нее — сущность практики вообще, а через нее — сущность изменений, «становления» вещей вообще»[165].

К сожалению, Альтюссер не сказал об этом ничего больше. Читатель, который сочтет неясным или спорным такой переход от познания «теоретической практики» к познанию «становления вещей вообще», напрасно будет искать в сочинениях Альтюссера более строгие высказывания в отношении поднятого здесь вопроса — вопроса об основании истины. Но если в этой фразе Альтюссер не объясняет, с чего он взял, будто сущность вещей выражается в сущности теории, то он очень ясно говорит, до какой степени «теоретический антигуманизм» и «разрыв» между наукой Маркса и идеологией Гегеля являются хрупкими построениями, распадающимися, подобно карточным домикам, при малейшем веянии философии. Ведь после всех своих «разрывов» Альтюссер все еще пребывает в точке *гуманизации* тождества субъекта и объекта, т.е. в той самой точке, вокруг которой не переставала вращаться, сама того не слишком сознавая, современная французская философия. Конечно же, сейчас уже речь не идет о том,

---

[163] Althusser L. Lire le Capital. T.1. P. 88–89.
[164] Althusser L. Pour Marx. P. 169–170.
[165] Ibid. P. 170.

что понятие осознает само себя и что в осмыслении (или сознании) собственного Я оно открывает тождество бытия и понятия. Но без опаски говорят о том, что теория, познавая сущность теоретической практики (а следовательно, и свою собственную сущность), познает всю практику, «практику вообще», под которой здесь подразумеваются не столько махинации, коим предаются на земле отдельные экземпляры рода человеческого, сколько эквивалент «единства человека и природы»[166], — более достойное название целостности (или синтеза в-себе и для-себя, как говорил Сартр в свой гегелевский период). Как видно, гегелевская диалектика чувствует себя не так уж плохо.

Надстройки

Для марксистского теоретика разоблачение сталинизма и обособление Китая имели одну общую черту: в обоих случаях было грубо нарушено правило объяснения надстройки (идеология, политические формы, формы юридические) через базис (производственные отношения). XX съезд КПСС в 1956 г. осудил сталинский догматизм («идеологическая ошибка») и «нарушения социалистической законности» («политическая ошибка»). Но если эти ошибки были совершены, то как объяснить тот факт, что искаженная надстройка соответствует безупречному базису? Если экономика носит социалистический характер, то почему же пролетариат не занимает господствующего положения в государстве и в идеологии? С другой стороны, в 1966 г. Китай вступил в эпоху Великой пролетарской культурной революции. Как можно объяснить прогрессивную революцию в уже социалистическом государстве? Маоисты оправдывали это тем, что в «культурной» сфере нравов и идей необходимо бороться против угрозы реставрации старого порядка. И в таком случае идеология представляет собой нечто большее, чем верное отражение экономики.

Для того чтобы разрешить две эти головоломки, Альтюссер прибегает к использованию определенного типа структурализма, который, впрочем, носит скорее видимый, чем действительный характер[167]. Как известно, для настоящего структурного метода был неприемлем проповедуемый марксистами экономический детерминизм, потому что он утверждал отношения прямой причинной зависимости между содержанием дискурса и реальностью того, кто его высказывает, забывая таким образом о роли *кода*. Возьмем, например, какой-нибудь роман: для обычного марксизма этот роман воспроизводит идеологию

---

[166] Althusser L. Lire le Capital. T. 2. P. 149.

[167] Как впоследствии он сам будет это допускать (см.: Eléments d' autocritique. P.: Hachette, 1974, ch. III).

господствующего класса либо идеологию класса угнетаемого; для структурализма подобное утверждение по меньшей мере преждевременно, поскольку происхождение романа заключено прежде всего в коде характерного для романа дискурса, а не в социальном сознании романиста; и лишь на втором этапе благодаря развитию анализа, быть может, станет возможным установить структурное соответствие между кодом, характерным для романа в целом (но не тем или иным романом), и отношением подчинения, которое, среди всех возможных отношений власти одной группы по отношению к другой, определяет господство буржуазии. И если эта гипотеза о связи между кодом романа и господством буржуазии находит подтверждение, «прогрессистскими» будут выступать не романы, затрагивающие опыт трудящихся («народная литература», «социалистический реализм»), но те из них, которые тем или иным образом нарушают или ставят под удар код романа. Прогрессивным автором будет Джойс или Малларме, но никак не Золя или Арагон[168].

Необходимое решение принесет альтюссеровская формула «структурной причинности». Она позволит придать идеологии «относительную самостоятельность», всецело сохранив в противоположность ортодоксальному структурализму детерминацию идеологии экономикой «в конечном счете». Хитрый охватный маневр, который будет иметь потрясающий успех в общественном мнении. «Структурная причинность» Альтюссера не только заимствует у структурализма то, что делает его столь авторитетным, — его технику анализа, — но, превратившись теперь в «относительную автономию идеологии», выходит за рамки структурализма, придав идеям «автономии символического» (Леви-Стросс) или «означаемого» (Лакан) недостающее им политическое развитие. Благодаря этой причинности станет возможным объяснить сталинизм и культурную революцию. Однако следует подчеркнуть, что наиболее крупные представители структурализма, пожалуй, не дали никакого определенного ответа в области политического анализа — в области, в которой во Франции «в конечном счете» разрешался вопрос о значимости идеи для общественного мнения.

Каким образом одна и та же причина могла объяснять различные следствия? Разнообразие культурных, политических, социальных форм восстает против единообразного объяснения вечным «противоречием» между ростом «производительных сил» (ПС) и сохранением существующих «производственных отношений» (ПО). В объяснении

---

[168] Группа журнала «Tel Quel» развивала эти темы в 60-е годы. Тем не менее она непосредственно переходила к заключению (литературный авангард является *ipso facto* политическим авангардом), не слишком заботясь об изоморфизме жанра романа и буржуазной формы власти.

необходима некая «игра», и именно такую игру и вводит Альтюссер, определяя общество как «структурированное сложное целое»[169]. Приводя тексты «конкретного анализа», причем не только Маркса, но также Ленина, Мао и даже товарища Сталина[170], не составит труда показать, что исторический анализ, *осуществляемый* этими авторитетами, отличен от того, что рекомендует официальное учение. Перечитывая под этим новым углом зрения «Капитал», можно будет сказать, что все общество представляет собой совокупность «сфер»: идеологии, политики, экономики[171]. Вместо того, чтобы предполагать существование между сферами отношения прямой или механической причинности (если А, то В), допускается, что их связывают отношения «структурной» причинности. Что следует понимать под этим? Все сферы сосуществуют, они не сводимы одна к другой. Экономическая сфера попрежнему занимает особое положение, но не в том смысле, что непосредственно воздействует на политические отношения, которые, в свою очередь, якобы отражаются в идеологии, это утверждение осуждается теперь как ошибка «экономизма», но в том смысле, что она придает одной из сфер «целого» значение доминирующей. Например, в общественной формации с определенным экономическим базисом (феодальный способ производства) господствующей сферой станет политика: политические противоречия будут доминировать, но они не объяснят целого, поскольку господствующее противоречие само оказывается «сверхдетерминированым» противоречиями других сфер. Таким образом причинность носит структурный характер в том отношении, что именно структура — понятие, под которым Альтюссер понимает способ комбинирования этих сфер между собой, — «в конечном счете» решает, что будет выступать в качестве доминирующего фактора.

В 1963 г. Альтюссер утверждает, что относительная автономия надстройки

> «теоретически очень легко объясняет, что социалистический базис в основных своих чертах мог беспрепятственно развиваться на протяжении всего этого периода ошибок, затрагивающих надстройку»[172].

О чем говорят эти слова? А вот о чем: разрыв между сферами, между теми явлениями, которые разворачиваются в сфере базиса, и тем, что происходит в надстройке, позволяет нам сколько угодно говорит о *репрессиях* (преступления Сталина и т.д.), но никогда — об *эксплуатации*. Заметим, что Альтюссеру удается сохранить свое утверждение относительно природы советской системы (социалистический базис,

---

[169] Althusser L. Pour Marx. P. 211.
[170] Ibid. P. 96.
[171] Ibid. P. 238.
[172] Ibid. P. 248.

поддерживающий надстройку, социалистической не являющейся) лишь ценой того, что ему приходится довольствоваться наивным и идеалистическим понятием власти. Наивность, которая станет совершенно очевидной во время событий мая 1968 г. Я должен настоять на этом пункте, потому что он предопределяет развитие многих эпизодов, которые будут изложены впоследствии, и объясняет топтание на месте, а затем и полное вытеснение марксизма с французской сцены сначала «философиями желания» (1970–1975), затем «новой философией» (1977–1978).

На самом деле марксистский анализ сталинской системы, который все ищут в 1960 г., — Сартр со своей «практико-пассивностью», Альтюссер со своей «сверхдетерминацией», — был уже дан в 1949 г. Корнелиусом Касториадисом в статье о «производственных отношениях в СССР»[173]. Правда, интеллектуальная элита, и в частности коллектив журнала «Тан модерн», считали этот анализ никуда не годным и тупиковым. Ведь если каждый и изъявлял желание найти марксистское объяснение общеизвестным фактам репрессий в России, то заранее было решено, что это объяснение ни в коем случае не должно поставить под сомнение ни пожалованный СССР титул «родины мирового социализма», ни функции политического руководства КП. Позиция Сартра в этом отношении весьма поучительна и могла бы заслуживать отдельного изучения[174]. Вот почему выводы Касториадиса и группы «S или B» представят широкой публике лишь после 1968 г. То, что было неслыханным в 1949 г., стало очевидным после 1968-го, и каждый будет спрашивать себя, почему самые лучшие интеллектуалы так долго были слепы.

Марксистский анализ какого-либо явления заключается в установлении «классовой природы» последнего путем выяснения его отношения к *производству*. Таким образом, анализ общества будет начинаться с определения отношений производства, т.е. отношения различных слоев населения к *средствам производства*. Там, где один общественный класс присваивает себе эти средства, имеет место *эксплуатация*. Действительно, эксплуатация определяется не неравенством доходов и не тем, что трудящиеся производят блага сверх того, что необходимого для простого воспроизводства, но тем, что господствующий класс присваивает *прибавочную стоимость* (т.е. различие между *стоимостью, добавленной* трудом к сырью, и стоимостью *рабочей силы*, измеряемой заработной платой последней). Напомнив эти основные понятия, Касториадис задавался вопросом. Совершенно очевидно,

---

[173] Socialisme ou barbarie, № 2, mai 1949 (статься позднее включена автором в кн. «La Société bureaucratique, t. 1. P., 10/18, 1973. P. 205 et suiv.).

[174] Статьи Сартра по данному вопросу и, в частности, его полемические заметки против Лефора объединены в VI и VII томах «Situations» (P.: Gallimard, 1964, 1965).

что способ производства в России не является капиталистическим: буржуазия здесь не была возрождена, частная собственность не была восстановлена. Тем более нельзя говорить о государственном капитализме, поскольку рыночная конкуренция заменена планированием. Поэтому-то почти все марксисты, даже не состоявшие в КП, считали себя обязанными прийти к тому же заключению, что и Альтюссер в 1963 г.: базис является социалистическим. Но тогда во имя чего протестовать против сталинских «ошибок» (ведь критерием прогресса «в конечном счете» выступает рост производительных сил)? Касториадис показывал, что даже на основании приведенных определений советский способ производства с марксистской точки зрения должен был рассматриваться как новый способ эксплуатации, как невиданная система, «гораздо более близкая» к фашистскому режиму (т.е. сведению рабочих к «промышленным рабам»), чем к капитализму, основанному на конкуренции[175]. Ведь эксплуататорский режим проявляет себя в следующих чертах: прибавочная стоимость распределяется между производительными расходами накопления капитала (оборудование, индустриализация) и «непроизводительным потреблением» эксплуататорского класса. Стало быть, весь вопрос заключается в том, чтобы выяснить, можно ли обнаружить в СССР *доходы, проистекающие из прибавочной стоимости*. Если положение дел именно таково, то тем самым будет доказано существование эксплуататорского *класса*. Касториадис приводит очень простое рассуждение, доступное среднему интеллектуалу. Если совокупность прибавочной стоимости (соответствующая прибавочному труду производителей) использовалась бы на накопление, разница между доходами соответствовала бы разнице в стоимости рабочей силы. Стоимость же рабочей силы равна стоимости, затраченной на производство равной рабочей силы. Социалистическая экономика, девизом которой, как известно, является «каждому по его труду», исходит из предположения, что разница в заработной плате не должна превышать соотношение 1 к 2. Предположим, что наименее квалифицированный рабочий (X) вступает в активную жизнь в 16 лет, а наиболее квалифицированный (Y) — в 30 лет. Предположим также, что оба выходят на пенсию в 60 лет. Годовая заработная плата X должна составлять

$$1 + 16/44 = 1,$$

и эта сумма представляет собой совокупность затрат на его содержание в течение года плюс часть затрат на его обучение на протяжении 16 лет, которые распределяются на 44 года активной жизни. Заработная плата Y будет составлять

---

[175] Castoriadis C. Le capitalisme bureaucratique. T. 1. P. 253.

$1 + 30/30 = 2$.

Подсчеты не могут быть более детальными, учитывая расхождение между приведенным соотношением, определяющим *социалистическую* экономику (это соотношение никогда не может быть большим, чем 1 к 2, поскольку оно могло бы равняться 1,2 к 2, если бы дети начинали работать с 10 лет), и соотношением, вытекающим из известных данных. В 1949 г. Касториадис приводил данные за 1936 г.: соотношение составляло 1 к 250, если исходить из высших ставок доходов, и минимум 1 к 10, если исходить из средних ставок (и не учитывать косвенные доходы, а также преимущества, существующие для привилегированных категорий). Таким образом, Касториадис заключает: огосударствление средств производства привело к возникновению эксплуататорского класса (бюрократия), непредвиденного марксистской теорией.

Введение к проблеме власти

Если советский режим предстает как в высшей степени эффективная система эксплуатации, то марксист должен обнаружить в нем признаки классовой борьбы и предвестников подъема эксплуатируемого пролетариата против господствующего класса. С этой точки зрения могли быть объяснены многие события, и прежде всего венгерское восстание 1956 г. Что же касается организаций, которые в капиталистических обществах поддерживали советский лагерь (коммунистические партии и профсоюзы), то в рамках данной гипотезы в них следует усматривать ядро будущего потенциального руководящего класса: организации, кандидаты на захват власти во времена холодной войны, довольствовались бюрократической (т.е. обеспечивающей контроль за тем, что активисты этих организаций странным образом именовали «основанием»: вероятно, основанием бюрократической пирамиды...) координацией требований трудящихся, начиная с компромисса мирного существования.

Если критика марксизма, за которой последовало ее исчезновение, пусть кратковременное, с дискуссионного поля, во Франции началась в 1968 г., то это объясняется тем фактом, что *легитимность* коммунистических организаций пошатнулась в умах людей. Ошеломленные, подавленные, шокированные бунтовщики мая 68-го, полные гошистских иллюзий[176], вынуждены были констатировать, что «пролетарские вожди» поторопились с осуждением их движения и не желали быть даже заподозренными в извлечении какой бы то ни было выгоды из этих волнений, за

[176] Гошизм — зашищаемая некоторомы группами ультралевых (троцкисты и др.) политическая программа давления, осуществляемого *извне* на КП (в отличие от «левой оппозиции», стремящейся действовать *изнутри*), чтобы принудить ее «вернуться» к революционной линии поведения.

которые не несли ответственности. Крушение *власти* во всех департаментах Франции, ее полное бездействие на протяжении нескольких недель посеяли панику как в правительственных учреждениях, так и в штабах якобы революционных организаций. И наоборот, внезапное восстановление власти с июля месяца, «как будто ничего не произошло», исполнило бунтовщиков возмущением. Тогда-то и было замечено, что они пренебрегли постановкой вопроса о природе власти. Убогость обычной политической теории стала очевидной. Как можно было поверить в то, что коммунистические организации, эти гигантские машины по производству власти, не имели иной цели, кроме как подготовки — с предстоящим «отмиранием» государства, обещанным Марксом, — собственного поражения? Наивная концепция власти отождествляет *властелина* с его *подданными*. Этот предрассудок управлял политикой интеллектуалов более тридцати лет. Можно было подумать, что известное выражение *Caesar fecit pontem*[177] воспринимается буквально: в воображении предстает Цезарь, с засученными рукавами, по камушку возводящий опоры моста... Поражает смешение *представляемого* и *представляющего* в следующем высказывании Альтюссера: он называет Энгельса и Ленина «великими рабочими вождями»[178], а Ленина — «политическим пролетарским вождем»[179]. До сих пор считалось, что Энгельс руководил текстильным предприятием своего отца: каким же чудом он превратился в рабочего? И что означают эти слова — «пролетарский вождь»? Подобные понятия относятся на самом деле к целой серии неожиданных монстров XX в., первый список которых дал Лиотар:

> «рабочий-стахановец, руководитель пролетарского предприятия, красный маршал, ядерная бомба левых, полицейский—член профсоюза, коммунистический трудовой лагерь, социалистический реализм»[180].

Мы имеем здесь дело с обычной подменой родительного падежа существительного прилагательным: партия, стремящаяся стать *партией рабочего класса*, считается *рабочей партией*, следовательно, вождь этой партии является *рабочим*. Недолгие размышления наводят на мысль, что выражение «пролетарская власть» есть противоречие *in adjecto*: по определению, пролетарий лишен какой бы то ни было власти.

Отсюда второй вопрос, выводящий за мыслимые пределы марксизма. Прогрессивной была уже возникшая убежденность в том, что «рабочая власть» не может быть властью *рабочих*, что необходима власть *над* рабочими: власть, которую массовые организации должны периодически подтверждать, демонстрируя, что они способны всякий раз, когда

---

[177] Цезарь возводит мост (*лат.*). — *Прим. перев.*
[178] Althusser L. Lénine et la philosophie. P. 32.
[179] Ibid. P. 56.
[180] Lyotard J.-F. Des dispositifs pulsionnels. P.: 10/18, 1973. P. 17.

захотят, мобилизовать свои войска. Если оставаться в рамках марксистского рассуждения, то нужно заключить, что фронт классовой борьбы проходит между рабочим классом и его вождями: последние являются на Востоке правящим классом, а на Западе — «партнерами» патроната. Но невозможно долгое время поддерживать исключительный тезис, в соответствии с которым разрыв между представляемым и представителем («массы» и «бюрократическая верхушка») порождает столкновение между двумя классами. Если на Западе профсоюзы служат механизмом эксплуатации, то зачем тогда наемные рабочие объединяются в профсоюзы? Реальность же на самом деле совершенно иная: благодаря профсоюзам, если ими руководит искусный штаб, наемные рабочие получают часть прибавочной стоимости. Только ловкач смог бы сказать, соответствует ли эта часть (повышение заработной платы, меры социальный защиты) их собственному прибавочному труду или прибавочному труду других работников. Таким образом, поскольку каждый выступает одновременно и как эксплуататор и как эксплуатируемый, понятие «эксплуатация» становится неэффективным, а понятие «восстания эксплуатируемых против способа эксплуатации труда» утрачивает всякое поддающееся определению значение. Таковы выводы статьи, написанной Касториадисом в 1949 г.[181]

Лишенный того, что служило ему политической теорией, класс интеллектуалов в 70-е годы будет мрачно мусолить противоречие: грядущая революция — революция безвластных против любой власти! Да, конечно, но каким образом, будучи лишенным всякой власти, можно противостоять «Власти»? Единственное решение, которое когда-либо могла найти эта проблема, заключается в мистическом отказе: мудрый стоик, индийский йог или христианский мученик продемонстрировали, каким образом в движении, требующем *отождествления со своим противником*, дабы взять над ним верх, можно оказывать сопротивление власти, не входя при этом в логику власти; и те, и другие обозначили анархистское решение политической проблемы, а именно отказ от всякой политики, поиски человеческого согласия за пределами и оковами полиса[182].

---

[181] Ср. «Le capitalisme bureaucratique. T. 1. P. 44.

[182] Мистическое решение, состоящее в отказе от мира и от плоти, выступит в качестве требования (не будучи тем не менее применено на практике) у представителей того, что в 1976 г. именовалось «новой философией». Эти «новые философы» в большинстве своем считали себя выходцами из маоистских групп, сформировавшихся после 1968 г. под давлением наиболее радикальных элементов нерушимого батальона альтюссерианцев 1965 г. Они поочередно выступили с рассказом о своих политических злоключениях. В своей наиболее чистой, открыто *гностической* форме выражение этой доктрины можно обнаружить в «Ангеле» Ги Лардро и Кристиана Жамбе (Lardreau G., Jambet Ch. L' Ange. P.: Grasset, 1976); а в наиболее доступной для широкой публике форме, скорее моральной, нежели религиозной, мы находим его в книге «Варварство с человеческим лицом» Бернара-Анри Леви (Lévy B.-H. La barbarie à visage humain. P., Grasset, 1977).

В 1969 г. Альтюссер открыто положил конец альтюссерианству и восстановил приоритет политических сфер над сферой теоретической. В предисловии к популярному изданию «Капитала» он спрашивает себя: если «Капитал» является «просто одним из трех наиболее значительных научных открытий за всю историю человечества»[183], как могло случиться, что ученые мужи в огромном своем большинстве — и если вы обнаружите среди них ученых-марксистов, то они зачастую являются таковыми по сентиментальным причинам, — не знают о нем ничего, тогда как *невежды* превратили его в свою Библию? Ответ прост: ученые *ослеплены* господствующей идеологией, тогда как вторые познали эксплуатацию.

> «Вопреки буржуазной и мелкобуржуазной идеологии, которая оказывает на них страшное давление, они не могут *не видеть* этой эксплуатации, поскольку она составляет их повседневную жизнь»[184].

Возвращаясь, таким образом, к опыту и «пережитому», Альтюссер отказывается дать марксизму эпистемологическое основание и повторяет его феноменологическое обоснование, которым довольствовались и прежде. В 1965 г. он разоблачал смешение «реального предмета» (например, круг) и «предмета познания» (идеи круга, которая сама по себе не является круглой). Восстановление их тождества после 1970 г. официально провозглашает приостановку альтюссеровской затеи.

---

[183] Althusser L. Avertissement aux lecteurs du Livre I du «Capital» dans Marx.// Marx K. Le Capital, livre I, P.: Garnier-Flammarion, 1969. P. 7.

[184] Ibid. P. 25.

Глава 5

Различие

Гегель говорил: различие несет противоречие в самом себе. Но теперь речь идет о том, чтобы расчистить путь для осмысления непротиворечивого, недиалектического различия, которое не было бы ни простой противоположностью тождеству, ни вынужденным признанием себя «диалектически» тождественным тождеству. Приступив к разрешению этого затруднения, французская философия в лице Жиля Делеза и Жака Деррида приближается, наконец, к сути вопроса. Мы подходим в итоге к примечательному моменту в развитии современной метафизики, который, подобно обезумевшим компасам, обозначили предшествующие рассуждения. Существует два способа месторасположения этого метафизического момента:

- в языке *логики* (т.е. *онтологии*) это вопрос о «диалектике»;
- в языке *философии истории* (т.е. метафизической *теологии*) это тот самый вопрос, который Маркс называл вопросом «единства человека и природы»: смыслом такого единства является именно смысл тождества, как его определяет диалектика.

Порядок, которого я буду придерживаться, — сначала Деррида, затем Делез — совершенно произволен. Впрочем, обратный порядок был бы не более оправдан.

Радикализация феноменологии

В начале 60-х годов широко обсуждался вопрос о «конце философии». Считалось, что западный *ratio* исчерпал свои возможности, достиг конца пути. Выражение «конец философии» заимствовано у Хайдеггера, но оно употреблялось в самых различных смыслах: одни хотели этим сказать, что пришло время перехода от теории к политическо-

му действию (то были марксисты и почитатели Сартра), другие превращали философию в судебный процесс между романтиками и классиками (философия могла рассматриваться как универсальная действительность, что было представлением или выражением небольшого народца или отдельной эпохи). Чаще всего смысл «конца истории», мало схожий с тем, какой вкладывал в это утверждение Хайдеггер, равнозначен следующему обвинению: философия есть *идеология западного этноса*. Идеология — это дискурс, представляющий фактическое положение как основанное на праве, традиционное преимущество как естественное превосходство. Разум, в той мере, в какой он представлен как «разум» (свет, просвещающий всякого человека в этом мире), является якобы инстанцией несправедливой и жестокой. Небесполезно уточнить, что подобный анализ сознания современных философов развивался параллельно с исчезновением европейских колониальных империй (1962 г.: конец алжирской войны).

Деррида нечего было добавить к редукционистской формулировке «философия есть идеология западного этноса», кроме следующего: это невозможно высказать. Данная формулировка в сущности лишена смысла, следовательно, она неспособна производить и критическое действие, которым ее наделяют. Что позволяет нам говорить об *идеологии*, как не противоположность *факта* и *права*? «Идеология» означает, что частный, или относительный, дискурс пытается предстать как дискурс универсальный, или абсолютный. Противоположность же между случайной особенностью (единичным экземпляром) и универсально пригодным (сущностным) носит философский характер. Она даже представляет собой, как обязательно сказал бы Деррида, противоположность, открывающую философию: с одной стороны, *a priori*, то, что действительно, с другой, эмпирическое, действительным не являющееся. Деррида совершенно не противоречит лидерам обвинения, выдвигавшегося в то время против философии: жестокость философии скрывается под маской ее «умиротворенности», ее сущность носит колониальный, имперский характер. Он замечает только, что обвиняющая сторона составила свой список претензий к философии на языке философии. Она либо грубо противоречит самой себе, либо, что более вероятно, протестует против философии, осуждаемой ею как плохая и пристрастная, и требует философии более универсальной. В лучшем случае критика выдвигает программу расширенного рационализма. «Философия есть идеология»: говорим ли мы это с деколонизаторскими намерениями (философия = западная идеология), намерениями марксистскими (философия = дискурс господствующего класса) либо фрейдистскими (философия = сексуальный симптом) или антифрейдистскими (философия = фаллократическая идеология), это выражение не имеет значения. В любом случае данная

программа предполагает, что разум имеет будущее. Деррида вслед за Батаем и Бланшо предлагает противоположный диагноз: история уже завершилась.

> «Мы просто верим в абсолютное знание как в *завершение*, если не как в конец истории. (...) Для того, что «берет начало» в этом случае «по ту сторону» абсолютного знания, требуются *неслыханные* мысли, которые стараются встретиться друг с другом через воспоминание о старых знаках»[185].

Теперь уже, какие бы улучшения мы ни вносили в энциклопедическое изложение философии, разум является абсолютным, поскольку он действует по праву. Порядок разума абсолютен, поскольку

> «бросить вызов против него можно, лишь воззвав к нему, протестовать против него можно лишь в нем самом, он оставляет нам на своем собственном поле лишь возможность прибегнуть к стратагеме или стратегии»[186].

В конечном итоге невозможно выступать против разума, блага, смысла или истины. Ведь все, что можно сказать об истинном или благом, сводится к тому, что истинно то, что истинное является истинным, а благо то, что благое является благим. Если бы мы захотели утверждать противоположное (неверно, что истинное является истинным), мы бы лишь оспаривали видимость истинного; если бы мы парадоксальным образом заявили: «Дурно, что благое является благим», мы бы только оправдали существование зла в наиболее классической из теодицей.

> «Будучи способной действовать лишь *внутри* разума, революция против разума как только изрекает себя, сразу же приобретает ограниченную протяженность того, что на языке министерства *внутренних* дел как раз и называют волнениями»[187].

Эта дилемма является исходной точкой Деррида: говорить, чтобы ничего не сказать (оправдываем ли мы разум, который вполне обходится без наших оправданий, или адресуем ему критику, используя очень разумный прием).

Но существует и третья возможность, хитрость: *стратагема* и *стратегия*[188]. Деррида вступает здесь в ожесточенную борьбу против ужасного Господина, всегда уверенного, как говорят, в своей победе в игре, правила которой он сам установил. Деррида делает выбор в пользу *двойной игры* (в том смысле, в каком «двойной агент» служит обеим сторонам): сделать вид, что покоряешься правилам тирана, но в то же время устроить ему ловушку, предложив такие ситуации, которые он не сможет разрешить. Стратегия *деконструкции* — это хит-

---

[185] Derrida J. La voix et le phénomène. P.: PUF. 1967.
[186] Derrida J. L'écriture et la différence. P.: Seuil, 1967. P. 59.
[187] Ibid.
[188] См. также: Derrida J. Marges de la philosophie. P.: Minuit, 1972, p.7.

рость, позволяющая говорить как раз в тот самый момент, когда «в конце концов» нечего сказать, поскольку абсолютный дискурс совершен. Такова стратагема, сковывающая дилемму, предложенную философией.

Но эти стратагемы — их нужно было сконструировать, рассчитать. Следовательно, между тем моментом, когда дилемма настоятельно требует от «говорящего субъекта»[189] говорить в пользу разума и порядка, и моментом, когда благодаря расставленной ловушке потерпевший поражение господин способен лишь только промямлить свою произвольную сущность, — между двумя этими моментами стратагему должен направлять *молчаливый умысел*: в молчании стратег обдумал то, что он не мог и не должен был говорить. А именно, что истинное не является *подлинно истинным* (а часто является и ложным), что закон не отличается от произвола, и т.д. Каким образом пришла ему эта подспудная мысль? В каком тихом уголке этот непокорный, притворившись говорящим на языке Господина, смог затеять заговор против *Логоса*? Вопрос об этом ментальном ограничении (в казуистическом смысле) представляется решающим. Решающим прежде всего потому, что, как замечает Деррида Левинасу[190], разговаривая с китайским гражданином, единственным способом сделать вид, что ты говоришь по-китайски, является обращение к нему *по-китайски*. Следовательно, в этом порядке высказывания симуляция есть симуляция симуляции (для того, чтобы сделать вид, я делаю все по-настоящему: я только притворяюсь, что притворяюсь). Во-вторых, речь здесь идет о том, чтобы притвориться говорящим на языке Господина, дабы *убить* его[191]. Отметим же различие: если предатель делает вид, что убивает тирана, то преступление не совершается; но если он *притворяется*, что *притворяется*, то он действительно убивает, а за комедиантом скрывается убийца[192].

Таким образом, только ментальное ограничение устанавливает различие между словом обманным и словом искренним. Кроме того, ментальная оговорка должна еще проникнуть между «говорящим субъектом» и его словом. Кроме того, умыслу надо найти пристанище где-то в голове, вне всякого языка, никогда не высказываясь. Именно это замечал Деррида в противоположность Левинасу: поскольку язык философии является неизлечимо гегельянским, Левинас должен бы лишь молчаливо оспаривать гегелевскую тотальность:

---

[189] Derrida J. L'écriture et la différence. P. 84.

[190] Ibid. P. 133.

[191] Ibid.

[192] В статье про Батая Деррида пишет: «Описывая этот симулякр, немыслимый для философии, чья задача слепа, Батай, конечно же, должен сделать вид, что говорит на гегелевском языке» (Derrida J. L' écriture et la différence. P. 378).

«когда Левинас *говорит* против Гегеля, он только подтверждает Гегеля, уже его подтвердил»[193].

Чтобы ментальное ограничение стало возможным или чтобы смог возникнуть заговор деконструкции, необходимо объединить два условия.

1. Поскольку Деррида в конечном итоге отвергает идею молчаливого мышления, то невысказываемое есть также и немыслимое: ментальная оговорка в качестве места расчета должна, следовательно, быть высказана. Двойная игра относится, таким образом, не только к проводящему деконструкцию: если эта двойная игра может вестись, уже сам язык философии должен быть исполнен двуличности (в двух смыслах этого слова: состояние того, что раздваивается, и, с другой стороны, лицемерие и ложь). Начиная с первого опубликованного текста — Введения к «Началу геометрии» Гуссерля — Деррида постоянно разоблачает претензии философского языка на однозначность. Он непрерывно ведет борьбу — безусловно, преступную в глазах традиции — за двусмысленность[194]. Язык метафизики двойствен: можно показать, что слова в ней обладают двумя несводимыми друг к другу (но, конечно же, не «противоположными») смыслами. Он обманчив, ведь он скрывает свою двуличность, сохраняя только один смысл — «здравый смысл», утверждающий, что благое только благо, что истинное полностью истинно, что смысл исполнен смысла, и т.д.

2. Второе условие заключается в том, что стратег находит где-то вне метафизики силу *сопротивляться* нажиму со стороны *Логоса*. А это, как мы увидим немного позже, ставит проблему философского *эмпиризма*.

Философия начинается с противопоставления факта и права. По крайней мере, для тех, кого Гуссерль приобщил к философии своей «эйдетической редукцией». Факт не способен ничего доказать в том, что касается сущности, что существует по праву. Смешение данных моментов является преимущественно философской ошибкой, как это достаточно ярко продемонстрировал Деррида Леви-Строссу[195]. Следует подчеркнуть слово «ошибка», поскольку Деррида никогда случайно не использует термины, последствия употребления которых носят моральный характер[196]. Эта *ошибка* называется эмпиризмом. Эмпирик не верит в различение *истин факта* и *истин разумных* (употребляя выражение Лейбница): так называемые «разумные истины» в конечном

---

[193] Derrida J. L' écriture et la différence. P. 276.

[194] Derrida J. L'origine de la géométrie. P. 104–105; L'écriture et la différence. P. 167.

[195] Derrida J. De la grammatologie. P., Minuit, 1967. P. 172; L'écriture et la différence. P. 189.

[196] Derrida J. L'écriture et la différence. P. 178.

итоге суть истины факта, так как последним основанием разумной истины служит *первоначальный факт*. Таким образом, он утверждает, что не существует чистого разума: основание «разумных истин» — не в способности разума *a priori* познавать вещи, но в отношении разума к этому первоначальному и последнему факту, т.е. в том опыте, который разум имеет в отношении этого факта. Иными словами, основополагающим фактом является не тождество типа «я=я», а *различие*, потому что это отношение к иному. Так, Деррида пишет, что эмпиризм

> «есть сон чисто *гетерологической* в своем источнике мысли. *Чистое* мышление чистого различия. (...) Мы говорим сон, потому что он исчезает с наступлением дня и с восходом языка»[197].

Но в чем же так тяжко провинилась гетерология? Здесь всплывает гуссерлевское и в более общем виде неокантианское наследие: гетерология виновна в том смысле, в каком неокантианцы обвиняли Аристотеля за его слова «нужно остановиться». Само понятие первоначального факта есть философская безответственность[198], поскольку эмпирик не может отвечать за свой факт, т.е. не может соизмерять его с еще более изначальным правом. Эмпирик, таким образом, предстает как варвар, вообразивший, что право порождается силой... Различие между *a priori* и эмпирическим следует сохранить, поскольку вопрошание никогда не должно быть прервано.

Деррида, значит, умышленно готовит себя к совершению ошибки эмпиризма. Но эта ошибка должна быть *безупречной*, в противном случае Господин одержит верх в партии с плохим игроком: сам Деррида считает себя ведущим двойную игру, дурным в своих намерениях, зато безукоризненным в наносимых им ударах. Поэтому он некоторым образом остается верным феноменологии. Феноменологию, говорит он, нужно *пересечь*, иначе есть риск остаться *на этой стороне*, в позитивистском простодушии[199]. Или еще, ее следует «радикализировать», чтобы спасти ее интенцию: эту интенцию можно осуществить, освободив от того, что «еще удерживает ее в границах метафизики», метафизики *наличия*[200]. К анализу этой ситуации мы теперь и перейдем.

Различание

В Введении к «Началу геометрии» Деррида задается вопросом о возможности феноменологии истории. Французские феноменологи, поверив цитатам из «позднего Гуссерля», приведенным Мерло-Пон-

---

[197] Ibid. P. 224.
[198] Derrida J. Marges de la philosophie. P. 7.
[199] Derrida J. De la grammatologie. P. 90, 232.
[200] Derrida J. La voix et le phénoméne. P. 94.

ти, не сомневались в существовании подобной теории, по крайней мере в неявном виде в неизданных рукописях Лувена. Считалось, что именно здесь, на этих страницах можно найти способ перехода от неподвижных сущностей к становлению и от субъективного одиночества к интерсубъективной общности. И тем не менее намерения оказались «пустыми», как сказал бы сам феноменолог, а феноменология истории, это разрешение всех тупиков теории, постоянно откладывалась. Деррида и показал, что она всегда будет откладываться, иными словами, что она невозможна.

Чем могла бы быть феноменология истории? Как и всякая феноменология, она могла отвечать на вопрос, каким образом истина возможна *для нас*? Если истина действительно истинна, она существует не только *для нас*, но и для любого существа (критика психологизма). Если бы она существовала только для нас, она не была бы истиной в том смысле, какой это слово имеет именно для нас. Подлинная истина должна быть абсолютной, независимой от какой бы то ни было особой «точки зрения»: если истина, существующая для нас, действительно является истиной, то в этом случае нужно признать, что мы суть абсолют (или, точнее, «я» есть «абсолютный источник»). Таким образом, феноменология *истории* вместе с любой другой феноменологией пытается найти начало истины. Но поскольку феноменология «статична», она находит это начало в действии, которое сознание осуществляет ежеминутно, ведь она называет началом (истинности суждения относительно вещи) интуицию вещи, наличествующей «собственной персоной». Таков, как известно, гуссерлианский «принцип принципов»[201]. Если началом выступает интуиция, то в любое время я могу вернуться к этому началу точно так же я могу дойти до начала всех почтовых открыток с изображением Эйфелевой башни, придя на Марсово поле. Это так, но если речь идет о почтовых открытках с *церемонией торжественного открытия* Эйфелевой башни, то я никогда не обнаружу событий «собственной персоной», о которых мне рассказывают все эти открытки. Для исторической феноменологии характерно, что «сама вещь» в ней предстает в качестве «*открывающего факта*», по определению имеющего место лишь один раз. По меньшей мере, этот факт имел место в первый раз, в «первый раз», о котором свидетельствуют документы. Но предположим, мы потеряли документы. Эйфелева башня стала бы памятником, происхождение которого нам неизвестно: разве мы не могли сказать, что она *существует*, т.е. *существовала* для ее строителей, скорее как военный снаряд, фаллический символ, церковная колокольня? *Бытие более не идентифицировалось бы со смыслом*, так как существовало

[201] Husserl E. Idées directes pour une phénoménologie. T. I, § 24 (trad. P. Ricœur), P.: Gallimard. P. 78–79.

бы бытие, не являющееся *для нас*, а именно, исполненное смысла бытие данного загадочного памятника, каким оно представлялось его создателям. Но такое положение неприемлемо для феноменолога. Феноменология истории основывается на том, что Гуссерль называет «Живым Настоящим»: прошлое никогда не может быть оторвано от настоящего (впрочем, не более, чем будущее). Если бы прошлое не *удерживалось* в настоящем, если бы настоящее уже не содержало *наброска* будущего, прошлое и будущее не существовали бы. Иными словами, они бы полностью отсутствовали, и было бы невозможно даже говорить о незабываемом прошлом, о прошлом загадочном, если бы для нас не существовали наличествующие руины навсегда *исчезнувшей* цивилизации. Но для того, чтобы будущее «возвещало» о себе в настоящем, и для того, чтобы прошлое в настоящем «удерживалось», это настоящее должно быть не просто настоящим: оно должно быть одновременно *уже прошедшим* настоящим и настоящим, *только наступающим*; благодаря этому *еще настоящему* прошлому и *уже настоящему* будущему прошлое как таковое для нас будет настоящим, которое *уже не* настоящее, а будущее — всегда и навсегда настоящим, *которое еще не настало*. Тогда-то и появляется *различие*: различие или не-совпадение прошлого с самим собой. Здесь следует определить, какое значение необходимо придать подобному различию, разделяющему настоящее: оно делает либо так, что ничего не является абсолютно отсутствующим, либо так, что само настоящее никогда действительно не имело места.

Ответ Гуссерля, как это прекрасно показывает Деррида, вновь лежит в плоскости противопоставления факта и права[202]. Фактически мы можем наткнуться на (наличествующие) памятники, смысл которых от нас ускользает, они, стало быть, представляют собой наличествующие следы прошлого, о котором нам ничего не известно: мы не можем сказать, чем было это прошлое, когда оно было настоящим, и возникает угроза бытия, которое для нас — ничто. Но в принципе возвращение к началу всегда возможно. Например, если нам не удается заставить совпасть смысл для них и смысл для нас следа, (для нас) лишенного смысла, то мы *a priori* знаем, что это прошлое в свою бытность настоящим обладало всеми качествами настоящего: таким образом, это иное является тем же самым.

Что означает это право на возвращение к началу? Оно означает, что история понимается как «чистая история смысла»[203], как традиция

---

[202] Мы воспользуемся здесь предложенным М. Маяцким вариантом перевода гуссерлевского противопоставления «*en fait/en droit*» как «фактически/в принципе» (см. Примечание переводчика к кн.: Гуссерль–Деррида. Начало Геометрии. С. 257). — *Прим. перев.*

[203] См.: Там же. С. 117.

или перевод смысла через время, но никогда как предательство. В силу своего «принципа принципов» феноменология вынуждена постулировать, что история людей насквозь разумна, что шум и неистовство в ней всегда могут быть редуцированы к мирной передаче смысла от поколения к поколению, даже если это достигается ценой сколь угодно большого числа размышлений. Казалось бы, моделью истории в этом случае служит традиция теоремы Фалеса в той мере, в какой она внешне обладает для нас тем же смыслом, что и некогда для Фалеса. История *в принципе* однозначна, даже если *фактически* полная отрешенность смысла невозможна: это тождество бытия (здесь включающего в себя также и *прошлое бытие*) и смысла никогда не дано сегодня, а только — «в бесконечности». Мы вновь встречаемся здесь со столь любимыми неокантианцами «бесконечными задачами» и нескончаемыми «телеологиями». В принципе феноменология истории есть философия, показывающая движение *абсолюта* (*Ego*, источника смысла) к расположенному «в бесконечности» *телосу*, о котором Гуссерль, называя его то Богом, то Логосом, говорит, что тот является Идеей («в кантовском смысле») совершенного общества[204]. Иными словами, смыслом всемирной истории можно было бы считать стремление к конечному и идеальному состоянию (которое, заметим, отступает по мере нашего приближения): к состоянию человечества, напоминающему своего рода бесконечный математический конгресс. Очевидно, это повествование об истории как нельзя лучше подходит онтотеологии нового времени.

Если *истинное* тождественно *истинному для меня*, то Я должно быть картезианским Богом, творцом вечных истин, как того желает Сартр и, быть может, Гуссерль[205]. В противном случае это истинное — не более, чем «ценность» или «точка зрения», «перспектива». Для того чтобы отождествление бытия и смысла не повлекло за собой вырождение феномена в простую видимость, Я должно быть Богом. Однако же эта божественность бесконечно откладывается на завтра. *Нам заранее известно, что фактическая сторона дела никогда не совпадет с правовой.* Следовательно, ничто не заставляет нас поступать таким образом, будто двусмысленность есть момент, предназначенный к самоуничтожению в конечном триумфе однозначного смысла. Существует «исходное различие» факта и права или бытия и смысла[206]. Это исходное различие Деррида позднее назовет различанием, словом, в котором нуж-

---

[204] Только в принципе, поскольку фактически феноменологии не удается стать такой философией из-за неспособности положить в ее основание интуицию этого телоса «собственной персоной».

[205] См. примечание Деррида к «Началу геометрии» (С. 29).

[206] Derrida J. Origine de la géometrie, Intr. P. 171.

но усматривать два смысла глагола «различать», означающего, несомненно, «не быть тождественным» (например, мы скажем, что настоящее отличается от самого себя), но также и «откладывать на более поздний срок» (и в этом случае мы скажем, что настоящее всегда есть *отличенное* настоящее, что только завтра оно станет действительно настоящим настоящим). И вот это-то различание и продуцирует, помимо всего прочего, историю. История существует, потому что с самого начала настоящее как бы опаздывает по отношению к самому себе.

Изначальное опоздание

Понятие «изначального опоздания» парадоксально, но необходимо. Если бы не существовало с самого начала (всякий раз, когда существует начало), с «самого первого раза», то различание, первый раз не был бы «во-первых», поскольку за ним не следовало бы «во-вторых»; и если бы «первый раз» был «единственным разом», он не был бы началом ничего. Следует сказать, — и данное утверждение, несомненно, несколько диалектично, но отнюдь не ошибочно, — что первое не будет первым, если за ним не последует второе. Вторичное есть не просто то, что приходит *на смену* первичному в качестве некоего запоздания, — оно есть то, что позволяет первичному быть первичным. Так, первому не удается быть действительно первым только благодаря собственным усилиям, собственным средствам: в этом ему помогает вторичное всей силой своего запоздания. Первое является первым только при содействии второго. «Во-вторых», следовательно, обладает своего рода первичностью по отношению к «во-первых»: с самого начала оно присутствует как предварительное условие первичности «во-первых» (не будучи при этом, естественно, самым изначальным «во-первых»: из этого следует, что «во-первых» на самом деле является «в-третьих»).

В таком случае начало следует понимать как *репетицию премьеры* в театральном смысле этих слов: публичное воспроизведение первого представления, предшествовавшего данному представлению. Таким образом, «первоначальным является именно не-начало»[207]. В начале или, если хотите, в принципе (*in principio*) более не существует мирного тождества, благодаря которому первоначальное оказалось бы единственно первоначальным. Если бы в начале было только простое тождество, из этого начала ничего бы не произошло.

«В начале — повторение». «В начале — представление»[208]: и следовательно, не существует даже *репрезентации*, поскольку *презентация* (напоминанием о которой служит данная репрезентация) никогда не

---

[207] Derrida J. L'écriture et la différence. P. 303.
[208] Derrida J. La voix et le phénomène. P. 50, 64.

имела места. Оригинал уже является копией. Мы имеем здесь дело с «принципом не-принципа», при помощи которого Деррида деконструирует гуссерлевский «принцип принципов», ведь последний основан на постоянном отличии *оригинала* (интуиции, называемой «изначально дающей» самою вещь собственной персоной) и *производного продукта* (интенции сознания, не осуществленные с помощью интуиции). Другой версией того же «принципа не-принципа» можно считать «В начале — знак». Знак, а не вещь (референт), знаком которой призван быть данный знак. Этой *семиологической* версии Деррида уделял особое внимание в силу различных причин, самая важная из которых, несомненно, заключается в том, что она разрушает все претензии в то время очень распространенной семиологии, уничтожая возможность изолировать «знак» и «референт». Существуют два подхода к этой семиологической версии. Один из них состоит в прямой радикализации феноменологии. Доказывая в противовес Гуссерлю, что сознание никогда не предшествует языку, можно прийти к выводу, что последний не может считаться «выражением» (репрезентацией) молчаливого «переживаемого» (изначальной презентации). Таков путь, которым следует работа «Голос и феномен»[209]. Другим подходом к обоснованию первичности знака есть вопрошание о письменности. Существует целая традиция, подчиняющая письменность слову: например, кто-то пишет письмо отсутствующему человеку или завещание, которое должно быть прочитано после его ухода из жизни. В таком случае письменность, видимо, приобретает особую значимость в отсутствии адресата или слушателя, тогда как говорим мы в присутствии адресата. Письменность определяется так же как «знак знака»: графический знак есть знак знака устного — графический знак заменяет устный, встает на его место в его отсутствие, тогда как устный знак есть знак вещи. Письменность выполняет функцию *замещения*:

> «Письменность является преимущественно дополнением, так как она обозначает ту точку, в которой дополнение открывается как дополнение дополнения, знак знака, заменяющий уже означающее слово»[210].

Но тогда дерридеанский «принцип не-принципа» одержит верх над гуссерлианским «принципом принципов», если можно показать, как к тому прилагает все усилия Деррида в своем очерке «О грамматологии», что

— с одной стороны, подчинение письменности слову является предубеждением, которое не верифицирует даже особый случай так называемого фонетического письма (случай, однако, наиболее благоприятный для подтверждения данной гипотезы);

---

[209] См. набросок к доказательству в кн. «Marges de la philosophie». P. 16–17.
[210] Derrida J. De la grammatologie. P. 398.

— а с другой стороны, определение графического подходит для определения любого знака (любой знак есть *обозначающее, обозначаемое* которого есть другое *обозначающее*, но никогда «самая вещь», какой она предстает нашему взору, «лично» нам, «собственной персоной»).

В этом случае мы приходим к утверждению, имеющему порядком диалектический вид:

«То же самое есть то же самое, лишь принимая вид иного»[211].

Отсюда и наш вопрос: является ли выход за пределы «логики тождества»[212] диалектическим выходом за пределы или это выход за пределы диалектики? Но и сам Деррида задает себе тот же вопрос: не является ли выход за пределы диалектики неизбежно диалектическим?

Деррида допускает близость того, что он называет «логикой дополнения», — в начале существует не изначальное, но «дополнение», замещающее всегда отсутствующее начало, — и диалектики[213]. И правда, разве логика эта состоит не в подчинении, выражаясь кантовским языком, *безусловного — условию*, а именно условию его различия с *обусловленным*? Не требует ли она установления различия в тождестве, относительного в абсолютном, становления в вечном, «работы негативности» в полноте бесконечного и т.д.? Ведь логика дополнения утверждает следующее: мы охотно уподобляем дополнение (какое угодно дополнение) излишку, избытку, который можно прибавить к целостной тотальности. В результате мы, видимо, получаем уже завершенное целое и — вне этого целого — дополнение. Но если бы дело обстояло таким образом, дополнение не играло бы никакой роли: целое, в соответствии с гипотезой, уже заключалось бы в целом. Если дополнение есть скорее нечто, чем ничто, то оно выдает *недостаточность* целого: целое, допускающее прибавление к нему дополнения, тем самым признает, что ему не хватает чего-то внутри него. Дополнение извне замещает часть целого, отсутствующую изнутри: именно потому, что целому не удается быть всем, к нему следует добавить, дабы дополнить его недостающую целостность, дополнение извне. Вот почему «логика дополнения»

«стремится к тому, чтобы извне превратилось бы во внутри, чтобы иное и недостаточность дополнили друг друга, подобно плюсу, который заменяет минус, к тому, чтобы то, что добавляется к чему-либо, замещало недостаточность этой вещи, чтобы недостаток как внешняя сторона овнутрённости был бы также уже внутри изнутри»[214].

---

[211] Derrida J. La voix et le phénomène. P. 95.
[212] Derrida J. Ecriture et différence, 302; De la grammatologie. P. 90.
[213] Derrida J. Marges de la philosophie. P. 15.
[214] Derrida J. De la grammatologie. P. 308.

В еще более общем плане настоящее является настоящим лишь при условии, что оно соотносится с отсутствующим, дабы стать отличным от него (отличным от отсутствующего, которое есть прошлое или будущее). По Деррида, метафизика могла бы быть жестом стирания этой отличающей метки, этого следа отсутствующего, следа, благодаря которому настоящее есть настоящее. В таком случае можно заметить следующее: след обычно означает наличествующий знак отсутствующей вещи, знак, оставленный этим отсутствующим после его перемещения туда, где оно наличествовало; но если всякое наличествующее несет след отсутствующего, его ограничивающего (и в этом смысле его конституирующего, продуцирующего, придающего ему бытие, каковым это наличествующее является), то тогда следует парадоксальным образом помыслить «изначальный след», т.е. *наличествующий* след прошлого, никогда не имевшего места: «абсолютного прошлого»[215].

Как далеко Деррида отошел от Гегеля? Чем *различание* отличается от гегелевского диалектического тождества? Как видим, этот вопрос воспроизводит только что сформулированный: если язык метафизики действительно является гегелевским, то откуда же Деррида черпает идею существования сферы, расположенной по ту сторону абсолютного знания?

Деррида сам говорит об «одновременно незначительном и радикальном смещении»[216]. Он полагает также, что дискуссия с Гегелем носит бесконечный, незавершенный характер[217]. Партия, разыгрываемая Деррида против Господина-философа, будет длиться вечно. Но каким же образом деконструкция может взять верх в этой игре, если победы над Господином тут же вписываются в колонку поражений ученика (любая победа в *игре с Господином* есть победа *Господина игры*)?

Деррида говорит о дискуссии

> «между философией, которая всегда есть философия присутствия, и мышлением не-присутствия, которое не является ни неизбежной противоположностью первой, ни обязательным размышлением о негативном отсутствии, т.е. теорией не-присутствия как бессознательного»[218].

Это мышление не-присутствия (ни негативная теология, ни философия «воли», предшествующей «представлению») есть, по меньшей мере, иное мышление. Значит, законно поставить вопрос о том, каким образом оно возникает здесь для того, чтобы вступить в спор со

---

[215] Ibid. P. 97 (см. также: Freud et la scène de l' écriture // Ecriture et différence. P. 293 et sq; мы обнаруживаем здесь «изначальное прошлое» Мерло-Понти).

[216] Derrida J. Marges de la philosophie. P. 15.

[217] Derrida J. Ecriture et différence. P. 371.

[218] Derrida J. La voix et le phénomène. P. 70.

всей философией. Деррида пишет: философия *есть всегда*. Он не пишет: она *всегда была* (что могло бы отослать нас к историческому, т.е. к эмпирическому, исследованию). Это *всегда* относится также к философским книгам, которые мы не читали, к книгам, которые еще не написаны, и т.д. Но каким образом об этом можно узнать? Деррида, как феноменолог, ответит, что речь идет об эйдетической необходимости: философия всегда будет мышлением о наличествующем, поскольку иначе и быть не может. Мышление также невозможно и вне приоритета *настоящего* над *отсутствующим* (настоящее-прошлое, настоящее-будущее), подобно тому, как невозможен цвет без поверхности или лощина без горы.

> «Как *иначе* можно мыслить бытие и время, как не исходя из настоящего, как не в форме настоящего, а именно как не исходя из *вообще теперь*, которое ни один *опыт* не может по определению покинуть? Опыт мышления и мышление опыта всегда имеют дело лишь с настоящим»[219].

Никакой опыт никогда не позволит мыслить вне приоритета настоящего, ибо опыт — это всегда испытание, переживаемое в настоящем, переживание настоящего (будь то даже настоящее *отсутствия,* подобно тому, как говорят об опыте ссылки или опыте смерти). Поэтому-то, кстати говоря, Деррида в конечном итоге откажется от «философского эмпиризма», на который ему приходилось ссылаться.

Но стоит ли говорить о том, что никакое мышление не может не признать приоритет настоящего? Или также: никакое *философское* мышление? Поскольку в тексте, который я перед этим цитировал, Деррида противопоставляет «философию» и «мышление не-присутствия», то следует допустить существование мышления вне приоритета настоящего, а следовательно, и опыт этого иного мышления и мышление этого иного опыта. Почему же в таком случае Деррида отвергает эмпиризм? Да потому, что тот никогда не требует *частного* опыта, который ставил бы под сомнение *общее* положение. Для Деррида не стоит вопрос об «опровержении» принципа тождества, ссылаясь на тот или иной случай «различания». Высказывать опровержение, опираясь на силлогизм модуса *Baroco* («Всякая философия мыслит присутствие», «Некоторое мышление мыслит отсутствие» и т.д.), всегда означает, как сказал бы Деррида, разоблачение ложного тождества того, что предстает нам — для признанного тождества — вместе с «тождеством»; иными словами, раскрывая, каким образом в определенном случае так называемое тождество скрывает различие, мы работаем в пользу высшего тождества, тождества более высокого, которое мы решили поместить в ином месте, нежели то, где его предполагала найти

---

[219] Derrida J. Marges de la philosophie. P. 41.

традиция. Таким образом, Деррида, если так можно выразиться, полагается на общий опыт. Его требует опыт общего текста. Всякий текст двойствен, в одном тексте всегда заключены два текста:

> «Два текста, две руки, два взгляда, два слушания. Вместе и одновременно раздельно»[220].

Первый из этих «двух текстов в одном» — единственный, поддерживаемый классической интерпретацией: он написан под властью присутствия и в честь смысла, разума, истины. Всякое отрицание есть высшее утверждение: если я разоблачаю некое неразумие разума, то я отрицаю всего лишь отрицательное в разуме, несовершенство разума в рамках разума. Второй текст — иной и в то же время тот же самый — это текст, который классическое прочтение никогда не расшифровывает. Однако же первый текст, тот, который эта традиция соглашается прочитать, имеет уязвимые места или следы, намекающие на существование второго текста[221]. Теперь мы подходим к важному моменту: невозможен никакой синтез текстов, никакое их слияние в один, поскольку второй текст — это не *противоположность* первого (которую можно было бы примирить с ним благодаря «преодолению» их «отличия»), но его слегка *смещенная похожесть*. Таким образом, чтение общего текста требует *двойной науки*[222]: последняя выявляет двойственность текста, каким бы он ни был.

Мы получаем, следовательно, ответ на поставленный выше вопрос. «Мышление не-присутствия», с которым спорит Метафизика, не является для последней более иным, чем она сама, мышлением, каким могли бы стать чуждая традиция, восточная мудрость, возвращение к мифу и т.д. Это то же самое мышление в качестве своего иного. Будучи двойственной, всякая метафизика есть свой собственный *симулякр*. Между текстом Платона и им самим, между текстом Гегеля и им самим имеется «едва ощутимая завеса»[223], отделяющая платонизм от самого Платона, гегельянство от самого Гегеля. В таком случае достаточно легкого смещения, небольшой «игры» в чтении текста, чтобы обратить первый во второй, *мудрость* первого — в *комедию* второго. Метафизика, как ее себе условно представляют, разделяет мир: чувственное и умопостигаемое, тело и дух и т.д. Философский эмпиризм в своем совершенно классическом протесте опрокидывал этот «платонизм»: он утверждал, что умопостигаемое проистекает из чувственного, что мысль есть способность тела, и т.д. Двойная наука Деррида при помощи неслыханной операции разделяет сам метафизический текст.

---

[220] Ibid. P. 75.
[221] Ibid. P. 76–77.
[222] См.: Derrida J. La double science // La dissémination. P.: Seuil, 1972.
[223] Ibid. P. 235.

Именно двойственность текста делает возможной «трансгрессию» или «чрезмерность» *открытого* текста в текст скрытый (чтобы воспользоваться приблизительной аналогией с фрейдовской теорией сновидения). Таким образом, трансгрессия некоторым образом является буквально *оправданной* (что, впрочем, весьма странно для трансгрессии).

Единственное преступление, которое допускает и даже требует этика, это *убийство тирана*. Что же такое дерридианская деконструкция — убийство тирана (действие серьезное, оправданное высшими обязательствами, более возвышенными *причинами*) или игра? Она — «то и другое» и в то же время — «ни то, ни другое». Разрешить этот вопрос невозможно. В рамках данной формальной системы суждение, по отношению к ней не являющееся ни истинным, ни ложным, *неразрешимо*. По аналогии Деррида говорит о неразрешимых словах, терминах, двойной смысл которых невозможно преодолеть. Но именно акцентирование таких слов, чрезмерностей метафизического текста, и позволяет возникнуть второму тексту, этому симулякру текста первого. Тождество (в смысле невозможности преодоления, различения) добра и зла, наличия и отсутствия, жизни и смерти обнаруживает себя в слове *pharmakon* платоновского текста[224], в слове *дополнение* в тексте Руссо[225], в слове *гимен* в тексте Малларме[226] и т.д. Более того, гимен Малларме, в свою очередь, неотличим от гегелевского *тождества*: он также является его симулякром. Ведь гимен обозначает одновременно узы Гименея и девственную плеву девственницы. Таким образом, гимен (девственность) существует, когда не существует гимена (соития), и не существует более гимена (девственности), когда существует гимен (брак). Гимен равным образом есть различие (между «изнутри» и «снаружи» девственницы, между желанием и его воплощением) и уничтожение различия. Он есть уничтожение «различия между различием и не-различием»[227]. Тождество же между различием и не-различием неотличимо от тождества (полагаемого Гегелем) между тождеством и не-тождеством. Никто не может сказать, являются или нет диалектическое тождество и различие одним и тем же. Такое не способен разрешить ни один Господин. В этой игре, где «выигрывает проигравший»[228], если произнесено «тождество», то оно тут же превращается в различие, а если выделяется различие, то оно оборачивается тождеством. Так что в конечном итоге победа Гегеля неотличима от его поражения. Исход игры непредсказуем. Победа в ней есть поражение. Но зато и поражение в ней есть победа. Партия длится до бесконечности.

---

[224] См.: Derrida J. La pharmacie de Platon (repris dans «La Dissémination»).
[225] См. вторую часть «О грамматологии».
[226] См.: Derrida J. La double séance.
[227] Derrida J. La dissémination. P. 237.
[228] Derrida J. Marges de la philosophie. P. 21.

Исследование трансцендентального эмпиризма

Жиль Делез прежде всего посткантианец. Он мыслит в соответствии с «Трансцендентальной диалектикой» Канта, критикующей идеи души, мира и Бога. Никакой опыт не может оправдать утверждение субстанционального идентичного Я, тотальности вещей и первопричины этой тотальности. Подчас считается, что философы, которых обычно называют посткантианцами (от Фихте до Гегеля), пытаются восстановить Метафизику, некогда поколебленную кантовской критикой. Такого же мнения придерживался и Делез, для которого эта реставрация носит имя «диалектики». В руках неогегельянцев (Фейербах, Маркс) диалектика посткантианцев приводит, как известно, к обожествлению человека. Последний вновь возвращает себе всю полноту, которую он до сих пор приписывал Богу. Делез замечает:

> «Разве восстанавливая религию, мы перестаем быть религиозными людьми? Превращая теологию в антропологию, ставя человека на место Бога, разве уничтожаем мы главное, т.е. место?»[229].

Делез охотно настаивает на критическом предназначении философии:

> «Философия как критика говорит о самой себе самое позитивное: труд по демистификации»[230].

Но действительно критичных философов мало. Наиболее крупные философские произведения служат *порядку*, т.е. они расставляют все по своим местам, выстраивают все вещи по ранжиру, упорно распределяют качества между сообщниками, атрибуты — между субъектами. С целью установления иерархии они взывают к первому безгипотетическому Принципу: ранг каждого зависит от расстояния, отделяющего его от этого принципа. Таким образом, каждое из произведений по-своему постулирует предшествование *единого многому*. Редко кто из философов распределяет атрибуты *анархически* (при отсутствии всякого безгипотетического *archè*): такое распределение Делез называет «номадическим»[231], и речь в нем не идет более о разделении между вещами совокупности сущего (о том, чтобы фиксировать за каждым его идентичность исключительной области), но об описании способа, каким вещи рассеиваются в «пространстве однозначного и неделимого бытия»[232], способа, каким племя кочевников распределяется по тер-

---

[229] Deleuze G. Nietzche et la philosophie. P.: PUF, 1942 (цит. по 4-му изд. 1960 г.). P. 101.

[230] Ibid. P. 121.

[231] От *nomade* — кочевник (*фр.*). — *Прим перев.* Deleuze G. Différence et répétition. P. 54.

[232] Ibid. Это, без сомнения, нужно понимать следующим образом: расширение понятия бытия, однозначного, как и все понятия.

ритории, не разделяя ее между индивидами; каждый берет себе, сколько может, и наталкивается на границу лишь в той точке, далее которой данная территория не распространяется. Этим «распределением сущности и даже «безумия»»[233] не управляет никакой высший принцип, никакое основание, никакая центральная инстанция.

Как видим, даже если философия является главным образом демистификацией, философы зачастую прибегают лишь к ложной критике и защищают порядок, власти, институты, благие нравы, т.е. все то, во что верит обычный человек. Действительно критичная философия — редкость, она соответствует, по Делезу, традиции, называемой «натуралистической» (в смысле враждебности ко всему сверхъестественному): ее наиболее значительные представители — Лукреций, Спиноза и Ницше.

Седентарное, т.е. *оседлое,* распределение — это мышление «классического» мира (мира, которому еще принадлежит романтический бунт). Такое мышление Делез называет «философией представления». Она подчиняется власти принципа тождества, следы которого обнаруживаются в итеративной приставке re- слова «*représentation*» (представление)»[234]: все наличествующее (*présent*) должно быть представлено (*re-présenté*), дабы быть вновь обнаруженным (*re-trouvé*) в качестве того же самого; следовательно, в рамках данной философии неизвестное есть всегда лишь еще не признанное известное, узнавать означает вспоминать, вновь встречаться, вновь обнаруживать, уходить значит возвращаться и т.д. Различие как таковое также ускользает от этого рационализма. Различие между *находить* и *вновь находить* есть расстояние, отделяющее опыт от его повторения. Отсюда и проблема *повторения*: чем совершеннее повторение (как в случае с близнецами или при производстве серийных предметов), тем в меньшей степени рационалистическая философия способна обнаружить отличие. Вот почему явления повторения суть наилучший путь к самому достоверному пониманию различия, ибо они дают пример различия бесспорного, но внешне неуместного. И пора прекратить определять повторение через возврат к тому же самому, через реитерацию тождественного: напротив, повторение есть *продуцирование* (в обоих смыслах слова: дать существование и выставлять на показ) различия.

Делез разоблачает это смешение «понятия различия» с «просто концептуальным различием»[235]. Концептуальное различие есть различие в рамках тождества: например, специфическое различие в родовом тождестве. Понятие же различия якобы должно позволить мыс-

---

[233] Deleuze G. Nietzche et la philosophie. P.: PUF, 1942 (цит. по 4-му изд. 1960 г.). P. 101.

[234] Ibid. P. 79.

[235] Ibid. P. 41.

лить не только различие в тождестве, но и различие между тождеством и не-тождеством. Теперь понятно, почему различие можно определить как «бытие чувственного»[236]. Понятие, как пишет Кант, есть представление о том, что имеется тождественного в многочисленных представлениях, которые сами могут вновь стать понятиями (общими представлениями) либо единичными представлениями (интуициями). Подлинное различие — это не то различие, которое можно обнаружить между двумя понятиями (т.е. между двумя идентичностями), но различие, заставляющее мышление ввести различие в свои тождественности, особенность — в общие представления, точность — в понятия. Истинное различие есть различие между понятием и интуицией, между умопостигаемым и чувственным, между логикой и эстетикой. Итак, в своей «*Трансцендентальной эстетике*» Кант предложил философию различия, как ее понимает Делез, в той мере, в какой в ней можно усмотреть теорию чувственного, понятого как разнообразие («различное *a priori*», объект чистых интуиций). Однако Кант не пошел так далеко. Он осмыслил разнообразие *a priori*, т.е. то, что является общим для всех интуиций (темпоральная форма), он развил идею не-концептуального *тождества*, но еще не не-концептуального *различия*. Теория чувственности *a priori* по определению направлена на всякий возможный опыт: всякий опыт, каким бы он ни был, будет иметь место *здесь* и *теперь*. Но «Трансцендентальная эстетика» не занимается *реальным* опытом в его различии с просто *возможным опытом*[237]. Она ничего не говорит о различии между тем, что мы заранее, еще до того, как объект предстает перед нами, знаем о феномене, и тем, что мы должны узнать о нем *a poseriori*, тем, что мы никоим образом не могли предвидеть, предвосхитить или судить *a priori*. Она говорит о том знании, которым мы всегда заранее должны уже обладать, чтобы получить опыт, и которое мы *вновь обнаруживаем* в этом опыте; она не говорит о различии между представлением, данным заранее, а затем вновь обретенным, и собственно представлением. Такова, несомненно, глубина эмпиристского вопрошания: эмпирическое в опыте — это очевидно *a posteriori*, то, что называют «данным»[238]. Теория опыта, стало быть, неполна, если она не затрагивает его априорных условий. По Делезу, философия будет диалектической или эмпиристской в зависимости от того, понимается ли различие между понятием и интуицией (в кантовском смысле отношения к единичному существующему) как концептуальное или не-концептуальное. Правда, в

---

[236] Ibid. P. 80.

[237] Ibid. P. 80, 94. Le bergsonisme. P.: PUF, 1966. P. 13.

[238] «Различие не есть отличное. Отличное есть данное. Но различие — это то, через что данное есть данное» (Ibid. P. 286).

этом случае делезовское выражение «понятие различия» представляется неудачным, ведь если есть понятие различия между понятием и интуицией, то существует и чисто логический переход от умопостигаемого к чувственному или от всеобщего к единичному[239].

Критика диалектики

Но скорее Ницше, а не Кант успешно завершает проект критической философии. В самом деле, Кант остерегается критиковать истину (науку) и благо (мораль): он приберегает свои аргументы для ложной науки (догматическая метафизика) и ложной морали (гетерономия). Ницше же, будучи одновременно продолжателем и противником Канта, переносит критику на *истинную науку* и *истинную мораль*. Обрушившись «ударами молота», его критика продемонстрирует, что наука как таковая — жажда истины — коренится в морали, в «аскетическом идеале» и что мораль как таковая проистекает из озлобленности по отношению к жизни.

Смысл критической идеи состоит в *высвобождении воли*. Все истины должны предстать перед судом философского разума, потому что этот разум является законодательным, он осуществляет свой суверенитет. Таков, по мнению Делеза, урок кантианства:

> «Первое, чему учит нас коперниканская революция, заключается в том, что управляем именно мы»[240].

В исследовании о Ницше, написанном в 1962 г., Делез называет старую докантовскую метафизику «философией бытия», а философию, рожденную из успешно завершенной критики, «философией воли». Из этого следует, что радикализация критики осуществляется в слове *ценность*. Именно это можно прочесть на первой странице книги:

> «В самом общем виде проект Ницше состоит в следующем: ввести в философию понятия смысла и ценности. (...) Философия ценностей, как он ее основывает и понимает, является подлинной реализацией критики, единственным способом осуществления всеобщей критики».

Критика направлена на ценности, которые следует понимать как принципы, применяемые «ценностными суждениями». Критика задается вопросом о создании этих ценностей, о том, что придает им имеющую для нас значимость. И здесь философия ценностей превра-

---

[239] Тот поразительный факт, что Делез говорит о понятии различия, тогда как истинное различие для него — это различие между понятием и не-понятием, не может не иметь отношения к тому упорству, с каким он говорит о понятии бытия (а также, следовательно, и к его стремлению к однозначности «бытия»). Так, Делез пишет: «Бытие есть Различие» (Ibid. P. 57).

[240] Deleuze G. La philosophie critique de Kant. P.: PUF, 1963. P. 19.

щается в генеалогию, т.е. в исследование предшественников с целью установления благородства или низости всего потомства и его отпрысков. Такое исследование первоначала ценностей — подчас благородного, а подчас и низкого — совершенно необходимо, поскольку следует полагать, что общих для всех, универсальных ценностей не существует и не может существовать. Чем могли бы быть эти общие ценности? Надо, чтобы они обладали значимостью сами по себе (а не благодаря своему происхождению) либо имели значимость для нас (т.е. были институированы благодаря своего рода общественному договору). Итак, либо ценности *в себе*, либо ценности *для нас*.

Но понятие ценности *в себе*, как пишет Ницше, столь же противоречиво, как и понятие значения *в себе*. Подобно тому, как значение текста соотносимо с его прочтением, ценность всего того, что значимо, соотносима с оценкой, т.е. ориентацией воли на цель. Следовательно, ценности не могут быть *объективно* общими.

Но они тем более не могут быть и *субъективно* общими: субъективность, если к ней относиться серьезно, подразумевает различие сознаний и невозможность *консенсуса* между ними. Многие философии субъективности, сменявшие друг друга после Канта, пытались спасти единство мира и универсальность ценностей (прекрасное, добро, истина), присваивая право перехода от единичного сознания, каковым оно фигурирует, например, на первой странице «Феноменологии духа» (*я, здесь* и *теперь*, перед лицом *этого*), к сознанию всеобщему, к гегелевскому я, выступающему как мы. Или еще: перехода от феноменологического *сознания* к логическому *понятию*. Справедливо также и то, что, если бы существовал универсальный субъект, он полагал бы ценности, которые, будучи субъективными, были бы также и универсальными, поскольку являлись бы общими для всех единичных субъектов, сообщающихся в этом универсуме. Считается, что все принимают ценность истинного, *никто* не предпочитает зло добру и т.д. Любые разновидности рационализма постулируют *здравый смысл, sensus communis*, разум, идентичный у всех человеческих существ. Но это «все», строго говоря, не объемлет все отдельные случаи. В лучшем случае оно подходит для *большинства* и всегда оставляет в стороне *меньшинство*. Оно предлагает не подлинное трансцендентальное условие (или субъективное условие отношения к какому бы то ни было объекту), но только усредненный, конформистский, стадный образ. Принимая ту или иную аксиому, эти «все», конечно же, полагают, что представляют все заинтересованные личности; однако же эта претензия не легитимна, поскольку единичное не есть «все» и никогда не согласится, чтобы с ним обходились как с «любым». Здесь возникает различие между единичным, понимаемым как отдельный случай или пример всеобщего (Медор — экземпляр рода собаки, Сократ — экзем-

пляр рода человеческого), и единичным, понимаемым в своей особенности (Сократ как единственный человек, являющийся Сократом). Данное различие есть *различие как таковое*, оно есть «бытие чувственного»: оно действительно располагается между понятием (человек) и интуицией (Сократ). Выше я говорил о его метафизическом значении[241]. Но оно обладает также и политическим значением, поскольку стремится к тому, чтобы человечество разделилось надвое: с одной стороны, толпа тех, кто согласен быть лишь копией образца, частным случаем закона, а с другой стороны, меньшинство (неизбежно остающееся в стороне от всякого выражения единодушия) «эксцентричных» или, как говорится, «особых» (в смысле незаурядных) случаев. Первые — *рабы*, вторые — *господа*. Таким образом, философская генеалогия выявит различие, отделяющее ценности рабского происхождения (мораль, религия) от ценностей благородного происхождения (искусство).

Мы подтверждаем еще раз, что *отношение господина к рабу* является константой французской философии начиная с Кожева. Факт этот может показаться поразительным, поскольку в итоге раб, к которому обращаются со всех сторон, это не тот раб, что был упразднен в XIX в., но по-прежнему античный раб. На самом деле штамп «господина и раба» скрывает вопрошание об историческом прогрессе, о вечном превосходстве Современности (христианской религии) над Древностью (язычеством). И в то же время это вопрошание об истоках прогресса: является ли цивилизация, плодами которой мы пользуемся ныне, продуктом *труда* рабов, в то время как господа олицетворяют образ паразитов? Или она представляет собой результат творчества меньшинства высших людей? В послекожевском дискурсе мы имеем дело с любопытными подменами. «Диалектика раба и господина» то обрастает марксистскими коннотациями — господин является эксплуататором, он пользуется благами жизни, не работая (и его единственным оправданием перед судом всеобщей истории служит принуждение раба работать под страхом смерти), то обретает ницшеанские акценты — современный буржуа рассматривается как презренное существо, ибо он — лишь освобожденный раб, раб, отпущенный на волю, но скрывающий в себе господина[242].

---

[241] Как видим, делезовское различие есть различие не столько между представлением и вещью, сколько между двумя способностями представления: между рассудком, способностью создавать понятия, и чувственностью, способностью к интуиции. Эта несомненно посткантианская «философия различия» по сути выступает как «теория способностей» (под которыми понимаются способности субъекта).

[242] Кожев, например, говорил следующее: «Буржуа не является ни рабом, ни господином; будучи рабом Капитала, он — раб самого себя» (Introduction à la lecture de Hegel. P. 194).

Следующий шаг состоит в установлении различия между тем, что исходит от раба, и тем, что проистекает от господина. Для этого необходимо найти критерий, конечно, не имеющий более политического статуса. И именно на поиски такого «дифференциального» критерия Делез пускается в своем очерке 1962 г. «Ницше и философия».

1. *Сила и слабость.* Можно ли найти критерий в фактах? Являются ли высшие ценности ценностями господствующих классов, а рабские ценности — ценностями классов эксплуатируемых? Конечно же, нет. Если суверенитет, определяющий господина, проистекает из его силы, а рабство — из слабости воли, то непозволительно смешивать сильных с властителями, с теми, кто реально господствует. На то есть две причины: с одной стороны, факты не говорят о том, говорить о чем их пытаются принудить («Никаких фактов, только интерпретации»); с другой стороны, фактически господствуют именно слабые: «всегда нужно защищать сильных от слабых»[243], ибо слабые, объединившись в стадо, всегда берут верх над сильными. Факт победы ничего не доказывает.

2. *Силы активные и силы реактивные.* Критерий следует искать в ином месте. Делез пишет, что наиболее слабый не является наименее сильным, ибо

> «наименее сильный, если он идет до конца, столь же силен, как и сильный, потому что хитрость, проницательность, духовность, даже очарование, которыми он восполняет недостаток силы, составляют часть как раз этой самой силы и укрепляют ее»[244].

Из этого следует, что различие будет пролегать между двумя качествами силы: сила может быть активной (благородной) или реактивной (низкой). Реактивные силы не идут до конца, им не хватает смелости, они остаются «отделенными от того, на что они способны».

Но каким образом сила не сможет дойти до «конца того, на что она способна»? Если она этого не делает, то только потому, что ей мешает препятствие. Если она не разрушает это препятствие, то только потому, что у нее нет силы. Поэтому сила слабого, несмотря ни на что, есть наименьшая сила, останавливающаяся там, где она не может более продвигаться вперед, т.е. не так далеко, как сила сильного. Но в таком случае мы возвращаемся к критерию № 1, который уже был отвергнут: наиболее слабый — это просто наименее сильный (как в откровенных апологиях силы и в грубой политике «свершившегося факта»).

3. *Утверждение и отрицание.* И снова нужно искать иной критерий. Слабым будет не тот, кто *слабо стремится к могуществу*, не своего рода неполноценный продукт воли, не онтологический стебелек,

---

[243] Цит. по: Deleuze G. Nietzsche et la philosophie. P. 65.
[244] Ibid. P. 69.

проявляющий свой ничтожный *conatus*. Слабым станет тот, кто *всеми силами стремится к слабости*. Таким образом, слабым может оказаться наиболее сильный с точки зрения действенности, но тем не менее он будет слабым благодаря негативной ориентации своей воли, поскольку последняя обращена к уничтожению самой себя.

> «Сколь бы двусмысленны ни были смысл и ценности, мы не можем заключить, что противодействующая сила становится активной, коль скоро она идет до предела своих возможностей. Ведь выражение «идти до конца», «дойти до конечных последствий» имеет два смысла, в зависимости от того, утверждаем мы или отрицаем, в зависимости от того, утверждаем ли мы свое собственное различие или отрицаем то, что отлично»[245].

Критерием на сей раз выступает качество — утверждающее или отрицающее — воли. Например, истина значит то, что значит воля к истине: истина выше иллюзии, если воля к истине более утверждающая, нежели воля к иллюзии. Генеалогия подводит к тому, что Делез называет «методом драматизации»[246]: в то время, как философия бытия спрашивала, например, «что такое благо?», философия воли задаст вопрос «кто хочет блага?»; иными словами, к чему стремится воля к благу (добрая воля) — к возрастанию или к уменьшению воли?

Делез ссылается в этом случае на «Генеалогию морали». Ницше следующим образом представляет в ней положения господина и раба: господин говорит: «Я добр, значит, ты зол»; раб говорит: «Ты зол, значит, я добр». Оценка господина проистекает из его наслаждения: господин — тот, кто наслаждается тем, что он есть тот, кто он есть, кто обнаруживает себя счастливым и добрым, не будучи вынужденным для этого ни сравнивать себя с другим, ни учитывать мнение другого. Это-то отсутствие размышления и составляет суверенитет. С этой точки зрения, гегелевский господин был бы рабом или, скорее соответствовал бы образу господина в голове раба, поскольку он испытывает потребность заставлять признавать себя другим[247]. Оценка раба противоположна оценке господина. Прежде всего, раб исходит из другого, а не из себя: он не обладает силой самоутверждаться в одиночку, он должен начать с отрицания другого. Он слишком слаб, чтобы создавать собственные ценности, он разрушает ценности, самовластно полагаемые господином: ценности господина плохи, *значит*, противоположные ценности (труд, демократия, филантропия) хороши. Во-вторых, раб создает мораль. Он превращает *добро* и *зло* господина, выражавшие состояния или степени могущества — первое блаженно, второе презренно, — в доброту и злость. Этот момент иллюст-

---

[245] Ibid. P. 77.
[246] Ibid. P. 88
[247] Ibid. P. 11.

рирует апология Ницше: хищная птица, поедающая ягненка, действует таким образом, потому что согласно природе хищной птицы ей свойственно питаться ягнятами; она не делает этого ради отрицания не-я, которым в данном случае выступает ягненок. Стало быть, с рабами все происходит так, как если бы овцы приписывали хищное поведение своих врагов злой воле, намерению причинить им зло и требовали, чтобы орел вел себя подобно ягненку. Таков бунт рабов в морали, и в результате им удается убедить своих господ в виновности последних. Добр тот, кто *мог бы* сожрать другого или обобрать его, но не делает этого. Сила, таким образом, «отделена от того, на что она способна», она обращена против самой себя и вовлечена в «реактивное становление».

4. *Утверждение и утверждение отрицания отрицания.* Но тогда мы замечаем, что отличия *да* и *нет* от воли недостаточно для выявления искомого критерия, так как и господин, и раб обладают утверждением и отрицанием. Изменяется лишь порядок их представления. Озлобленность, противодействие влекут утверждение отрицания: если мораль, например, всегда является моралью озлобленности, то потому, что она есть утверждение идеала, добра, некоей потусторонней сферы, в которой добродетельные люди оказываются вознагражденными, а злые — наказанными, утверждение, берущее начало в отрицании, в смысле отказа, всего самого жестокого и несправедливого, что есть в жизни. Диалектика, следовательно, должна называться «идеологией озлобленности»[248], поскольку она постулирует, что *отрицание отрицания* равнозначно *утверждению.*

Философия, выражающая суверенную волю, будет философией, говорящей *да*. Однако Делез настаивает на том, что вопрос состоит не в том, чтобы сказать да всему существующему. Совсем наоборот: «да, не умеющее сказать нет», есть утверждение нигилиста, «потому что он говорит да всему тому, что есть нет»[249]. И вот мы уже не знаем, существует ли *негативное*? И не является ли негативное просто иллюзией, т.е. интерпретацией рабом утвердительного отличия господина, утверждением господина своего отличия? Если негативное есть ничто, то снимается вопрос о том, чтобы сказать ему да, равно как и о том, чтобы сказать ему *нет*: утверждение в этом случае не влечет за собой никакого отрицания, в противоположность тому, чего требует Делез. Если же, напротив, утверждение является подлинно утверждающим только при условии утверждения лишь того, что есть *да*, то негативное есть *ничто*: но каким образом превосходство оказалось бы на стороне того, кто отрицает *то, что есть*?

---

[248] Ibid. P. 139, 217.
[249] Ibid. P. 213.

Занимающийся генеалогией должен еще больше отточить свой критерий: различие, которое предстоит выявить, должно быть более тонким. Активное утверждение не было бы более утверждающим, если бы оно не производило, утверждая исключительно утверждение, некую «тень отрицания»[250]. Со своей стороны, реактивные отрицания проявляются в утверждениях, но в данном случае речь идет лишь о «фантоме утверждения»[251]. Активная сила должна отрицать отрицательное, дабы утверждать утвердительное. Реактивная сила не оставляет отрицания, даже когда она делает вид, что утверждает и создает независимые ценности. Каким же образом можно отличить *утвердительное* отрицание первой силы от *отрицающего* отрицания второй? А утверждающее утверждение от утверждения отрицающего?

5. *Вечное возвращение.* На это затруднение Делез отвечает интерпретацией ницшеанской теории вечного возвращения, которую он называет «почти посвящением»[252]. Обычно гипотезе вечного возвращения придают циклический смысл: одни и те же состояния мира будут бесконечно возвращаться, одни и те же события будут воспроизводиться. И напрасно, поясняет Делез, поскольку вечное возвращение устраняет слабых и заставляет возвращаться только сильных. Все, утратившее надежду на бесконечное возвращение, уничтожается вечным возвращением и никогда не приходит вновь. Возвращаются лишь сильные, «утверждающие свое отличие»: они возвращаются, но уже другими, тогда как те, кто «отрицают отличное», уничтожаются. Существует, таким образом, своего рода *саморазрушение негативного*[253]: это выражение весьма неудачно напоминает недавно отвергнутое «отрицание отрицания», но оно говорит об обратном, т.е. о том, что нет, противостоящее нет, происходит из да вместо того, чтобы порождать его (как это имеет место в диалектике).

Теперь у нас есть критерий — это отношение первичности между да и нет.

> «Если мы рассмотрим утверждение и отрицание как характеристики воли к власти, то увидим, что между ними нет однозначного отношения. Отрицание *противостоит* утверждению, но утверждение *отлично* от отрицания. Мы не можем мыслить утверждение как «противостоящее» в том, что его касается, отрицанию: это означало бы введение в него отрицания»[254].

Искомое различие есть различие между *различием* и *противоположностью*. Раб истолковывает все различия как противоположности. Господин не замечает никакой противоположности там, где сущест-

---

[250] Ibid. P. 76.
[251] Deleuze G. Nietzsche et la philosophie. P. 206.
[252] Ibid. P. 78.
[253] Ibid. P. 79.
[254] Ibid. P. 216.

вует различие. Господин удовлетворен тем, что он — иной, он не ощущает угрозы в своей удовлетворенности мнением или существованием других, не таких, как он людей. Что же касается раба, то он по сути своей зависим: он изначально состоит в соперничестве с другим.

Критерий совершенно очевиден: с одной стороны, благородство независимой души, с другой, низость ревнивого и зависимого разума. Применим ли данный критерий? Это совершенно не очевидно.

С точки зрения утверждения, отрицание не является противоположностью утверждения. Нет не противостоит да, но обозначает различие. Это означает, что различие лишь с виду обладает негативностью: «А не есть В» не значит, что «А есть не-В», что бытие А есть не-бытие В, что А живет смертью В; суждение различия означает только, что А есть *иное*, чем В. Или, если хотите, «не-В», каковым является А, есть не негативное, но, как сказал бы Кант, оно не определено или неопределенно. Отрицание — это индетерминация и не-детерминация: следует отказаться от *omnis determinatio negatio est* Спинозы[255]. Различение двух терминов не влечет никакой противоположности между ними.

Если с точки зрения утверждения отношение между утверждением и отрицанием есть различие (не отрицающее), а не противоположность, то, следовательно, господин никогда не воспринимает отрицание как отрицающее. Когда он отрицает раба, его отрицание *не противостоит* утверждению другого, но представляет собой результат его собственного утверждения, отличного от утверждения другого: это утверждающее отрицание есть не что иное, как утверждение различия между двумя утверждениями (утверждением раба и утверждением господина). Но в силу той же самой причины господин не может видеть в отрицании раба *противоположность* своему собственному утверждению. Если бы господин подозревал, что раб противостоит ему, он утратил бы то, что составляет его превосходство, он вошел бы в отношения соперничества с низшим по положению. Господин не является более господином, если он не воспринимает раба в качестве раба. Господин ни в коем случае не должен знать, что раб есть чистое отрицание, он должен представлять себе, что рабское отрицание есть иной вид утверждения.

И наоборот, низкое положение запрещает рабу предугадывать благородство господина. Раб не может знать, что отрицание господина есть утверждение. С точки зрения отрицания утверждение *противостоит* отрицанию. Ягненок, осознающий, что волк его сейчас съест, не понимает *утверждающей* природы этого отрицания его личности ягненка и видит лишь негативные для себя последствия. Точно так же раб нечувствителен к тому, что превращает активное отрицание в *иное* утверждение: он усматривает в нем лишь разрушение, которому он

[255] Deleuze G. Différence et répétition. P. 74.

должен изо всех сил противостоять, чтобы быть. Кроме того, он воображает, что его собственное отрицание (господина), не будучи принципом (рабского) утверждения, выступает следствием отрицания (господином) его самого. Так, господин, афиширующий свое активное отрицание, считая, что выводит его из утверждения себя самого и противопоставляет всему негативному, что содержится в другом, этот так называемый господин не отличается от раба: как с одной стороны, так и с другой — рассуждение точно такое же.

Предложенный Делезом критерий требует, чтобы отношение господина к рабу не накладывалось на отношение раба к господину. В одном смысле это отношение различия; в другом смысле — отношение противоположности. Но если это так, то любой критерий оказывается бесполезным, поскольку между господином и рабом не возникнет *никакое отношение.* Господин будет жить только среди господ, раб же повстречает на своем пути лишь рабов. Мир господина и мир раба разделены, господин никогда не задастся вопросом относительно своего отличия от раба, а раб — относительно своей противоположности господину. Господин не должен будет даже уметь узнавать раба, подобно тому, как Бог Аристотеля не знает материи, которую зато можно определить только через ее стремление быть тем, чем она не является, т.е. формой. Раб же присутствует как в мире, так и в мышлении делезовского господина. Его присутствие там чрезмерно: господин проводит лучшее время жизни в «утверждении своего различия», в отличении самого себя от раба. Точно так же и утверждающая философия определяется негативными задачами: нападки на священников, демистификация народов.

Или также можно сказать: с точки зрения утверждения, не-тождественность различия и противоположности является не противоположностью, но различием; с точки зрения отрицания, то же самое нетождество выступает как противоположность. А не-тождественность двух этих интерпретаций может быть, в свою очередь, интерпретирована то как различие, то как противоположность. Но если бы это было так, то утверждение не должно было видеть *никакой противоположности, одно только различие* между его собственной перспективой и перспективой отрицания; в конечном итоге для него не было бы *никакого различия* между различием и противоположностью (поскольку бы последняя была бы лишь различием). А отрицание не должно было иметь никакого различия между точкой зрения утверждения и его собственной точкой зрения на отношение между двумя точками зрения: никакого различия между различием, о котором говорит утверждение, и противоположностью, о которой говорит отрицание. Для первого, как и для второго не-тождественность различия и противоположности должна предстать как *тождество.*

В самом общем виде трудность, казалось бы, проистекает из следующего момента: каким образом в философии ценностей, т.е. философии универсального сравнения, можно говорить о несравненном бытии (единичном или суверенном бытии)? Оценивать — значит сравнивать: *это лучше, чем то.* В философии ценностей не может быть и речи о конкуренции оценок, войне интепретаций, соперничестве мировоззрений. Нигилизм, против которого борется Делез, из этой картины взаимного разрушения всех ценностей выводит заключение о том, что «все равнозначно», «все равно», «все возвращается к тому же самому». И действительно, все равнозначно: существуют лишь мнения, точки зрения, интерпретации и перспективы. Никто не может опереться на истину, потому что она сама есть ценность, находящаяся в отношении конкуренции с другими ценностями. Подобный нигилистский вывод опасен для воли: он соответствует угнетенному состоянию желания. Если все равнозначно, то чем это лучше, чем вон то? Когда все безразлично, воля не способна связать себя ни с каким предприятием, как было в то время, когда она верила, что истина действительно является истиной. Но каким же образом возможно вновь ввести *различие* в этот мир, которому грозит безразличие, не отрицая при этом уроков коперниканской революции: «Управляем именно мы»? Делез предлагает критерий, выведенный из самой конкуренции: некоторые оценки благородны, другие низки; благородная оценка исходит из самой себя, из богатства собственного бытия, тогда как низкая оценка исходит из собственной убогости с точки зрения превосходства, признанного ею по отношению к другому, к которому она ревнует. Но это различие имеет смысл, только если возможно предположить оценку, называемую благородной, которая не происходила бы из сопоставления. «Я добр, *следовательно,* ты зол»: господин не выводит утверждение из своего превосходства над рабом, он никогда не состоит с ним в отношениях конкуренции. Итак, если отношение с другим не имеет места в этом суверенном утверждении себя, Делез должен бы писать не «Господин утверждает свое различие», но скорее «Господин утверждает свое *тождество*». Делезовский же господин в особенности не должен утверждать свое тождество: в противном случае различие (между ним и другим) заняло бы место тождества (между ним самим и им же), т.е. различие подчинялось бы тождеству. Значит, мы бы имели дело с иерархией в седентарном распределении платоновского типа, а не с анархией в номадическом распределении делезовского типа.

И именно потому, что делезовский господин определяется не тождеством, но своим отношением отличия от другого, он оказывается вовлеченным рабами в «реактивное становление». Философия истории, вытекающая из такой версии «господина и раба», в конечном итоге совпадает с гегелевским повествованием с тем только различи-

ем, что все то, что у Гегеля считалось прогрессом, теперь интерпретируется как симптом распада.

> «Деятельный человек — это человек прекрасный, молодой и сильный, но на его лице угадываются незаметные следы болезни, которой у него еще нет, заражения, которое настигнет его еще только завтра. Нужно защищать сильных от слабых, но безнадежный характер этой затеи общеизвестен. Сильный может противостоять слабым, но не собственному слабому становлению»[256].

В тот момент, когда этот уверенный в себе господин встретит не другого господина (т.е. другое утверждение, которое при случае его отрицает), но раба, он познает различие между господином и рабом, между различием и противоположностью. Отныне он видит, что все то, что он отрицает в рабе, является не иным утверждением, но именно отрицанием собственного утверждения. Он отвергает отрицание самого себя рабом. Это открытие лишает его силы, приближает момент, когда господин, открывая в рабе себе подобного, освободит его. И действительно, как на исходе нескольких столкновений между утверждением и отрицанием узнать, предшествует ли нет, произнесенное одним из противников, да или следует за ним?

---

[256] Deleuze G. Nietzsche et la philosophie. P. 192.

Глава 6

Конец времен

Недавняя направленность философских дискуссий во Франции является запоздалым следствием опыта мая 68-го. Наиболее просвещенные слои французского общества в мае 68-го изведали самое большое потрясение в своей жизни: революция, о которой так долго говорили, разразилась безо всякого предуведомления; но в конце концов эта революция, быть может, вовсе и не была революцией... На протяжении более двадцати лет интеллектуалы предпринимали огромные усилия, чтобы приобщиться к историческому материализму в надежде оторваться от «мелкобуржуазной идеологии», приверженцами которой они были в силу своего происхождения: и все это ради того, чтобы обнаружить в этой теории истории, в этом способе политического мышления препятствие, державшее их на некотором расстоянии от истории, когда та уже стучала в дверь.

Власти

На протяжении мая и июня этого самого года была испытана на опыте власть в том смысле, что каждый в ходе известных событий мог подметить два противоположных ее качества: необычайную хрупкость и в то же время безграничную способность к сопротивлению ниспровержению. *Хрупкость власти*: одного только студенческого бунта оказалось достаточно, чтобы привести к всеобщей сумятице и парализовать всю нацию. Оказалось, что власть могла победно противостоять государственному перевороту, подобному алжирскому

путчу 1961 г., но не карнавалу[257]. Власть заставляет подчиняться себе, если каждый убежден, что власть это власть. Можно сколько угодно определять власть через арсенал средств контроля и принуждения, все равно власть этой власти и способность использовать эти средства коренятся в ее легитимности, т.е. в общественном мнении. Но существует и *неодолимость власти*, ведь видимое длительное отсутствие признанной власти неприемлемо для социального целого; коль скоро власть выглядит бессильной, мы будем свидетелями перестройки властной системы посредством легитимации какого-либо претендента (легитимации, которую последователь Вебера назвал бы «харизматической»). В мае 68-го французы в сокращенном виде и в образе, заимствованном у парижских восстаний XIX в. (баррикады, словопрения революционеров 1848 г.), разыграли сценарий основных современных революций: первый акт — старый порядок разоблачен, и ему предложено убраться, второй акт — «все возможно», третий акт — энтузиазм спадает, устанавливается новый порядок, более строгий, чем предшествующий (что означает «революция предана»). В философии прекрасный май 68-го поднял два следующих вопроса: почему власть то принимается, то отвергается? И почему революции всегда приводят к восстановлению порядка? На эти вопросы марксизм, бывший выражением политического мышления класса интеллектуалов, не давал никакого ответа, поскольку он не допускал даже самого факта, их порождающего. Для Альтюссера, например, май 68-го означал «самую крупную в мировой истории рабочую забастовку (десять миллионов бастующих за месяц), (...) забастовку, которой «предшествовал» и которую «дублировал» глубокий идеологический бунт в среде студентов и мелкобуржуазных интеллектуалов Франции»[258]. «Предшествовал», «дублировал» — кавычки в этих словах выдают трюк, при помощи которого Альтюссер прячет под хорошо известной «рабочей забастовкой» неизвестное, понять которое он отказывается, т.е. «глубокий идеологический бунт». Альтюссер хотел убедить своего читателя, что конфликт произошел между представляющим господствующий класс правительством и массовыми организациями рабочего класса, представляющими «базис». К несчастью для него, его читатель в 1973 г. вспоминал, что ничего подобного не было: пятью годами раньше он мог увидеть, что горячая точка всеобщего движе-

---

[257] Как мы увидим в дальнейшем, употребление слов «бунт» или «карнавал» не означает, что мы считаем эти события незначительными или не имеющими реального политического влияния. Политическая антропология показала роль сатурналии и карнавала: изобразить беспорядки, дабы наилучшим образом изведать блага порядка (см.: Balandie G. Anthropologie politique, P.: PUF, 1967).

[258] Althusser L. Réponse à John Lewis. P. 9–10.

ния располагалась в ином месте — в учебных учреждениях; классический конфликт, единственный, который учитывает Альтюссер, был лишь следствием — безусловно, «сверхдетерминированным», — разлада между *властями* и населением. Первой жертвой всеобщей сумятицы стал человек, несущий знание, опирающийся на свою компетентность: *преподаватель*, слово которого представляет собой монолог в той мере, в какой оно оставляет слушателю одну только возможность — возможность *диалога*, иными словами, возможность обозначить свое понимание, даже задавать время от времени вопрос при условии, что вопрос этот *уместен*. В этом универсуме диалога все можно поставить под сомнение, если делать это в приемлемых *формах*, в «правильно сформулированных выражениях» на языке науки. Формы же не подвластны никакой критике, а вместе с формами и то, что они скрывают: отношение власти. Все богатство волнений мая 68-го не могло бы заключаться в «идеях», порожденных эпохой (эти идеи были лишь старьем, заимствованным из легенды о восстании, служащей мифом, на который опирается французская республика); значение мая 68-го состояло в *дерзости* недовольства, в *безудержном* характере критики: опрокинутыми оказались в первую очередь именно формы.

Что можно аргументированно противопоставить знанию? Да только то, что оно недостаточно много знает, что ему неизвестно то-то и то-то. Таким образом, противостоять знанию можно только вооружившись знанием. Различные способы высказывания диалектического парадокса мы находим у Батая, Бланшо, Фуко, Деррида, Делеза и Лиотара: бессмысленно *противостоять* разуму, который уже в силу того, что представляет собой форму мышления, подчиненную принципу тождества, царит над логикой противоречия; поэтому разуму можно противопоставлять только разумы, истине — истины, смыслу — смыслы, Сократу — Сократа или Гегелю — Гегеля. И вот мы вновь встречаем этот парадокс в политической области: власти можно противопоставить только другую власть, в этом-то и состоит секрет так называемого «предательства» революций. Каким образом лишенным власти удалось возглавить власть? *Диалектика* несомненно учила, что пролетарское бессилие — негативность — высшая из всех возможных властей. Но в результате получалось следующее: негативности удавалось захватить власть, лишь окружив себя массой бесспорно позитивных организаций (о чем сожалел Сартр), построенных то по административному образцу (социал-демократия), то по образцу армейскому (компартия). Негативность, таким образом, была лишь негативностью позитивного, то же самое, только вывернутое наизнанку, схожее, противопоставленное схожему. Критика *логоса* могла в этом случае превратиться в критику власти. Лиотар в 1973 г. писал:

«Разум и власть едины. Вы можете приукрасить разум с помощью диалектики или прогнозирования, но в то же время вы будете иметь власть в ее самом грубом виде: тюрьмы, запреты, общественное благо, отбор»[259].

Эту новую направленность иллюстрируют работы Фуко, вышедшие после 1968 г. Автор «Слов и вещей» найдет здесь новый материал для эпистемологических исследований. Он выберет в качестве предмета своей работы недавнюю историю институтов, где прорисовывается грань, отделяющая норму от патологии: плохие ученики проваливаются на школьных экзаменах, больных отправляют в больницу, преступников — в тюрьму и т.д. Фуко попытается показать, каким образом эти институты, места, установленные властями, и места, где упражняются многочисленные власть предержащие, являются «условиями возможности» соответствующих знаний: педагогики, медицины, психиатрии, криминологии и т.д.[260]

Но решающий момент остается за другим вопросом: чем обусловлено уважение к власти? Почему происходит так, что власть перестают уважать? Объяснение *заинтересованностью*, которым ограничивались до сих пор, — массы поднимаются, когда умирают с голоду, — кажется теперь недостаточным. Вся история XX в. — это контрпример, опровергающий теорию «диалектики», в соответствии с которой «противоречие между производительными силами и производственными отношениями» порождает «объективно» революционную ситуацию, превращающуюся затем, когда пролетаризированные массы осознают, что им нечего терять при изменении способа производства, в «субъективную». Такое порождение субъективной революционной страсти объективными условиями никого не может убедить, и уже Альтюссер должен был воззвать к «сверхдетерминации». И в 70-е годы предпринимаются попытки привести в действие политическую теорию отношения (марксизм), вводя в нее положения о *желании* и *наслаждении*. Маркса нужно было дополнить Фрейдом. Эта программа заменяет программу, за разработку которой брались интеллектуалы в 1945 г.: дополнить Маркса Кьеркегором. Вновь речь идет о том, чтобы обогатить «объективную теорию» субъективным дополнением. На самом деле все согласны с тем, что речь идет о производственных отношениях, но последние сами по себе не способны породить революционные настроения. В 1971 г. Ролан Барт высказал следующее суждение (в котором «мы» означает «мы, интеллектуалы»):

«Проблема, которую мы ставим перед собой, заключается в следующем: что нужно сделать для того, чтобы две крупнейшие *эпистемы* современности — материалистическая диалектика и диалектика фрейдистская —

---

[259] Lyotard J.-F. Dérive à partir de Marx et de Freud. P.: 10/18, 1973. P. 13.

[260] См. главным образом: Foucault M. Surveiller et punir. P.: Gallimard, 1975.

смогли объединиться, слиться и произвести на свет новые человеческие отношения (...)?»[261].

Самым отчетливым признаком этого запроса общества был успех книг Герберта Маркузе с июня 1968г. и вплоть до следующего года. Однако фрейдо-марксизм Маркузе оказался лишь постной похлебкой для аппетитов французского читателя, и на то были две причины: в философском отношении возврат к гегелевскому марксизму мог показаться регрессом, но главное, реформированный фрейдизм Маркузе был уже неприемлем для тех, кто из сочинений Лакана узнал, что желание не имеет ничего общего с естественным импульсом, для которого единственным препятствием выступает только общество, а не сама реальность. Приравнивание вытеснения к социальному угнетению, выступавшее в качестве принципа во «фрейдо-марксизме», казалось как бы переизданием наивных философствований XVIII в.: добрая природа, добрый дикарь, злое общество. По Лакану, вытеснение предшествует всем формам угнетения, но, однако же, именно оно их и объясняет. Принцип желания, говорит он, коренится в невозможном, оно обречено найти свое удовлетворение лишь во сне: таков урок психоанализа, из которого можно было бы вывести этику, добавляет он, «если бы идиллические требования не столь изощренно искажали нашу эпоху»[262]. После этого совершенно понятно заявление Лакана перед освиставшими его в декабре 1969 г. студентами факультета Винсенн (в то время «красного»): «Я — антипрогрессист» и «Предмет ваших революционных чаяний — Господин. И вы его получите»[263]. Лакан тем самым демонстрировал свою большую близость к выводившему тиранию из чрезмерностей демократии Платону, нежели к революционному романтизму[264].

Таким образом, союз Маркса и Фрейда, т.е. политики и желания, утверждался в качестве предварительного условия критикой лаканизма. И опубликованный в 1972 г. в соавторстве с выходцем лакановской школы Феликсом Гваттари «Анти-Эдип» Делеза сразу же имел огромный успех в общественном мнении[265] лишь потому, что удовлетворял этому условию. Книга предлагает политический анализ жела-

---

[261] Tel Quel, № 47. P. 16.

[262] Lacan J. Ecrits. P. 852 (texte de 1964).

[263] Запись выступления, опубликованная в «Magazine littéraire», № 121, février, 1977. P. 24–25.

[264] Именно этот факт объясняет бесплодность, на которую были обречены приверженцы более французской формулировки фрейдо-марксизма, хотя, на первый взгляд, у них на руках были все козыри: «лакано-альтюссерианство», как оно было воплощено на страницах «Cahiers pour l' analyse» (1966–1968) и в журнале «Tel Quel» сначала на протяжении его крипто-коммунистического периода (1966–1970), а затем и периода маоистского (1971–1977).

[265] См. статьи Рене Жирара и Жана-Франсуа Лиотара в журнале «*Critique*» (№ 306).

ния: желание может распространяться в двух направлениях, оно способно утверждаться само по себе либо иметь своим объектом власть и установленный порядок. Этот анализ в понятиях желания позволяет найти ответ на то, что Делез называет «основной проблемой политической философии», поставленной, по его мнению, Спинозой: почему люди борются *за свое порабощение*, как будто бы речь идет об их спасении? Почему раб принимает свое бытие в качестве раба, а эксплуатируемый — в качестве эксплуатируемого? Ответ состоит в утверждении рабского желания раба и желания к угнетению эксплуатируемого. Массы поддерживали Наполеона, Муссолини, Гитлера, Сталина, Мао вовсе не потому, что они были жертвами иллюзий, не потому, что полагали, будто диктаторы защищают их интересы.

> «Нет, массы не были обмануты, они желали фашизм в определенный период, в определенных обстоятельствах, и именно этот факт, эта перверзия стадного желания требует своего объяснения»[266].

Болезнь конца века

Делезу в конце 1972 г. удалось сделать то, к чему тщетно все стремились, — осуществить фрейдо-марксистский синтез — потому, что он утвердил непочтительный стиль, благодаря которому его синтез в конечном итоге оказался не фрейдистским и не марксистским. Делез заметил, что для того, чтобы из фрейдизма и марксизма можно было что-то извлечь, их следовало привести в некоторый беспорядок. Словарь «Анти-Эдипа» носит то марксистский, то фрейдистский характер, но основной темой от начала до конца выступает ницшеанство.

Для марксиста слова, составляющие человеческие речи, никогда не имеют решающего значения: эти речи нужно поместить в производственные отношения, дабы вывести из них «классовую позицию».

Воля	Представление
Производство Желание	Идеология Сознание

Решающей противоположностью является, таким образом, противоположность между *производством* и *идеологией*. Для фрейдиста сознание не может быть свидетелем, достойным доверия, его бесполезно спрашивать о смысле того или иного жеста, того или иного слова индивида, ведь игра сознательных представлений направляется извне

---

[266] Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie. T.1, L'anti-Edipe. P.: Minuit, 1972. P. 37.

бессознательным желанием. Следовательно, мы имеем противоположность между *сознанием* и *желанием*. Если теперь перевести обе эти «критики сознания» на язык Шопенгауэра и Ницше, то мы получим «общую экономию», в которой примиряются *политическая* экономия Маркса и *либидинальная* экономия Фрейда:

Размышлять над решением, переводить желание в *базис* или назвать его *производительным*.

«Желание составляет часть базиса»[267]. Решение, абсурдное для марксиста (относящего желания к области идеологического представления), ошибочное для фрейдиста (для которого желание не является «производительным», кроме случаев сновидений и фантасмов). Но ведь на самом деле речь не идет более ни о марксистском базисе, ни о фрейдовском либидо: это производительное желание есть не что иное, как ницшеанская воля к власти. Благодаря этой игре слов «деятельные силы» из книги о Ницше 1962 г. могут теперь получить наименование «революционного желания»: как же откажется от подобного марксист, для которого именно «производительные силы» в конечном счете революционизируют способ производства? Если желание производительно, ибо деятельно, оно должно быть революционным. Вспомним, что деятельным силам противостояли «силы реактивные». Священникам благодаря их мистифицирующим фантазиям удавалось обратить деятельные силы против них самих, и это обращение порождало ложное сознание, т.е. чувство вины, связанное с любым активным проявлением воли. Эти реактивные силы будут отныне желанием угнетения.

> «Подавлять желание и не только для других, но и в самом себе, быть полицейским для других и для самого себя, — вот что заставляет напрячься, и это не идеология, это экономия»[268].

И как же фрейдист может отказаться от идеи, что человек, запрещающий себе что-либо, обретает наслаждение в запрете, который сам для себя устанавливает (человек, который, например, скажет, что тот, кто уклоняется от любых сексуальных отношений, поступает так потому, что хранит верность своей первой кровосмесительной любви)? И вновь средство обращения желания против самого себя есть мистификация: во главе священников теперь стоит психоаналитик, пытающийся убедить желание в его эдиповой виновности.

Таковы предпосылки «Анти-Эдипа». Что же касается его предмета, то он состоит в анализе болезни века. В «Ницше и философии» всеобщая история была представлена как переход от предыстории к постистории. Между двумя этими полюсами процесс культурной дрессировки должен был превратить изначально первобытное животное в

[267] Ibid. P. 124.
[268] Ibid. P. 415.

«индивида суверенного и дающего законы»[269], в субъекта, способного произвести кантовское «управляем именно мы». К несчастью, история не достигла своей цели. Вместо того, чтобы произвести высшего человека, всегда деятельного и автономного, она привела к появлению человека озлобленного. Современный человек болен, его болезнь называется «нигилизм». *Последний человек*, «уничтожив все, что не есть он сам»[270], заняв место Бога[271], оказался в одиночестве, всеми отвергнутым. Этот человек, в свою очередь, должен быть уничтожен. Настал момент перехода от *ничто воли* (болезнь нигилизма) к *воле к ничто*, от нигилизма незавершенного и пассивного, а значит, болезненного, к нигилизму активному. «Анти-Эдип» излагает ту же философию истории новым языком. Болезнь века — это болезнь конца века: *шизофрения*. В этом случае лекарство также состоит в преодолении пассивной шизофрении (которую лечат в больницах) посредством шизофрении активной.

> «Шизофрения как процесс — это производство желания, но таковой она предстает в конце, как предел социального производства, условия которого определяются капитализмом. Это наша собственная «болезнь», болезнь современных людей. Конец истории не имеет иного смысла»[272].

Антигегелевское перо Делеза выводит тот же самый диагноз, что кожевовское перо Батая и Бланшо: нынешний «недуг цивилизации», как говорят фрейдисты, является симптомом, открывающим свой смысл в перспективе дискурса о всеобщей истории, а не о семейной психологии, как это имело место у Фрейда и его учеников.

В «Анти-Эдипе» всеобщая история представляет собой процесс «детерриториализации». «Детерриториализация» же определяет основное движение капитализма: таким образом, капитализм идет к концу истории, он есть «универсальная истина» истории[273]. Но что такое «детерриториализация»? Это переход от *кодирования* к *декодированию*. Термин «кодирование» обозначает здесь не лингвистическую операцию (конструирование сообщения), но способ регулирования обществом производства (которое, как мы помним, включает в себя одновременно «социальное производство» марксистов и «производство желания», т.е. «производительное желание», которое вводит сюда Делез). Два полюса истории — первобытное племя и капиталистическое общество. На первом все закодировано: существуют правила для всех жестов, всех жизненных обстоятельств, всех частей целого;

---

[269] Deleuze G. Nietzsche et la philosophie. P. 157.
[270] Ibid. P. 188.
[271] Ibid. P. 200.
[272] Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie. T.1. L'anti-Edipe. P. 155.
[273] Ibid. P. 180.

каждое из жизненных мгновений есть социальное событие. Капиталистическое же общество изобретает частного индивида, владельца собственного тела, собственных органов, свободно располагающего своей рабочей силой. Происхождение капитализма связано с общим декодированием (которое, как видим, соответствует тому, что марксисты называют первоначальным накоплением: с одной стороны, декодирование потоков производителей, т.е. пролетаризация крестьян, оторванных от их *земли*, их *почвы*, их *родины*, а с другой — формирование торговых или финансовых, а вовсе не *земельных* состояний благодаря обращению потоков богатств). В этом всеохватывающем движении декодирования исчезают былые обычаи, церемонии, все формы, которые почитались и считались *священными*. Капитализм определяется как «циничная» система[274], не апеллирующая для своего существования ни к какому верованию, ни к чему святому.

Мы возвращаемся к тому же скандалу, речь о котором шла только что. Подобно тому, как продуктом культурной дрессировки должен был бы стать суверенный индивид, тогда как им является человек негативности, точно так же и капитализм, определяемый цинизмом своего декодирования, должен был быть освобождением, поскольку он разрушает все верования и все запреты, которым подчинялось человечество; но реальность капитализма, по Делезу, состоит в невиданном в истории подавлении производства желания. Капитализм, разрушая все *привязанности*, должен был бы создать условия для блаженства: номадизм оторванного, *абсолютного* индивида как результат «детерриториализации». Он же, высвобождая все потоки, порождает мир кошмара и тоски. Почему же история потерпела крах? Да потому, что «детерриториализации» сопутствует постоянная «ретерриториализация». Восстанавливая искусственные «территориальности» (верования, формы), капитализм все дальше и дальше отодвигает предел, к которому стремится (номадизм).

«Все повторяется или возвращается — государства, отечества, семьи»[275].

Одной из этих территорий, той самой, на которую направлен «Анти-Эдип» (несомненно ожидалось, что впоследствии книга предпримет нападки и на иные формы), является семья. Поэтому психоаналитик выступает в качестве современного священника: он

«выполняет следующую функцию: поддерживать жизнь верований даже после их уничтожения! заставлять верить еще и тех, кто не верит ни во что!»[276]

---

[274] Ibid. P. 267.
[275] Ibid. P. 42.
[276] Ibid. P. 374.

Если полагать, как это делает Делез, что желание является исключительно положительным, то *невротик* обретает образ конформиста: он страдает от налагаемых на себя ограничений, дабы адаптироваться к требованиям социальной жизни. Его можно соотнести с *рабом*, с «реактивной силой», которая не «доходит до предела того, на что она способна». Невротик — это нормальный человек, при условии, что нормальный человек — это человек, *нормализированный* обществом. Нормализация же заключается в навязывании семейного определения желанию ребенка: последний должен быть Я, обладать *идентичностью*, и эта идентичность строится в испытании ее соперничеством родителя одного с ребенком пола с родителем противоположного пола. Идентичность нормального человека, таким образом, основана на *фикции* изначальной виновности этого Я, повинного в кровосмешении и отцеубийстве (или убийстве матери).

Что *психотического* во всем этом? Здесь Делез вновь выступает против лакановского определения желания через недостаточность («недостаточность бытия», как говорит Лакан). В теории лакановской школы психотическое *есть* предмет, которого недостает матери (фаллос); поэтому он не может выглядеть сам как *недостаточность* чего бы то ни было (т.е в свою очередь иметь желание); «утрата права» («форклюзия») — соответствует термину *Verwerfung* (отбрасывание вовне), о котором говорит Фрейд, — в этом отношении психотической личности к своей матери, отношении того, что означает недостаток (а именно отцовский фаллос, тот факт, что фаллос, желаемый матерью, является фаллосом отца, тогда как мать-извращенка надеется найти его в своем ребенке), подталкивает к возврату *означающего недостаток*[277] в реальность, в пугающий опыт (галлюцинация), в котором психотик видит себя *действительно* кастрированным, поскольку не мог быть кастрированным *символически* (быть отброшенным материнским словом к отцовскому действию). Такова в самом кратком изложении лакановская теория психоза. Она сводится к следующему: безумным становятся, *не имея недостатка*, и именно «означающее» (слово) вводит в мир человеческих существ эту «недостаточность», эту «игру», столь необходимую для размеренных отношений и для обмена с другими.

Делез отвергает эту теорию:

> «Три ошибки в отношении желания называются недостаточность, закон и означающее. (...) Трансгрессия, виновность, кастрация: можно ли их считать определениями бессознательного или *это способ видения вещей священником*?»[278]

---

[277] Отцовский фаллос есть «означающее недостаток»: мать его не *имеет*, а сын (тем более и дочь) им не *является*.

[278] Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie. T.1. L'anti-Edipe. P. 132–133.

На той же странице он пишет: бессознательное — руссоистское понятие, поскольку желание есть «человек-природа». В конечном итоге главный конфликт заключается в конфликте между «человеком-природой», этим «желающим», и состоянием общества. Если желание подавляется, в том числе и при капитализме, провозглашающем, что «все позволено» (подразумевается, *для того, кто способен заплатить*), то только потому, что оно не совместимо с социальной жизнью. Социально приемлемым оно может быть лишь в противоестественной, искаженной форме, измененной, например, в эдипово желание.

> «(...) ни одно общество не выносит полагания желания, если при этом не извращаются его структуры эксплуатации, порабощения и иерархии»[279].

Границы делезовского марксизма очевидны... Он вежливо сдает классовую борьбу в музей: существует только один класс, класс рабов, одни из которых господствуют над другими; избежать этого рабского удела удается лишь нескольким желающим, стоящим вне класса[280].

Делезовская концепция приводит к самому законченному идеализму. Человек конца истории *должен* быть человеком активным, но на самом деле он реактивен. В этом противопоставлении факта и права так мало эмпиризма. Мы же обнаруживаем его в «Анти-Эдипе» вместе с различением шизофрении как *процесса* и как *сущности*. Фактически, признает Делез, шизофреники — это горемыки, колеблющиеся между параноическим возбуждением и болезненной подавленностью (кататония, аутизм). Однако, говорит он, сей факт не доказывает ничего,

> «кроме порожденного социальным угнетением провала авантюры, в которой преуспевает, например, крупный художник. Последний «преодолевает стену», отделяющую нормального человека от производства желания»[281].

Безумец потерпел провал, его силе помешали дойти до «пределов ее самой». Можно ли считать опыт художника подлинным опытом активной силы, того, что Делез называет теперь «подлинным желанием»? Вовсе нет, поскольку и художник точно так же *фактически* разбивается о стену. И различие между активным и реактивным в конечном итоге пролегает не между двумя типами человечества, но в лоне того же самого индивида, между двумя полюсами его желания. Желание ориентировано то на революционный полюс (который Делез квалифицирует как «шизоидный»), и в этом случае оно выступает как желание «бегства от социума»[282], т.е. от стадных идентификаций, предлагаемых группой (отечество, деньги, футбол), то на *репрессивный* и «параноический» по-

[279] Ibid. P. 138.
[280] Ibid. P. 303.
[281] Ibid. P. 434.
[282] Ibid. P. 408.

люс и воплощается во власти, институтах, почестях (быть принятым во Французскую академию и т.д.). Желание каждого индивида колеблется между двумя полюсами. Таким образом, невозможно просто противопоставлять параноидальное стадо и меньшинство революционных художников, поскольку в каждой группе (в том числе и революционной) и в каждом индивиде (в том числе и в художнике) найдутся «подлинные желания» и «желания быть подавленным». Невозможно разделить шизофренические психозы и психозы параноидальные, так как

> «в любом психозе отчетливо видны два сосуществующих полюса, и фрагменты шизоидного революционного блокирования соприкасаются с блоками параноидального реакционного блокирования. Колебание между двумя полюсами и порождает психоз»[283].

Таким образом, один и тот же человек то, казалось бы, уже готов совершить прорыв, то впадает в депрессивное состояние, из которого он выходит при помощи озлобленности (которую Делез теперь называет «паранойей»). По этой причине революции, вызванные подлинными желаниями, всегда оказываются преданными как в политике, так и в искусстве. Они с самого начала идут по дурному пути[284]. Чем в большей степени шизо-анализ Делеза уточняет различие между шизоидным и параноидальным, тем меньше он способен сказать, что относится к одному полюсу, а что — к другому. В противоречии со своими самыми явными намерениями, со своим *эмпиристским* проектом, Делез приходит к тому, что соизмеряет *то, что есть,* с эталоном *того, чего нет,* но *что должно было бы быть.* Негативное, об изгнании которого шла речь, воспроизводится тем самым двояко, как это прекрасно объяснил Делез в 1962 г.[285], следуя за Ницше:

— постулируется идеал, который шаг за шагом противопоставляется наличной реальности («суверенный индивид «есть все то, чем не является «последний человек», шизофрения как процесс есть то, чем не является психиатрическая сущность);

— затем этот идеал позволяет вынести обвинение против настоящего, повинного в своем отличии от идеала, который сам повинен в том, что не существует, в том, что он — лишь идеал.

Повествование (о конце повествования) о конце истории

Жан-Франсуа Лиотар попытался избежать этих подводных камней в своей «Либидинальной экономии» (1974). Название книги, равно

---

[283] Ibid. P. 451.
[284] Ibid. P. 419.
[285] Deleuze G. Nietzsche et la philosophie. P. 170.

как и предварявшего ее сборника статей 1968 г. «Отклонение исходя из Маркса и Фрейда» достаточно говорят о том, что исходные позиции концепции Лиотара и «Анти-Эдипа» Делеза близки.

Для человека, который, подобно Лиотару, был последователем «философии *праксиса*» — «человек есть произведение своих творений», некогда писал тот[286], — и долгое время активно сотрудничал с группой «Социализм или варварство», нигилизм, диагностированный Ницше, среди прочих имеет и следующий смысл: революционер воображает, будто его борьба против существующего порядка вещей основана на *истине*; он располагает революционной теорией, преподносящей ему как установленную истину, что современный способ производства, а вместе с ним и вся надстройка обречены благодаря внутренне присущему им противоречию и что будущее этого настоящего обернется катастрофой (войной, всеобщим фашизмом), если человечество не возьмет в свои руки инициативу перехода к другому способу производства. Но вот такой революционер открывает для себя две вещи.

1. Он полагал, что говорит от имени истины и выражает лишь моральный идеал; отсюда — крушение революционных ценностей, определяемых теперь как ценности религиозные (поиски *спасения* человечества путем *отмщения* всем виновным) и клерикальные (интеллектуал является для масс тем же, чем для своей паствы — добрый пастырь).

2. Это новое откровение рикошетом позволяет осознать, что социализм именно в силу того, что он представляет собой религиозное «устройство» или «приспособление», гораздо менее революционен, нежели капиталистическая реальность; ведь последняя цинична, ни во что не верит и разрушает все верования на всей планете.

Истина, предлагаемая знанием революционной теории, была только идеалом. Таким образом, она вовсе была не *истиной*, а лишь выражением *желания истины*. Она проистекала из той же веры в истину, что и религия[287].

Здесь у нас может возникнуть желание прервать Лиотара и сказать ему: быть может, истина борца была плохо обоснована; желание подтолкнуло его принять марксистские высказывания за истинные, но, быть может, они просто не были истинными. Увы! Он не слышит нас, он уже устремился дальше, он торопится и вот уже одним прыжком преодолел расстояние, отделяющее его разочарование от полемики против истины как таковой. Заметив, что эта истина была лишь выражением желания, он переходит к интерпретации: желание, выражавшееся в этой так называемой «истине», было желанием истины. Мы

---

[286] Lyotard J.-F. Note sur le marxisme // Tableau de la philosophie contemporaine. P., Fischaber, 1956. P. 57.

[287] Lyotard J.-F. Economie libidinale. «Le désir nommé Marx».

просим присмотреться... Но из этого он делает следующий вывод: если бы существовала истина, то она была бы гегелевского или, если хотите, марксистского толка. Если марксизм не является истинным, то не потому, что он ложный, а потому что ничто не истинно.

Как бы то ни было, главным остается вопрос о нигилизме. Чем является крах всех верований — освобождением или катастрофой? Что найдет современный человек в безверии — мотив веселой науки или депрессивную подавленность? Подобно Делезу, Лиотар считает, что протест против нынешнего состояния мира, если хотите, против «капитализма» может быть реакционным или реактивным. Речь вовсе не идет о том, чтобы упрекнуть капитализм в цинизме, жестокости, напротив, следует усилить эту тенденцию. Капитализм *ликвидирует* все, что человечество почитало как самое благородное и святое, — эту ликвидацию нужно сделать «еще более ликвидирующей»[288]. Ведь старые Добрые Времена не вернутся (если исключить гипотезу вечного возвращения). Эту программу активного нигилизма (которая обычно воспринималась как нечто скандальное) можно понимать следующим образом: все, что является благородным и святым, перестает быть таковым в тот самый момент, когда мы начинаем верить в это не в силу наивности, но по расчету. Например, можно было бы сказать так: поскольку религия (или, что для Лиотара равнозначно, революционная ангажированность) не является ни истинной, ни ложной, то нет большого смысла в ее «демистификации»; зато та же самая религия, считавшаяся святой во времена веры, превращается в достаточно нечистоплотную вещь по завершении эры критики, когда Романтики захотели ее реставрации из-за ностальгии по своему детству, Политики — для того, чтобы народ получил мораль, а Представители Церкви — чтобы не впасть в отчаяние. В более общем виде, начиная с того самого момента, когда приходит осознание истины лишь как выражения воли к истине, оказывается невозможным более скрывать от себя тот факт, что «истина» выражает только робкий отказ от этого мира, коль скоро он не является «миром истинным» (устойчивым, упорядоченным, справедливым). *Если не принимать во внимание гипотезу вечного возвращения*: именно в этом решающем для нового французского ницшеанства моменте Лиотар отмежевывается от Делеза. Гипотеза вечного возвращения занимает большое место в теоретических построениях ницшеанцев по причине, на которую указал Клоссовски: эта гипотеза прежде всего хочет сказать о том, что никогда не было *первого раза* (не было начала) и что никогда не будет *последнего раза* (конца истории). Этот тезис жестоко звучит для ушей феноменолога, и мы уже наблюдали некоторые его следствия в деконструкциях Деррида. Отсюда и парадоксы, тщательно развиваемые Клоссовски: не су-

[288] Lyotard J.-F. Des dispositifs pulsionnels. P., 10/18, 1973. P. 47.

ществует *оригинала*, образец копии уже является копией, следовательно, копия всегда есть копия копии; не существует *маски лицемерия*, ведь лицо, скрываемое этой маской, уже является маской, следовательно, всякая маска есть маска маски; не существует *факта*, есть только интерпретации, следовательно, всякая интерпретация есть интерпретация более старой интерпретации; не существует *собственного смысла* слова, есть только смысл фигуральный, следовательно, понятия суть лишь скрытые метафоры; не существует *подлинной версии* текста, есть одни только переводы; не существует истины, одни только имитации, пародии[289]. В статье, первоначально озаглавленной «Разрушить платонизм», Делез предложил называть *платонизмом* волю, моральный порядок (в смысле морали озлобленности), положить конец бесконечным попыткам различения хороших копий (тех, которые считаются копией отсутствующего образца) от копий плохих или *симулякров* (тех, которые, заставляя себя считать образцом, копией которого они являются, утверждают, что образец также всего лишь копия, энное издание и что оригинальное издание есть иллюзия)[290]. Но Клоссовски идет гораздо дальше. Вследствие *ликвидации принципа тождества*, лежащего в основе отрицания всякого определения начала или оригинала, видимости тождества или правильности, с которыми мы сталкиваемся, суть маски. Любое тождество симулируется. *Тождественное* всегда предстает как *иное*, которое считается *тем же самым*, и под *той же самой* маской всегда скрывается другое *иное*; впрочем, маска, считающаяся той же самой, никогда не является той же самой маской, а тот, кто верит в то, что это то же самое, сам никогда не бывает тем же самым и т.д. Но именно потому, что все происходит таким образом, теория вечного возвращения совершенно не способна предложить *принцип различия*, дабы противопоставить его принципу тождества. Смелость ницшеанской гипотезы, объясняет Клоссовски, состоит в том, что она противопоставляет принципу тождества *видимость* принципа, а значит, ложный принцип, кажущийся истинным. Теория вечного возвращения, говорит он, есть пародия теории[291]. Таким образом, философ различия — *обманщик*, а его философия — *мистификация*. Поэтому-то и речи не может быть о том, чтобы поставить перед этой философией задачу демистификации.

«Демистифицируют лишь для того, чтобы лучше мистифицировать»[292]. Поэтому делезовские поиски подлинного различия, которое отделяло бы господина от раба или подлинное желание от желания из-

---

[289] См. лекцию Клоссовски «Ницше, политеизм и пародия» (1957) текст которой перепечатан в кн. «Un si funeste désir». P.: Gallimard, 1963.

[290] Deleuze G. Platon et le simulacre // Logique du sens. См.: Делез Ж. Логика смысла. М., Раритет, 1998. С. 329–346.

[291] Klossowski P. Un si funeste désir. P. 226.

[292] Klossowski P. Nietzsche et le cercle vicieux. P. 194.

вращенного, проистекает из наивной и, быть может, притворной веры в добродетели критики. Определение философии как *критики* принадлежит «Просвещению» периода до 1789 г.: разоблачая обманывающего священника, поддерживающего своей ложью деспотичного владыку, философия собирается научить уму-разуму наивный народ и вернуть ему античную добродетель. Это равнозначно тому, что критика властей позабыла проанализировать власть самой критики. Она распространяет свои подозрения на все, но продолжает верить в непогрешимость критики. На самом деле различие между критикой лжи и самой ложью симулируется. То же относится и к различию между силой активной и силой реактивной: каждая из них, по определению, кажется другой, и так постоянно. Болезнь порождает иллюзию доброго здоровья, а превосходное здоровье, избыток жизни проявляется в симптомах, которые могли бы быть признаками болезни. Поэтому Клоссовски пишет:

> «Современные катастрофы всегда более или менее быстро смешиваются с *«радостной вестью»* ложного «пророка»[293].

Философия от Платона до Гегеля не только не является длительной мистификацией (метафизикой и т.д.), против которой в исключительных случаях отважно восстают редкие свободные мыслители, напротив: философия, т.е. вера в истину, была лишь длительной *демистификацией*, лишь долгим упадком способности мистифицировать, выдумывать, создавать богов. Таинственные речи Ницше в его книге «Сумерки богов», превратившей *истинный мир в выдумку*, совершенно не означают, что исчезла вера в сверхчувственный мир, но самым тревожным образом говорят о следующем:

> «Мир стал выдумкой, мир как таковой — лишь выдумка: выдумка означает нечто, о чем рассказывают и что существует только в повествовании; мир есть нечто, что рассказывается, пересказанное событие и, следовательно, интерпретация: религия, искусство, наука, история — столько различных интерпретаций мира или, точнее, столько вариантов выдумки»[294].

Конец истории означает теперь, что человечество готовится выйти из исторического времени, чтобы снова войти во «время мифа»[295]. Именно в этом и состоит вечное возвращение: выход за пределы истории, т.е. активное забвение прошлого, предварительное условие для создания новых богов (или, если хотите, новых «историй», новых легенд).

Если это так, заключает Лиотар, то философия должна сбросить былую маску, которую она носила при царствовании единственной истины (или во времена христианства, монотеизма) и надеть языче-

---

[293] Ibid. P. 13.
[294] Klossowski P. Un si funeste désir. P. 193.
[295] Ibid. P. 194.

скую, политеистическую маску. Ей не походит более добродетельный наряд критика.

> «Значит, после этого вы отвергаете спинозистскую или ницшеанскую этику, разделяющую движения, обладающие большим бытием, и движения, обладающие меньшим бытием, действие и противодействие? — Да, мы опасаемся, что под покровом этих дихотомий вновь возникнет целая мораль и целая политика, их мудрецы, их борцы, их суды и их тюрьмы. (...) Мы говорим не как освободители желания»[296].

Мир — это выдуманное повествование. Каким же образом можно будет совершить выход за пределы исторического времени? В лоне истории, до тех пор, пока существовала история, мир являл собой не выдумку, но истину, открытую единственному *логосу*. Как же совершить обратный переход от *логоса* к *muthos*? Показав, что сам *logos* был лишь *muthos*. Философия конструировалась в противовес «историям» и «россказням». Платон закрывал двери своего полиса перед поэтами, которых он обвинял в том, что те рассказывают истории увлекательные, но чуждые истине. Теперь нужно бы продемонстрировать, что Платон, в свою очередь, сам рассказывает нам истории. Что и сама философия является увлекательной историей. Философы противопоставляют теоретический дискурс и дискурс нарративный. Первый утверждает: вот, что есть *всегда* и *везде*, повсеместно и во все времена. Второй говорит: некогда (и все сомневаются, что это когда-либо имело место). До тех пор, пока существует противоречие между всеобщим и особенным, теория господствует в умах: «историйки» и «побасенки» считаются развлечением, не имеющим никаких следствий.

> «По моему же мнению, теории сами представляют собой повествования, только в скрытом виде, и не следует позволять вводить себя в заблуждение их претензией на всевременность»[297].

Лиотар вверяет доказательство этого утверждения реабилитации *логики случая*, как мы находим ее у греческих софистов. Эта логика представляла следующую странность: она могла бы разрушить единственную и всеобщую истину, показывая, что всеобщая логика есть лишь частный случай частной логики, логики отдельного случая или единственного события; *и тем не менее*, хотя эта логика особенного и преобладает над всеобщей логикой и включает ее в себя, она вовсе не становится ни *более универсальной* логикой, ни *более истинной* истиной.

Если любой дискурс считается нарративным, то тот, кто претендовал бы на абсолютный дискурс, стал бы посмешищем, поскольку повествование отличается следующим:

---

[296] Lyotard J.-F. Economie libidinale. P. 54–55.
[297] Lyotard. J.-F. Instructions païennes. P.: Galilée, 1977. P. 28.

— оно всегда уже начато, оно всегда есть повествование о предшествующем повествовании; нарративное повествование никогда не ссылается на чистый факт, молчаливое событие, но всегда уже на нарративное, на истории, на гул слов, предшествующий, порождающий, сопровождающий и следующий за цепочкой войн и праздников, трудов и дней.

«И фактически мы всегда находимся под влиянием какого-либо повествования, нам уже всегда что-то сказано, и о нас всегда уже что-то сказано»[298].

— оно никогда не является законченным, ибо в принципе повествующий обращается к слушателю, *повествуемому*, который впоследствии может стать повествующим, превращая повествование, повествуемым которого он был, в *пересказываемое* нового повествования.

Таким образом, история никогда не кончается. Или — история прекращается: *повествование заканчивается*, диалектическое «повествование». Но уже существует множество версий этого повествования, множество повествований об этом конце, множество повествований об этом повествовании. «Дискурс о всеобщей истории» в конечном итоге был лишь могущественным мифом. Или, если хотите, он был только мифом, но каково же могущество этого мифа, если он столь долго завораживал своих повествуемых!

Конец истории не является концом повествования. Множество повествований об этом конце подготавливают будущее, в котором будут царить «вновь» и в тысячу первый раз многочисленные варианты выдумки о мире.

Последнее замечание

Мой предмет не требует никакого заключения. С моей стороны было бы самоуверенностью «извлекать уроки» из этих столь близких лет, коль скоро мы их комментируем, уже истекших, но еще не имеющих для нас образа прошлого. Что же касается *будущего*, то нет большого смысла в его предсказании: хорошо известно, что, предвещая блестящее будущее той или иной школе, мы выдаем лишь собственные предпочтения. Тем не менее, если бы я не ответил на вопрос, поставленный в начале третьей главы, — была ли в недалеком прошлом, когда первостепенное значение имели «антигуманизм», «уничтожение тождества» или «исчезновение субъекта», приостановлена «утрата субъективности», что подчеркивал в 1947 г. Жан Бофре, — мне казалось, что здесь, в конце исследования, я избегаю препятствие, приберегенное для меня предметом моего анализа. Мы видим, что

[298] Ibid. P. 47.

болезнь, пожалуй, еще больше обострилась. В 1945 г. был лишь один субъект, один суверен; впрочем, его верховная власть уже тогда пошатнулась. Либо Субъект царил, подобно абсолютному Монарху, со всеми прерогативами, проистекающими из «Я = Я», но его абсолютизм имел значимость лишь в границах *для-меня*: для меня я есть абсолют, но только для меня; *в-себе*, равно как и *другой*, от меня ускользает. Либо Субъект находился в некоторой близости, родстве с *для-себя*, открывая отдельные общие черты с *для-себя*, и это для-себя в меньшей степени было для-себя: «некто», «безличное», «анонимное» окутывало этот Субъект изнутри.

После 1960 г. суверенный субъект предстает не столько «преодоленным», как того желал Мерло-Понти[299], окрепшим благодаря своей любви к природе, а позднее — благодаря чтению Хайдеггера, сколько *умноженным*. Мир вместо того, чтобы подчиниться единственному *Ego*, должен теперь раскрываться перед мириадами маленьких пособников, каждый из которых связан с *перспективой*.

Целое поколение 1960 г. приводит к *перспективизму*. Но слово «перспектива» протестует против такого его употребления. Перспективизм французского ницшеанства сводится к следующему смыслу: когда раскаявшиеся феноменологи соглашаются усомниться в уравнивании *бытия* с *бытием-для-меня*, они с удовольствием приносят в жертву *бытие*; это означает, что они совершенно не хотят отказываться от *для-меня*. Ведь управляем-то мы! Перспективизм порывает с единством субъекта, но не с самим субъектом. Мы видели, каким образом полагание *субъекта* (*ego*, тождественного самому себе в качестве начала истины) имело своим неизбежным следствием соперничество сознаний, войну претендентов вокруг трона абсолютного *Ego*. Как говорил Паскаль, напрасно каждый человек превращает себя в центр мира. Перспективизм стремился избежать диалектики раба и господина (я есмь, следовательно, ты не существуешь), примиряя конкурентов: ваша борьба не имеет цели! вы все хотите стать центром мира! Так знайте же, что не существует ни центра, ни мира! Все это — лишь игра, симулякр. На праздник богоявления делят праздничный пирог с сюрпризом, но, чтобы гости не перессорились, каждый должен быть «королем»: правда, речь идет лишь о шуточном королевстве.

Как напоминает Серр, перспективизм — это то же самое, что и феноменология[300]. Предметом описательной геометрии служит описание неизменных особенностей какой-либо фигуры, свойственных для любой перспективы, т.е. для любой проекции этой фигуры на плане

[299] Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. P. 408.
[300] Serres M. Le système de Leibnitz. T.1. P. 168.

(где она «является»). Если изменять план проекции, то и сама фигура будет изменяться, но одинаково правильным образом и сохраняя определенные особенности (называемые «позиционными»): например, круг станет эллипсом, но на площади всех конических секторов, которые можно получить таким образом, точка B, расположенная между A и C, сохраняет свое промежуточное положение. Смысл перспективизма, по определению, заключается в нахождении *порядка* в вариативности, *неизменного* в изменениях, *тождества* в различии. Он рассказывает о том, как в том или ином случае продуцируется та или иная «видимость».

Мерло-Понти употреблял понятие «перспектива» в его строгом смысле, когда видел в нем решение проблемы, поставленной человеческим разнообразием: иррациональный дискурс (миф, безумие) не есть заблуждение, это

> «проекция существования и выражение человеческого удела».

И добавлял:

> «Все мифы истинны, коль скоро они могут быть помещены в феноменологию духа, указывающую их функцию в осознании и образующую в конечном итоге их собственный смысл на основе их смысла для философа»[301].

Перспективизм, таким образом, равнозначен феноменологии.

Французское ницшеанство последнего двадцатилетия стремится осмыслить перспективу в диаметрально противоположном смысле: не для того, чтобы подчинить разнообразие порядку и найти неизменное в изменениях, но, напротив, для того, чтобы превратить порядок в один из ликов многообразия, для того, чтобы увидеть в неизменном просто перспективу наряду с другими перспективами. Лейбниц, пишет Делез, выражал классический перспективизм, принуждая перспективы, являющиеся монадами, *соединяться* на одном объекте: монады — это своего рода различные точки зрения *на один город*. Совсем иной характер носит перспективизм Ницше:

> «Каждой точке зрения соответствует другой город, каждая точка зрения являет собой иной город. (...) И всегда другой город в городе»[302].

Точки зрения не только различны, но и имеют лишь то общее, что они различны. Существует столько же городов, сколько точек зрения, и города эти не похожи, они не сообщаются, находятся на расстоянии друг от друга.

---

[301] Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. P. 338–339.

[302] Deleuze G. La logique du sens, p. 203; см. также Différence et répétition. P. 79, 94.

Возможно, понятие «перспектива» играет здесь шутку с теми, кто хочет употребить его по своему усмотрению. Быть может, скорее оно перенесет их туда, куда они вовсе не собирались отправляться, прежде чем они сами изменят его смысл. Ведь в «Монадологии» мы читаем:

> «И как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы *перспективно* умноженным, точно так же вследствие бесконечного множества простых субстанций существует как бы столько же различных универсумов, которые, однако, суть только перспективы одного и того же соответственно различным точкам зрения каждой Монады»[303].

Французское ницшеанство утверждает, что преодолевает субъект, тогда как оно уничтожает *объект* (город, этот объект, общий для тех, кто наблюдает его «с различных сторон»). Текст, говорит оно, не имеет ссылки, которая была бы внешней по отношению к нему, историческое повествование не соотносится ни с каким событием, внешним по отношению к повествованию, интерпретация не направлена ни на один факт, который можно отличить от интерпретации, точки зрения не выходят ни на один мир, который был бы общим для всех перспектив. Таким образом были повержены и единственный Центр, и первый Принцип, и суверенное Тождество.

Каждая точка зрения есть город, точки зрения не обращены к одному и тому же городу: разве не об этом говорит Лейбниц? Ведь он пишет: и *точно таким же образом... Подобно тому, как один и тот же город* перспективно умножается, точно так же *мир умножается* множеством монад. Что видят монады? *Разве это один и тот же город*? Вовсе нет. Для них не существует объекта, на который они взирали бы извне, одна — с высоты соседней горы, другая — с противоположного берега реки и т.д. Монады видят мир, являющийся миром монад. Поскольку каждая монада имеет свою точку зрения, *существует как бы столько же миров, которые, однако же, не являются перспективами одного мира*: а именно бесконечным множеством простых субстанций. Город, который видят наблюдатели, представляет теперь совокупность этих самых наблюдателей. Лейбниц, таким образом, подписывается под делезовским перспективизмом: каждой точке зрения соответствует другой город, каждая точка зрения есть другой город, всегда другой город в городе. К чему Делез не упускает случая добавить: все эти города тем не менее суть лишь перспективы одного города, так как

---

[303] Лейбниц Г. В. Монадология, § 57. Соч. Т. 1–4. М.: Мысль, 1982. Т.1. С. 422–423.

здесь нет никакого другого города, кроме совокупности городов, кроме системы монад.

Безусловно, настанет время, когда изначальную гипотезу нужно будет пересмотреть: отказаться от *бытия* и сохранить *для-меня*. И представить себе иную возможность: освободиться от ответственности за *для-меня* с тем, чтобы сохранить *бытие*.

Ницца, 30 сентября 1978 г.

Философия грозовых времен

Как философия должна трактовать текущие события?

Философа со всех сторон приглашают высказаться о смысле эпохи. Но в чем философ мог бы быть более квалифицированным, чем все остальные, чтобы писать передовицу вашего ежедневника?

На самом деле понятие «философское рассуждение о современности» должно быть отброшено. Предмет современности принадлежит писателям, критикам нравов, социологам индивидуализма. Впрочем, именно так ее и понимал Бодлер в своих заметках о поэзии современной жизни.

В основе заблуждений относительно философского смысла настоящего времени – ошибочное объединение современного и рационального. Постулировавшие данное тождество повсюду оказывались перед парадоксом: рациональное, как они его определяли, удается отличить от произвола лишь путем установления различия, которое само по себе произвольно. Это положение известно сегодня под родовым именем «поструктурализм».

Теперь философам предстоит иначе осмыслить принципы разума, чтобы избежать высокомерного признания разумности и законности за одними только гражданами современного мира.

Предисловие

Шарль Бодлер, выступая против расхожих высказываний о поэзии, писал следующее: «Ведь ветер века разбушевался; барометр современного разума указывает на бурю» («Теофиль Готье»). На первый взгляд, это суждение идет несколько вразрез с метеорологическим прогнозом, который бы исходил из-под пера прогрессиста: ветер века принадлежит Просвещению, барометр современного разума показывает «стабильно ясно» на ближайшее тысячелетие.

По крайней мере, у Бодлера есть своей барометр поэта, поскольку в данном случае он выносит суждение, исходя из современных для него заблуждений, связывающих поэзию с сердцем, страстью, чувством (а не с воображением, как должно было бы быть). Но что происходит, когда прогноз о направлении духа времени и о неумолимом приближении бури делают философы?

В этом очерке я не собираюсь в свою очередь рискнуть выступить с выявлением признаков эпохи. Я хотел бы только обратиться к философам с вопросом относительно их понятийных средств. Откуда взялся тот самый барометр, с помощью которого они стараются растолковать нам о «современном разуме» и «духе времени»?

Мне показалось, что можно противопоставить два интеллектуальных проекта. Как представляется, первый повсеместно приводит в тупик, и не без оснований: речь идет о проекте метафизики актуальности или об эпохальном мышлении. Второй же, как я полагаю, обладает более прочными философскими основаниями и более отчетливым значением — это проект антропологии современности.

Глава 1

Философия в погоне за духом времени

Гегелю принадлежит следующий афоризм: «Утреннее чтение газеты — своего рода реалистическая утренняя молитва»[1]. Эти слова часто используются для иллюстрации изменения интересов в современную эпоху. Внимание поворачивается от невидимого запредельного мира к повседневным новостям. Сегодня, как и раньше, ни одно разумное существо не приступит к повседневным делам без основательной духовной подготовки. Для того чтобы день начался удачно, очень важно посвятить какое-то время сосредоточению внимания на том, что имеет самое решающее значение. Вместо молитвы современный человек читает утренние газеты. Этот реалист считает, что *новости* представляют собой первейший предмет, достойный занимать его мысль в момент пробуждения.

Афоризм Гегеля утверждает, что аппетиты заядлых потребителей газет свидетельствуют об их духовной позиции. Каждое утро деловой человек, депутат, высший чиновник и, прежде всего, автор передовиц должны определить порядок дня, сориентироваться в зависимости от текущего положения. Так, человек действия, полновластный хозяин положения, жадный до информации, погруженный в оценку реалий, не столь уж отличается, как это кажется на первый взгляд, от человека мыслящего, от клерка, от созерцателя, занятого чтением несовременной литературы. Всех их объединяет то, что они начинают день с размышления. Если такое размышление носит «идеалистический» характер, то его называют утренней молитвой. Если оно «реалистично», его именуют чтением газеты. В любом случае речь идет о намерении прожить ближайшие часы с тем настроением, какого требует то, что в итоге является решающим, будь то Провидение или Событие.

---

[1] Гегель Г. В. Ф. Афоризмы Йенского периода // Работы разных лет. Т. 2. М.: Мысль, 1971. С. 537.

Чтение газеты, представляющее собой своего рода духовную разминку, не следует смешивать с чтением газеты ради развлечения. Последнее есть своеобразная попытка быть постоянно в курсе дел, интересоваться происходящим, но на расстоянии, только на какое-то мгновение, не преследуя других целей, кроме кратковременного проникновения в человеческие чувства, будь то симпатия или возмущение. Именно так госпожа Вердурен восклицает: «Какой ужас!» — в ответ на новость о кораблекрушении «Лузитании». Но, говорит нам Пруст, она тем не менее продолжает макать в кофе с молоком круассан, бывший в то время редкостью, и вкус его берет верх над огорчением от новости, и «выражение, всплывающее на ее лице, означало скорее мягкую удовлетворенность»[2].

Человек, занимающийся реалистичной молитвой, — современный индивид, ибо он не сидит сложа руки, окруженный делами, он прежде всего упорядочивает их в своем мышлении под рубрикой *«текущие события»*. Газета стремится соотнести между собой все примечательное, что произошло между вчера и сегодня. Она прекрасно представляет себе, что в каждый момент существует определенное состояние мира и что это состояние мира есть вчерашнее состояние мира, измененное различными фактами и действиями, произошедшими с того времени. Серьезный или легкомысленный, читатель газеты отождествляет текущие события с этими фактами, привлекающими внимание публики. Но для того чтобы произвести такой обзор событий дня, новость дня следует сначала держать на некотором расстоянии. Гул, производимый миром, прежде всего предстает как текст. Чтобы прочитать этот текст не спеша, нужно прежде всего пребывать в покое. Всякий читатель, даже самый реалистичный, рискует в этом случае оказаться в положении важной старухи, подобной госпоже Вердурен. Ведь время чтения газеты, по определению, вырвано из всеобщей суматохи. На какое-то мгновение должны стихнуть возгласы, просители должны перестать выдвигать свои требования, срочные дела должны быть отложены, общее движение — замереть. Все, о чем идет речь в газете, помешало бы чтению, происходи оно несколько ближе. Ознакомление с новостями парадоксальным образом предполагает, что поблизости не происходит ничего нового. Внимание не может сосредоточиться на новостях так же, как на повседневном чтении, если при этом мы сами участвуем в событии, о котором назавтра будет сообщено всем вокруг. Поэтому-то картина госпожи Вердурен, держащей «Фигаро» в одной руке, потому что вторая должна оставаться свободной для кусочка булки, обмакиваемой в кофе, представляет собой необходимое дополнение, вносящее

[2] Proust M. Le Temps retrouvé (A la recherche du temps perdu. P.: Bibliothèque de la Pléiade, éd. de P. Clarac et A. Ferré, 1954, III. P. 773).

коррективы в гегелевский афоризм. Для современного индивида, каким воспевает его философ, чтение газеты — это подготовка к исполнению задачи как дня сегодняшнего, так и всех прочих дней. Реалист является реалистом, поскольку он заботится о том, чтобы выглядеть на высоте своего предназначения, реализации своего Я в этом мире, т.е. там, где происходит все, к чему можно хоть сколько-нибудь серьезно относиться. Для всех же прочих столь же современных читателей чтение газеты является скорее «утренним лакомством», возбуждающим средством, которое при пробуждении должно вернуть нам жажду жизни своими упоминаниями о «всей нищете земного шара», «всех несчастьях и вселенских катаклизмах, (...) обращенных к нашему личному пользованию, к употреблению нами, совершенно этим не интересующимися»[3]. В конце концов, чтение газеты — это удобное средство обратить свое внимание на *различные значительные факты.* Поэтому данная практика, пусть даже столь же решительная, как того хочет Гегель, всегда подвергается опасности показаться легкомысленной и лицемерной. Сами условия акта чтения таковы, что человек, выбирающий время для чтения газеты, показывает тем самым, что он хоть на какие-то мгновения считает себя в безопасности. Это спокойствие читателя представляется наиболее поразительным в тот момент, когда листок бумаги, что он держит перед своим носом, возвещает о его собственном крушении. Старые киноленты предвоенных новостей показывают нам людей, жадно читающих свежую газету. На прекрасно освещенных улицах еще не затронутых войной городов Европы, вся обстановка которых говорит об уюте хорошо отлаженной цивилизации, нам, уже познавшим, все кажется чересчур нормальным и нереальным. Мужчины в гражданском платье, женщины, одетые на выход, обычные прохожие застыли на месте, читая газету, в которой написано что-то вроде того, что «ультиматум объявлен», «войска продвинулись к границе», «война неизбежна». Здесь мир, царящий в городе, нарушается лишь присутствием набранных крупным шрифтом слов, составляющих заголовок передовицы.

Пруст поправляет Гегеля: всегда существует кто-то более «реалистичный», нежели ты сам. Современный читатель, упоминаемый Гегелем, будет более решительным реалистом, если его сравнить, например, с монахом-бенедиктинцем. Он смог бы даже объясниться в почти философских терминах: я верю, сказал бы он, только в позитивные вещи, в то, что можно потрогать, в то, из чего можно что-то сделать. Но каким бы реалистичным ни был этот читатель, он выглядит закоренелым идеалистом в глазах другого, еще более реалистичного

[3] Proust M. Sentiments filiaux d'un particide // Contre Saint-Beuve, éd. P. Clarac, Biblothèque de Pléiade, 1971. P. 154.

читателя, усматривающего самый существенный признак реалистичности в том, что действительно наличествует и находится под рукой, — кофе с молоком, в который можно обмакнуть круассан, газета, которой можно занять ум, реальность отдаленных случаев, сегодня уже не видимых и не имеющих ощутимых воздействий на все то, что разворачивается здесь и теперь, представляется ему менее насущной. Я верю, сказала бы госпожа Вердурен, ставшая вдруг гегельянкой, прослушав первые лекции Кожева, только в то, что выглядит реальным *для меня, здесь и теперь*, — этот кофе, эта газета.

Отсюда можно извлечь урок: человеческое поведение, каким бы оно ни было, соотносимо с метафизикой. Кто-то читает газету со всей серьезностью, на какую способен, как будто речь идет о его спасении. Мы приписываем ему онтологию исторической актуальности: реально то, что изменяет нечто в историческом течении вещей. Обладательница ренты читает газету с присущим ей легкомыслием. Мы приписываем ей солипсистскую метафизику: все это ужасно, но достаточно перевернуть страницу, чтобы перейти к совсем другим вещам. Так, все способы чтения газеты, действительно отражая способ внесения порядка, устанавливаемого в беспокойстве о том, что существует, превращаются в действующие философии.

На самом ли деле мы хотим приписать метафизику госпожа Вердурен? Внедряем ли мы философию в столь мало подготовленные для размышления умы или она там уже существует в неявном и несформулированном виде? Мы в состоянии провозгласить философский смысл любого поведения. Более того, мы можем преподнести различие в поведении людей как философское различие и превратить его в предмет диспута метафизиков. Но в недрах обычных действий — выпить кофе, прочитать газету, следить за новостями — можно обнаружить помеху, связанную с тем, что этого слишком легко добиться. Если тот способ, каким мы пьем кофе, заключает в себе целую метафизику, то кто мешает нам заменить метафизическое размышление потреблением кофе? В данном случае мы рискуем позабыть о золотом правиле философии: философия вполне может быть «идеалистической» или «реалистичной», диалектической или философией озарения, но она не может позволить себе не быть *трудной*. Кто бы интересовался философскими проблемами, если бы они не были особенно трудны? Но наделить метафизикой человека, занятого одним из своих повседневных дел, как раз очень легко. Даже если наиболее полное объяснение смысла его поведения потребовало бы помощи со стороны трактата по онтологии, то все равно для определения его поведения изучения такого трактата не потребовалось бы. Именно мы, философы, превращаем в текст онтологические мысли, которые нужны нам для описания его способа действия. К этому различию следует от-

нестись серьезно. И даже если бы можно было доказать, что не существует реалистичных читателей газет в рамках культуры, в которой не писалось бы трактатов по онтологии, мы должны учитывать, что читатели газет не являются читателями этих трактатов. Самым вероятным был бы вариант реалистичного читателя газет, не смогшего понять, откуда берутся люди, пишущие о метафизике.

Тот же самый урок можно извлечь, если обратиться к иному смыслу вещей. Если мы задаемся целью проанализировать практику утреннего чтения газеты, то наилучшим способом в данном случае будет ее сравнение с другим утренним ритуалом. Мы замечаем, что люди, читающие газету, не собираются читать молитвы, тогда как привыкшим молиться не пришло бы в голову прежде всего погрузиться в чтение газеты. Здесь проявляются наиболее крупные типы человеческого поведения по отношению к событиям, и такие типы поведения философия называет соответственно «реализмом» и «идеализмом». Но было бы излишним заключить, что любая практика, любой обычай, любой способ действия и мышления могут и должны быть соотнесены с первым философским принципом. Уже с XVIII века во французском языке существует понятие для определения злоупотребления философией. Человек, злоупотребляющий философией, называется *философистом*. В самом общем виде, философист — это тот, кто полагает, что с помощью философии можно справиться с трудностью, непреодолимой другим путем. Безусловно, философистичным можно считать, например, утверждение, будто различие между культурами чтения молитвы и чтения газеты сводимо к различию между идеализмом и реализмом. Правда, обвинение в философизме — вещь весьма деликатная. В глазах человека, которому сама философия кажется излишней, любой философ, даже самый осторожный, будет выглядеть философистом. Если высказывается недоверие к существованию собственно философской работы, соответствующей разрешению специфических вопросов, то идею о различении «общей точки зрения» и точки зрения философской ждет разоблачение как надменной и неприемлемой. Но смысл философии не разрешается в выборе между *всем* и *ничем*. Несомненные философы, к которым принадлежит, например, Аристотель, говорят нам о том, что нельзя ставить перед собой цель разрешить все вопросы при помощи философии: это означало бы, что недостает *paideia*[4]. Философист волен судить, идет ли здесь речь о догматизме или о докритической наивности Аристотеля. Я предпочел видеть в этом доказательство того, что можно максимально высоко оценивать философский анализ, не говоря о том, что к нему все сводимо. Достаточно высказать следующее утверждение: мы бы действительно

[4] Аристотель. Метафизика. Кн. IV, 1006а.

мало что знали о современной эпохе, если бы все сказанное об этой эпохе сводилось к тому, что она выглядит «реалистичной». Исходя из идеи о том, что эпоха стала реалистичной, вы все равно не знаете, читают ли люди газеты с реализмом предпринимателя или с реализмом рантье. Из метафизического принципа современности можно равным образом «вывести» и Наполеона, и госпожу Вердурен.

Я перехожу к вопросу, составляющему предмет этих страниц: каким образом философия может трактовать актуальность?

Философы также читают газеты. Они не упускают случая и написать туда, если им это предлагают. Как нам не перестают напоминать, «философское рассуждение о современности» постоянно сопутствует проникновению интересов современного человека в то, что происходит ныне, *здесь* и *теперь*. Иными словами, утренняя молитва современного философа не может не быть реалистичной. Но философия не только не может быть молитвой, она не является также и чтением газеты.

Идея о том, что философия отныне должна быть для нас «рассуждением о современности», самым поразительным образом была вновь поднята Мишелем Фуко в его лекциях 1983 г., посвященных Просвещению[5]. Он объясняет, что в XVIII веке философия перестает заниматься связью, объединяющей нас, преходящих, и нечто, преходящим не являющимся. Отказываясь от обоснования перехода к вечному, философия становится современной. Отныне она обращается к настоящему, к «теперь». «Что же такое есть это «теперь», в лоне которого мы все существуем и которое определяет тот момент, когда я пишу?» Преимущественно философским теперь является вопрос о нашей исторической актуальности. Утверждение о том, что философия есть «рассуждение современности и о современности», равнозначно утверждению о том, что философия решила принять этот вопрос как свой собственный. Иными словами, «рассуждение» философа должно быть направлено на то, что можно найти в газете. И не просто в газете, но в газете *сегодняшней*. Философия есть «рассуждение о современности», потому что она становится в высшем смысле журналистикой. Я не хочу сказать, что деятельность рассуждающих подобным образом философов состоит исключительно в написании газетных репортажей. Тот факт, что философы пишут в газеты о текущих событиях, не так уж малозначителен, но он есть лишь следствие другой очень важной мысли. И не только утверждения о том, что среди вещей, о которых привыкли говорить философы, существуют вещи, способные изменить наше понимание актуальности. Это еще более сильное утверждение: все, что может сказать философия, обращено к актуальности.

---

[5] Foucault M. Qu'est-ce que les Lumières? // Magazine littéraire, № 207, mai 1984. P. 35–59.

Фуко также различает берущие начало от Канта две «критические традиции» философии. Первая — это неокантианская традиция эпистемологии, желающей, чтобы философия размышляла об условиях возможности науки. Другая, к которой, по собственному признанию, он принадлежит и сам, есть традиция размышления над историей. Она резюмируется в следующем вопросе: что есть наша актуальность? По мнению Фуко, ее иллюстрируют имена Гегеля, Ницше, Вебера и франкфуртских марксистов. Понимаемая таким образом философия намеревается предложить то, что Фуко поочередно называет «онтологией настоящего», «онтологией нас самих», «онтологией актуальности».

Весь этот набросок современной философии действительно замечательным образом сочетается с гегелевским афоризмом. Однако же есть одна вещь, о которой не говорится в гегелевской фразе. Что узнает философ, подобно всем остальным открывающий утреннюю газету, чтобы почерпнуть из нее сведения о текущих событиях, — то же самое, что и все прочие читатели, или нечто иное? Усматривает ли он в событиях некий смысл, ускользающий от однозначно реалистичной публики? Или же, будучи философом, он располагает особыми знаниями в отношении событий, о которых ничего не знал, пока не получил свою ежедневную газету?

Короче, каким образом философия может выдавать себя за рассуждение о нашем нынешнем положении, или о *современности*? Этот вопрос требует двух уточнений, если мы хотим избежать слишком тривиальных ответов. Прежде всего мы просим, чтобы высказывался философ, а не гражданин, которым этот философ также является. Что же этот философ способен сказать о текущем положении именно как философ, а не на основании тех мнений, которые у него, как и у всякого гражданина, возникают по поводу происходящих событий? Следовательно, мы задаемся вопросом о том, что лежит в основе точки зрения относительно содержания сегодняшней газеты, точки зрения, выдающей себя за философски артикулированную и мотивированную. В общем мы хотим, чтобы философ высказывался как философ. Во-вторых, мы просим, чтобы философ говорил о текущем положении в том смысле, в каком последнее заключено в «разнообразных значительных фактах», как они фигурируют именно в газете. Ведь мы, конечно же, не удивились бы, обнаружив, что философ намерен высказываться о новостях, как, впрочем, и обо всем остальном, *удваивающим образом*. Однако в данном случае мы ждем не этого. Безусловно, философу свойственно говорить о событиях, рассматриваемых как события, об актуальности как об актуальности, о бытии как о бытии. Переход к удваивающему воззрению на вещи носит непременно философский характер. Когда метафизику есть что сказать об актуальности, то речь идет об актуальности как об актуальности. Это означает,

что необходимо прояснить различия между актуальным и другими модальностями бытия, как-то: возможное, прошлое, неминуемое, вероятное, идеальное и т.д. Различия эти принадлежат метафизике или, если хотите, философской грамматике. Они действительны для всех изданий газеты и ничего не говорят о том, почему одна новость интереснее, чем другая. Но предмет философского комментария не должен состоять в установлении различия между «Правительство было свергнуто» и другими формами, как, например, «Правительство могло быть свергнуто» или «Правительство рискует быть свергнутым». Комментарий должен быть направлен на смысл того, скажем, факта, что правительство было свергнуто, на смысл, который философии предстоит выявить. Иначе говоря, речь следует вести не о примере, как во всех предыдущих фразах, но об историческом факте, выявленном в текущих событиях.

Если должен существовать философ нашей актуальности, то он не должен быть ни просто интеллектуалом, ни единственно метафизиком. Под словом «интеллектуал» позволено понимать того, кто, читая газету, обсуждает ее содержание (новости и мнения), ссылаясь не только на фактические основания, но и на основания квазифилософские. Фактическое основание — это аргумент, сформулированный при помощи информации, также почерпнутой в газете, — той же самой, вчерашней или из соперничающего с ней издания. На прочитанное в газете можно реагировать словами такого рода: «Напрасно эта статья утверждает, что наш лагерь более слабый, конечно, наш противник более многочислен, но мы лучше подготовлены, лучше экипированы и т.д.» Основание является (квази) философским, если оно выступает в качестве главного принципа, требующего соблюдения, типа: сила не порождает права, ничто не дается даром, кто способен на большее, тот способен и на меньшее, нет следствия без причины и т.п. Можно спросить: почему все эти принципы являются квазифилософскими, т.е. не полностью философскими? Ведь как таковые они фигурируют в рассуждениях профессиональных философов. Может быть, стоило бы четче сказать, что философия есть повсюду, где принципы подобного рода имеют свое значение. В этом случае следовало бы отличать «философов на все времена» от «философов по случаю».

Однако тот факт, что буквально одна и та же фраза встречается в различных рассуждениях, еще не говорит о той роли, которую она играет в каждом из данных рассуждений. Речь идет о том, чтобы выяснить, играет ли общая аксиома роль философского принципа. То, что в данном случае выступает в качестве философского, в ином месте может носить только идеологический характер. По сути, такое непостоянство имеет нечто общее с непостоянством, анализируемым Жаном Поланом в «Цветах Тарба»: в высшей степени оригинальная идея од-

ного становится расхожим штампом в устах другого. В спорной фразе ничто не указывает на то, является ли она досадным вербальным упрощением или исполненной смысла изобретательностью. Так, аббату Сен-Пьеру удалось вложить всю свою мудрость в идею о том, что никогда не следует утверждать что бы то ни было, выходящее за границы нынешнего суждения: «Нечто устраивает меня в настоящий момент». Но как смеялись над его формулировкой одно время! «Несчастный! — воскликнул он, — формулировка! Это истина, на поиски которой я потратил тридцать лет!»[6]. Полан удачно противопоставлял бедность собственного языка, — моя *идея* представляет собой лишь *высказывание* для того, на кого она не производит впечатления, мое *высказывание* равным образом могло бы быть лишь *штампом*, — и внушающую доверие прочность общих мест, поговорок, испытанных фразеологических оборотов. Мысли, принадлежащие личной рефлексии и культуре группы, живут разной жизнью. Одни и те же фразы могут фигурировать и здесь, и там. Но их риторическое воздействие на публику и продолжительность их жизни различны.

Можно было бы сказать, что интеллектуал использует аксиому в качестве *поговорки*, тогда как философ применяет ее в качестве максимы. Один пример разъяснит это противопоставление. Порой употребляют так называемый закон логики для суждений, который гласит: нельзя выводить предписания из суждения существования. Будучи высказанным впервые, этот «закон» предстает как мысль философа и всех тех, кто разделяет его точку зрения. Он есть результат работы мышления. Когда философы этой школы ссылаются на принцип, в соответствии с которым из *нечто существует* не выводимо *ты должен*, они обращаются к утверждению, которое приняли в результате рефлексии и на защиту которого потратили немало времени. Сегодня же этот «закон» вошел в культурный багаж почти всего мира. На него, как на хорошо известную аксиому, ссылаются не только философы, но и юристы, литературные критики и т.д. Аксиома, о которой идет речь, не является более философской максимой. Она превратилась в философскую поговорку, к которой с успехом прибегают для публичной защиты точки зрения или для того, чтобы поставить в затруднительное положение противника. Например, один из способов опровергнуть Доклад, первая часть которого носит дескриптивный характер, а вторая предписывает определенную линию поведения, — объявить его бесчестным. Мы знаем, скажут нам, что нельзя вывести *ты должен* из *нечто существует*. Однако же Доклад сначала описывает ситуацию, а затем дает рекомендации. Это означает наличие скры-

[6] Paulhan J. Les fleurs de Tarbes (1941) // Œuvres, Cercle du livre précieux. P., 1967, III. P. 49.

той оценочной предпосылки к тому, что Доклад пытается навязать нам субъективное предпочтение своего автора фактической данности.

Укорененные в культуре философские поговорки в столь малой степени являются философией, что они прекрасным образом оказывают сопротивление замечаниям самих философов. Замечания эти принимаются в расчет лишь самими философами, они не способны подорвать общественное доверие к аксиомам, составляющим публичную квазифилософию, которую можно назвать также и публичной идеологией. Поддерживающая эти поговорки сила — это не сила рефлексии. Они пользуются доверием из-за своего удобства: благодаря им нам легче координировать общие мнения в самых различных областях. Философы, использующие максимы, оказывают лишь очень небольшое влияние на философов, использующих поговорки. Именно поэтому логики могли тысячу раз разъяснять, что логика вовсе не запрещает выводить *ты должен* из *нечто существует*. Вот пример абсолютно правильного вывода: эта *вода отравлена*, следовательно, ты *не должен ее пить*. Факт, констатируемый в предпосылке, является прекрасным основанием для того, чтобы отсоветовать (а если на то есть власть, то и запретить) употреблять эту воду[7]. Но поговорка, о которой идет речь, остается в силе.

Философские поговорки, характерные для той или иной эпохи, происхождение которых зачастую можно обнаружить в творчестве отдельного мыслителя или его сторонников, составляют своего рода философский *bon ton* времени. Его не следует отождествлять с догматическими утверждениями, формулировками, которые всегда можно дать

---

[7] Мы нормально воспринимаем фразу «Эта вода отравлена» как прекрасное основание для того, чтобы сделать *предписание*: «Не пей эту воду». Нам заметят: это не бесспорно, следовательно, умозаключение как таковое неправильно, если только мы не добавим еще одну предпосылку, которая в данном случае выступает как «скрытая». Эта предпосылка может, например, утверждать следующее: ты не хочешь навредить своему здоровью, или я несу в отношении тебя санитарную ответственность. Данное замечание не является ложным, но оно не нарушает правильность умозаключения с логической точки зрения. *Отравленная вода* есть *вода, которую нельзя пить*. Если кто-то решит покончить с собой, то он найдет *воду, которую нельзя пить*. Значит, нельзя говорить: «Умозаключение неверно в правильной логике». Следует сказать: «Заключение еще не имеет практической значимости решения, если только желание не будет приписано субъекту действия, о котором идет речь». Таким образом, не существует *никакого* практического рассуждения, которое бы само по себе обладало практической значимостью, если только не упоминается намерение (ср.: Аристотель: «Ум же, совершенно очевидно, не движет без стремления». — О Душе. Кн. III, 433а, 23 // Соч. Т. 1. С. 443). Рассуждение, дающее безусловные предписания, было бы идиотским: ты должен сделать это, потому что ты должен. (Как известно, так называемый категорический императив Канта безусловен лишь в отношении «патологических» или «эмпирических» мотивов, совершенно очевидно, что у свободного существа он предполагает наличие желания вести себя свободно и разумно.)

в отношении этого времени. Ведь в этом случае они действительно будут превращены в ясно выраженные мысли. Но поговорки не являются предложениями, которые сначала высказываются, а затем анализируются и принимаются. Точно так же они не выводятся, подобно непреложным гипотезам или предпосылкам. Они уже существуют, заранее принятые всеми. И точно так же речь не идет о том, чтобы видеть в них безжалостный код, тайный закон, без ведома всех заинтересованных сторон устанавливающий границы мыслимого и немыслимого. Ведь тот или иной индивид всегда может в своих собственных интересах отбросить общепринятый принцип. Именно в силу этого разработанное Томасом Куном понятие *парадигмы* полезно, тогда как понятие *эпистемы*, предложенное Фуко, — бесполезно. Утверждение парадигмы позволяет одновременно сказать, что существует социальное принуждение, заставляющее мыслить в соответствии с главным образцом объяснения, примером, считающимся в данную эпоху особенно ясным, и в то же время что все те, кто не мыслит подобным образом или кто чересчур много внимания уделяет необъяснимому с точки зрения общепринятого способа объяснения, оказываются сразу же маргинилизированными. Иными словами, в любую эпоху существуют темы, к которым относятся хорошо, и темы, к которым относятся плохо, но не потому, что первые более аргументированы, чем вторые, а потому, что первые развиваются в том направлении, какого от них ожидают, в направлении, зафиксированном в принятых в этот период моделях умопостигаемости.

В своей философии истории Гегель выстраивает последовательность эпох человеческой истории в зависимости от чисто концептуальных потребностей. Все аргументы его философской истории основываются на факте существования понятия свободы. В зависимости от того, что понимают под словом «свобода», логически исключаются, например, факты того, что наши первые предки были действительно свободны или что не существовало рабовладельческих обществ; зато логически приемлемым считается достижение историей «в конечном итоге» полноты свободы. В свою очередь, необходимость понимать свободу в смысле, обусловленном этой философией истории, есть логическое следствие концептуальных потребностей: оно вытекает из того, что следует понимать под понятиями бытия и ничто, непосредственного и опосредованного, конечного и бесконечного и т.д. Действуя подобным образом, Гегель смог создать впечатление, что ему удалось объединить единственно в личности философа историческую актуальность двух доселе несовместимых ролей — метафизика и интеллектуала. Традиционно метафизик ориентирован лишь на требования Понятия, как об этом говорит известная максима: «Отказаться от личных внедрений в имманентный ритм понятия, не вмешиваться в него со

своевольной мудростью, приобретенной извне, и это отречение само по себе представляет собой существенный момент внимания, сконцентрированного на понятии»[8]. Но роль интеллектуала как раз и состоит в осуществлении «личного внедрения», высказывании своего мнения, приостановке «имманентного ритма понятия» с тем, чтобы предложить иную мелодию. На самом деле интеллектуала интересует не «Понятие» и его «имманентный ритм», но новые идеи, тенденции развития вкуса, направление развития, принимаемое вещами. Очень важно не упустить из виду то неожиданное, что заключал в себе гегелевский синтез. Плохо ли, хорошо ли, но он связывал античный тип теоретических построений, как мы находим его в «Парменида» Платона или в трактатах Прокла, с недавно возникшим типом интеллектуальной жизни, тем ее типом, что во Франции получил наименование Философии. До Гегеля *либо* публиковались Системы мира, *либо* (исключительная дизъюнкция) интеллектуалы писали в газетах. Философ гегелевской формации собирался написать и Систему мира, и принять участие в формировании общественного мнения. Более того, оба этих вида деятельности полагались неразделимыми. И именно Система диктует статью, которую публикует газета. Здесь мы имеем дело с типичной карьерой младогегельянца, ночью работающего над своей Системой, а днем воплощающего ее в своих публичных выступлениях.

Совершенно очевидно, что философия, как ее понимали французы в эпоху Просвещения, представляет собой самый крайний отказ от спекулятивных конструкций, которые имели место от Платона до Мальбранша. Как известно, язык XVIII века именует кого бы то ни было «философом» скорее на основании его мнений и его состояния духа, нежели на основании специфической области мышления. На самом деле Философы прекрасно обходятся без философии. Как говорит историк Карл Беккер, «в отношении Философов есть один очень существенный момент, о котором со всей справедливостью стоит походя напомнить, потому что не так уж много авторов дают себе труд на него указать: Философы не были философами»[9]. Именно на этом основании при употреблении этого слова обычно используют заглавную букву: подразумевается не профессия, но тип человека. О философе говорят так, как говорят о дунайском Крестьянине, о Грубияне или о Полишинеле. Философ — это тот, кто воплощает добродетели, позволяющие быть причастным к сообществу мысли: толерантность, критический разум, вежливость, отсутствие предрассудков и т. д. Для граждан Государства Словесности гегелевский философ — неожиданный компаньон. Подобно им самим он

---

[8] Hegel G.V.F. La phénoménologie de l'esprit. Préface. P.: Aubier, 1939, I. P. 51.

[9] Becker C. The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers. New Haven, Yale, U.P., 1932. P. 34.

интересуется текущим положением. Он говорит даже, что его интересует только актуальность. И, однако же, речи его столь удивительны. Он описывает эту актуальность в эзотерическом стиле, навевающем мысли о тайном сообществе: «духовный день наличествования», «отрешенность и страдания абсолютного духа». Но именно метод французский Философ мог хуже всего воспринять в Гегеле. Идея о том, что все понятия, составляющие логическую структуру мира, должны быть заранее разложены в необходимом порядке, а затем использованы как решетка, позволяющая судить и говорить о том, что в бытии «реально», имеет в нем основание, а что представляет собой «видимость», преходящее существование, призванное исчезнуть, — эта методологическая идея была противоположна методу Философа, разуму, считавшему себя просвещенным в силу того, что он подходит к опыту *без предрассудков*.

Что же касается того, не являются ли неосознанно сами Философы подобием гегелевского мыслителя, не приняли ли они заранее концептуальную схему интерпретации опыта, то это совсем иное дело. Здесь ясно по меньшей мере следующее: только в силу того, что гегелевский философ располагает метафизикой, он позволяет себе говорить об актуальности, а не только о возможностях. Интеллектуал или Философ Просвещения не читает газету, дабы узнать из нее, как следует трактовать новости. Интеллектуал читает газету, чтобы узнать о происходящем, и разум дает ему средство узнать, действительно ли все происходящее свидетельствует о прогрессе человечества. Иначе говоря, разум сообщает ему о том, что *могло бы быть прогрессом*, а газета о том, *есть ли прогресс* (благодаря применению норм прогресса, даваемых разумом, к информации, почерпнутой из газеты). Гегелевский философ полагает точку зрения *Aufklärer* «односторонней». Мы не можем непосредственно знать, *что могло бы быть прогрессом*. Мы должны развить понятие свободы или духа. Вопрос в этом случае состоит в том, чтобы выяснить, каким образом мы сможем получить философию исторической актуальности, если устраним одновременно абстрактно нормативный разум Просвещения и метафизику.

Когда видишь, как Фуко использует ученое слово «онтология» для обозначения философии, обращенной к вопросу о настоящем, невозможно упустить случай поставить перед собой вопрос. Этот вопрос Фуко довелось сформулировать следующим образом:

> «Вопрос философии — это вопрос о том настоящем, которое есть мы сами. Поэтому-то сегодняшняя философия носит целиком политический и целиком исторический характер. Она есть политика, имманентная истории, она есть история, необходимая политике»[10].

---

[10] Foucault M. Avec B. H. Lévy // Le Nouvel Observateur, 12 mars 1977. P. 113.

Совершенно очевидно, каким образом некто, поставившей себе целью описать «это настоящее, которое есть мы сами», напишет *историю настоящего*. Техническое слово «онтология» всегда употреблялось лишь для обозначения концептуальных (метафизических) исследований. Эти исследования не обязаны были подчиняться гегелевскому методу. И тем не менее философские вопросы, в каком бы философском стиле они ни были поставлены, не должны касаться эмпирических исследований или работы в архивах. Онтология настоящего должна говорить нам о настоящем как о настоящем, о времени как о времени, о несовершенном как о несовершенном, о восставшем как о восставшем и т.п. Концептуальные же дискуссии такого порядка явно отсутствуют у Фуко. В соответствии с позитивистской программой он понимает изучение понятия лишь в историческом плане. Иными словами, *целиком историческая философия*, быть может, и является политической, но прежде всего она чужда всякой онтологии.

Если не существует различия между философией настоящего и историей настоящего, то было бы более понятным вслед за Ричардом Рорти утверждать, что философия ничем не отличается от риторики. Или также, что различие между ними есть риторическое различие, различие в стиле, но не в значимости. И, возвращаясь к различию, указанному выше, можно сказать, что оно равнозначно утверждению о том, что не существует различия между *максимами* философа и поговорками *культуры*. Риторика признает, что использует «поговорки», т.е. мнения, достойные уважения, хорошо известные дикции, общие места. Эти риторические предпосылки стоят столько же, сколько стоят люди, считающие их убедительными. Философ утверждает, что максимы, на которых он останавливается, обладают большей силой, чем поговорки общественного мнения. Таков философский проект *радикального мышления*. Речь идет о том, чтобы мыслить вне, а в случае необходимости, и вразрез с поговорками своего края. Рорти разоблачает эту направленность как следствие иллюзии. Подтвердить предпосылки культуры можно не иначе, как используя доказательства, полученные в рамках этой культуры, т.е. как раз те, которые и предполагают эти предпосылки. Стремление отличить философа максим от философа поговорок (или *философа от интеллектуала*) означает веру в способность философии, в отличие от прочих либеральных искусств, дать нам позицию, чуждую всякой культуре, всякой традиции, всякому отдельному языку. Это означает забвение того, что «ничто не может считаться оправданием, если оно не является ссылкой на уже принятое нами, дорогой, которая вела бы за пределы наших верований и нашего языка, дабы найти для них иной пробный камень, нежели ло-

гическая связность»[11]. Так, Рорти приглашает нас преодолеть понимание философии, свойственное Платону, Аристотелю, Спинозе, Гегелю. Он советует объединить под именем «прагматизма» все интеллектуальное сообщество, что соответствует понятию философии, сравнимому с понятием философии у Цицерона или гуманистов.

Важным моментом является и то, что философия как риторика поколения не носит радикального характера, не обязана, да и не стремится быть таковой. Несомненно, в этом и заключается причина, побуждающая Фуко вводить метафизическое слово «онтология» как раз тогда, когда он отказывается от всякого автономного философского исследования[12]. Фуко сохраняет стремление мыслить радикально. В философии он оставляет, по крайней мере, один момент: он стремится рассматривать наши поговорки, как если бы они принадлежали другой культуре. Но относиться к ним столь безразлично — значит критиковать их. Впрочем, критическую настроенность в исследовании Фуко подметили все. Вполне понятно, что исторический труд может иметь критические последствия, но совершенно непонятно, каким образом он мог бы подвести к *радикальной* ревизии. На самом деле история настоящего установит свой критерий современного, противопоставляя наиболее передовые и наиболее отсталые части изучаемого населения. За объяснением различия между «передовым» и «традиционным» обратятся к самому населению. В понимаемой та-

---

[11] Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton U.P. 1979. P. 178. Я полагаю, что Рорти не слишком восприимчив к следующему моменту: уничтожая различие между философией и риторикой, он также силой вещей уничтожает различие между *философским* пониманием риторики (как искусства убеждать кого-либо при помощи аргументов относительно возможного или правдоподобного) и противоположным ее пониманием, свойственным антифилософам, для которых различие между философией и прекрасными и могущественными рассуждениями является как раз единственно различием *стиля*. В соответствии с этой *антифилософской* концепцией риторика — это искусство убеждать при помощи цветов красноречия (ускользающая метафора, настойчивая метонимия и т.п.), или, как сказали бы сегодня, при помощи игры *означающего*. Но способ, которым Рорти составляет свои собственные тексты, показывает, что риторике цветистого и приукрашенного языка (антифилософов) он предпочитает риторику аргументативную (философов).

[12] Авторы, более компетентные, нежели я, рассказали о том, что представляет интерес в исследованиях Фуко, понимаемых как *история настоящего*. Здесь мне не хотелось бы выносить никакого суждения по поводу этой истории. Превосходная или хрупкая, история настоящего не является, не могла бы являться и, в особенности, не должна являться онтологией настоящего.

Тот факт, что у Фуко нет независимого философского исследования, кажется мне не только неоспоримым, но и отчетливо желаемым им. Заметим, впрочем, что авторы, предпринявшие недавно попытку изложить философию, которая *могла бы быть* философией Фуко, попробуй он сам ее изложить, пришли к противоречивым результатам. По мнению А. Дрейфуса и П. Рейбиноу, Фуко можно было бы считать прагматичным философом. По мнению Ж. Делеза, он является трансцендентальным философом.

ким образом «современности» все дело в степенях: существуют города, более современные, нежели другие, более современная техника, более современные семьи, более современная педагогика и т.д. Описание современности, составленное в данном случае историком, не имеет большого значения. Каким бы ни был написанный им портрет современного человечества, совершенно очевидно, что портрет этот не является онтологическим. Это историческое описание населения, о котором идет речь, — не онтологическое его определение. Тем, кто занимается только онтологией, различие может показаться пустым. Тем не менее оно определяет возможность философии исторической актуальности. Установленный историком портрет современника таков, что в полной мере может быть применен лишь к меньшинству населения. В этом смысле он разделяет положение Учебников по правилам приличия. Пишутся Учебники о современном мужчине или о современной женщине, о современной девушке или о современных возбуждающих средствах. Эти очерки колеблются между репортажем и сатирой. Они не слишком далеко ушли от Словаря общепринятых идей. Ведь смысл, в котором слово «современный» употребляет обозреватель нравов, очень близок его обычному употреблению. Как правило, он подразумевает желаемые или завидные черты. В силу противодействия на него можно взглянуть с дурной стороны, дабы оказать сопротивление легким увлечениям. Как бы то ни было, самое главное состоит в том, что не все обязаны быть современными. Более того, историк или социолог интересуется современными тенденциями лишь потому, что они утверждают силу консервативных тенденций. Следовательно, если кто-то не отвечает признакам, характерным для современного, нельзя сказать, что он не существует (или что предложенные признаки не точны), скорее, следует сказать, что он *отличен* от современного. Критическое значение истории настоящего состоит в выявлении несовременных, а значит, антисовременных элементов современной эпохи, в демонстрации того, что они не являются ни достойными презрения, ни умирающими. Это критическое значение истории настоящего, как ее понимал Фуко, приветствовалось таким антисовременным историком, как Филипп Ариес.

Но если бы история настоящего имела онтологическое значение, то следовало бы постулировать, что несоответствующее (онтологическим) признакам современного *не существует*, не является истинным, обладает лишь видимостью наличия. Если философию называют онтологией настоящего, то это значит, что мы существуем, *если* мы наличествуем современным образом. Под этим «по-гегелевски» можно было бы подразумевать, что антисовременная часть не имеет будущего: это «феномен, лишенный «реальности». Но также «по-хайдеггеровски» можно считать, что антисовременная часть является узником

современного способа мышления. Можно было бы предложить и иные редукции. Слово «онтология» всегда должно вводить точку зрения удвоения. Онтология придает большое значение «настоящему» и «теперь» единственно для того, чтобы решительное удвоение было проведено в отношении теперь-бытия, бытия, принадлежащего нам, коль скоро мы есть теперь. Говорить об *онтологии настоящего* означает стремление вывести наиболее существенные факты нашей жизни, черты, благодаря которым мы предстаем именно в качестве данных современных существ, а не в качестве иных (или ничто), из смысла, связанного с выражением *быть теперь*, выражением, которым мы обозначаем нечто большее, чем дата, большее, чем период, — специфический тип бытия.

Любое онтологическое утверждение обязательно является сильным. Оно не терпит исключений и приблизительности. Мы не можем избежать того, чтобы все, что мы когда-либо могли иметь в области бытия, было бы нам предоставлено «теперь». Более того, если бы вместе с «онтологией нас самих» мы должны были утверждать, что лицо нашего бытия зависит от того факта, что актуальность нас самих дана нам теперь, то мы были бы лишены малейшего шанса быть каким-либо иным образом. Я хочу сказать — малейшего шанса для кого бы то ни было мыслить или действовать иначе, чем современники. В этом случае было бы онтологически установлено, что коль скоро всякое бытие есть сегодня-бытие, то мы можем быть только так, как это происходит сегодня.

Эти странные следствия показывают, что метаморфоза *истории настоящего* в *онтологию настоящего* не является кокетством. Как видим, понятие «онтология» вводит в сегодняшнюю хронику нравов смысл необходимости. В фигуральном смысле можно было бы говорить о судьбе. Мы суть то, чем нам предначертано быть «судьбой». Но само понятие необходимости такого порядка в высшей степени чуждо подлинной истории настоящего, в отношении которой не ясно, может ли она интересоваться значением понятия *теперь-бытие*, если весь ее интерес направлен на разнообразие того, что есть действительно, теперь.

Если предмет философа настоящего тот же самый, что и историка настоящего, да и манера работать у них одна и та же, то совершенно непонятно, каким образом можно прийти к результатам, полученным философом. Следовательно, проблема наша остается прежней: чем может быть философия, понимаемая как «рассуждение современности и о современности»? Что мы ждем от философов, когда приглашаем их порассуждать о настоящем?

Глава 2

Философия Французской революции

— Er ist ein Prinz.
— Mehr! Er ist ein Mensch!
(Die Zauberflute)

Когда несколько небольших работ Канта, переведенных Пьобеттой и объединенных под заголовком «Философия истории», несколькими годами позже были перепечатаны в серии карманных изданий[13], потребовалось найти иллюстрацию для обложки. До этого довольствовались чтением сборника, облаченного в строгую блекло-желтую обложку, характерную для изданий Обье. Новая книга должна была быть более красноречивой. Выбор пал на стилизованную фигуру, напоминающую Марсельезу или зовущую нас Свободу: матрона с разгневанным лицом, во фригийском колпаке, выкрикивающая нечто воинственное. Для того чтобы пробудить интерес читателей, которых могло смутить имя Канта, в качестве подзаголовка было написано: «Истоки философии Гегеля». Тем самым читателя совершенно очевидно хотели предупредить о том, что в Канте можно видеть предшественника подлинной философии истории, каковой выступала философия Гегеля, после чего естественным образом переходили к Марксу. Впрочем, на четвертой странице обложки можно прочитать следующее:

> «Единственный раз, к великому удивлению соседей, знавших его привычки, Кант изменил маршрут своей ежедневной прогулки: дело было во время Революции, и он пошел навстречу курьеру, доставлявшему новости из Франции. Анекдот свидетельствует об интересе, проявляемом кенигсбергским философом к главному политическому событию его времени».

Этот текст из введения к сборнику говорит все. Француз считает самым обычным делом сказать: Революция. Никому и в голову не придет, что речь может идти о чем-то еще, кроме нашей Революции, например о Революции американской. Более того, никто не сомневается, что революция, главнейшее событие нашего времени, также

---

[13] Kant I. La philosophie de l'histoire, P.: Denoël-Gontier, collection «Méditations», 1980.

наиболее важное политическое событие и в Кенигсберге. Иными словами, тот факт, что разработанная Кантом в Кенигсберге философия истории имеет самое непосредственное отношение к событиям французской истории, кажется само собой разумеющимся. Мы прекрасно понимаем, что философия говорит о всеобщей истории. Нас совершенно не удивляет указание на то, что эта всеобщая история, по крайней мере в 1789 г., имеет своим местопребыванием Париж.

Недавно, когда Франция готовилась к празднованию двухсотлетия взятия Бастилии, к этим текстам Канта вновь возник интерес. Причина казалась совершенно ясной: в них искали элементы философии политического суждения, и в частности суждения о событиях революции. Сегодня преобладает чувство, что этой философии страшно не хватало в последние десятилетия. Во Франции, например, *ангажированность* революционными событиями иллюстрировалась ее непоследовательностью и недостатком рассудительности. В этом отношении обложка кантовского сборника из собрания «*Méditations*», если и прекрасно отвечает ожиданиям публики внешним видом, то уже несколько устарела из-за своего подзаголовка. Сегодня у Канта ищут скорее противоядие от Гегеля и Маркса. Это способ судить о событиях, не сводящийся к принятию в *целом* всего того, что укрывается под именем Революции. Справедливо или нет, но все «диалектические» концепции истории упрекают в безнравственности. Знаменитые гегелевские изречения о всеобщей истории как последнем суде или о работе негативности замечательно послужили освобождению борцов от бремени ответственности за обязанность судить. Слишком долго твердили, что история судит людей, что она выносит суровый приговор тем, кто пытается говорить о ней с «абстрактной» или «односторонней» точки зрения изолированного принципа. Те, кто пытался судить об истории иначе, чем посредством истории, оказывались сметенными ею. Их ожидал имманентный ад, известный под милым названием «свалки истории».

Проблема возврата к Канту состоит в том, что всем этим возвращениям предшествовали бесчисленные походы *von Kant bis Hegel* и *von Hegel zu Nietzsche*. Совершенно ясно, что речь здесь идет не об истории идей, но о самой философии этих идей. Ведь новые кантианцы, поставившие современную философию перед альтернативой *Кант или Гегель*, не будут отрицать, что приведенная только что формулировка абсолютно точна: истоки взглядов Гегеля на историю следует искать именно у Канта. Я понимаю это не в контексте исторических влияний, но в том смысле, что любое приобщение к гегелевской концепции требует изложения кантовской позиции во всех ее обоснованиях и непреодолимых трудностях. Если затем нам показывают трудности, связанные с гегелевской позицией, мы отворачиваемся от гегельянст-

ва. Если это означает возврат к Канту, разве не подвергаемся мы опасности ходить по замкнутому кругу? Вскоре кантовские парадоксы вновь обратят на себя наше внимание, и мы будем искать их разрешения. Прежде чем усматривать в Канте, этом философе прав человека, архангела, возглавляющего философов свершившегося события, мы захотели бы убедиться, что не ходим по замкнутому кругу: утверждение принципов ведет к поискам их реализации во всеобщей конкретности, изъяны всеобщей конкретности заставляют вновь вернуться к утверждению великих принципов.

Возврат к Канту, к чему нас сегодня призывают, есть прежде всего возврат к философии суждения. Ценность суждения Канта о Французской революции состоит в том, что оно относится к современному ему событию. Очень просто быть мудрым спустя двадцать лет. Мы бы хотели, чтобы философия просвещала нас именно во время битвы, не дожидаясь конца сражений и «суда истории». Без этого наша запоздалая мудрость отдавала бы горечью. Современный интеллектуал прекрасным образом может осудить сегодня вчерашние заблуждения, в частности сталинскую ангажированность. До тех пор, пока он ограничивается высказываниями типа *«если бы я знал»*, он все еще не приступает к необходимой философской реформе политического суждения. Люди, естественно, избегали бы совершать вчерашние ошибки, если бы знали, что сегодня исторические жертвы упрекнут их за содеянное. Однако проблема суждения об актуальности состоит не в том, чтобы рассказывать, как бы я судил, если бы знал, или, точнее, как бы я *должен* был судить, если бы знал, но в том, чтобы сказать, как я *мог* бы разумно судить на основании того, что возможно было знать в то время.

Нам представляется, что Канту была известна проблема, занимающая также и нас: как следует поступать, чтобы применить сами по себе бессмертные принципы к ситуациям, называемым нами «событиями» именно в силу того, что они были доселе невиданными? Как применить принципы, считающиеся безусловными, к сложным ситуациям, законные основания которых еще отчетливо не провозглашены? Поэтому-то у Канта и ищут *книгу, которой он не писал*, — критику политического разума[14]. За неимением четвертой критики обращаются к третьей — к «Критике способности суждения». Последняя объясняет, каким образом возможно извлечь нормы для нашего суждения вкуса («Это прекрасно») из простой идеи коммуникации. Возможность коммуникации между человеческими существами в некоторых отношениях является фактом, но не только. Коммуникация — это также идея, несущая в себе требования. Всякий раз как кто-то берет слово, чтобы обратиться к себе подобному, он предполагает возможность коммуни-

[14] Lyotard J.-F. Le différend. P., Minuit, 1983. P. 189.

кации. Его собеседник может понять его при условии, что то, что он говорит, будет понято, если его формулировка удовлетворяет нормам коммуникации. Эти нормы предписывают говорящему, когда он говорит, обращаться к разуму его собеседника, так как разум в этом случае определяется теперь как способность коммуникации. Кант называет эти нормы «утверждениями здравого смысла»[15]. Он выделяет три таких утверждения: 1) утверждение *беспредрассудочного* мышления («мыслить самостоятельно»); 2) утверждение *расширенного* мышления («мыслить, ставя себя на место другого»); 3) утверждение *последовательного* мышления («всегда мыслить в согласии с самим собой»). Именно первое утверждение, предписывающее независимость разума и борьбу против предрассудков, определяет для Канта Aufkl(ä)rung. Как известно, современные защитники Aufkl(ä)rung — Эрик Вейль во Франции, Юрген Хабермас в Германии — вновь обратились к этой мысли Канта, чтобы реконструировать рационалистическую философию на основе разума, определяемого отныне не как способность в одиночку достичь очевидных истин, но как способность к коммуникации.

Из вышесказанного Кант делает вывод об относительной легитимности эстетических суждений. Поскольку коммуникация возможна, то законно предположить, что даже эти суждения вкуса, первоначально кажущиеся совершенно субъективными, могут кем-то разделяться. Мы выражаем наше эстетическое удовольствие, формулируем суждение. Если речь идет именно о суждении, а не просто о возгласе удовольствия, то это выражение заключает в себе рефлексию с нашей стороны о возможности разделить с другим эстетическое мнение. Факт существования дискуссий в области вкуса показывает, что каждый из нас уже является гражданином космополитического государства, объединяющего всех субъектов, наделенных здравым смыслом.

Но где же здесь критика политического разума? Касториадис не без основания указывает парадокс, обнаруживаемый политикой Канта в его эстетике:

> «К чему нужно было прибегать в «Критике способности суждения», если вся *практическая* философия Канта эксплицитно заключена в формулировке правил и утверждений суждения и выбора в «практических» делах? Почему в последних дискуссиях игнорируются внешне прочные основания, предлагаемые философией Канта в области основополагающего политического суждения, тогда как какие-то восемьдесят лет назад они щедро вдохновляли социалистов-неокантианцев, австро-марксистов и т.д.?»[16]

Эти вопросы совершенно оправданы. Почему практическую философию ищут не в текстах Канта, касающихся практики, но в его тек-

---

[15] Кант И. Критика способности суждения, § 40.

[16] Castoriadis C. Domaines de l'homme P.: Seuil, 1986. P. 270–271.

стах, затрагивающих вопросы значимости эстетических суждений? Ведь это только с первого взгляда мы не в состоянии ничего поделать с простым утверждением республиканских принципов, вытекающих из идеи автономии. В конце концов гегелевская критика достигла своей цели. Формулировки Морального закона не могут быть применены автоматически. Сами по себе они пусты. Можно, конечно, сказать, что замечание является «классическим», что оно «всем известно», но, несмотря ни на что, к нему прислушиваются. На самом деле мы заинтересованы в том, чтобы знать, каким образом можно высказать суждение о событии. Для того чтобы подчинить это событие таким принципам, как уважение прав, требование автономии, его необходимо определенным образом изложить. Необходимо сделать выбор среди различных конкурирующих версий этого события. Все представляется настолько само собой разумеющимся, что об этом не считают нужным говорить, после чего забывают, создавая чисто абстрактные формулировки. Преступаю ли я Закон, регулирующий движение, если поворачиваю налево на парижской улице с двусторонним движением? А если бы так поступали все? По какому праву для меня должно быть сделано исключение? Моя максима не подлежит универсализации! Это так, но должен ли я ради соблюдения разумного требования ехать по одной стороне шоссе и давить рабочих, ремонтирующих правую сторону? Мое действие не подчинено оценке до тех пор, пока оно не описано тем или иным образом. Как сказал бы аналитический философ вслед за Элизабет Анскомб, именно *under a description* действие является интенциональным и как таковое выступает субъектом приложения нормативных предикатов[17]. Прежде чем применить великие принципы к событию, нужно решить вопрос о *соответствующей* версии события, которое мы, как говорится, хотим «осмыслить». Иными словами, подтвердить суждение в выборе аспектов, под углом зрения которых следует излагать событие.

Оказывается, что версия, в которой Кант считает возможным философски говорить о Французской революции, является эстетической версией последней. Остается узнать, возможно ли вынести политическое суждение в отношении событий, описанных в чисто эстетическом аспекте.

Среди текстов, составляющих «Философию истории» Канта, есть один, оправдывающий факт восприятия Французской революции как основной цели мышления философа об истории. Речь идет о второй части работы «Конфликт способностей» (написанной в 1795 г.), посвященной вопросу о том, пребывает ли род человеческий в состоянии непрерывного прогресса. Как и следовало ожидать, Кант разре-

[17] Anscombe G. E. M. Intention, Oxford Blackwel. 1957.

шает этот вопрос эпистемологическими средствами: если бы такой прогресс существовал, то как бы мы об этом узнали? Затем он строит теорию «исторического знака», в котором усматривается скорее симптом, нежели герменевтический оракул. Именно в таком контексте он и будет упоминать Французскую революцию.

Читателя этого текста прежде всего удивляет настойчивость Канта, напоминающего о географическом расстоянии, отделяющем его, философа, от событий, о которых идет речь. Кант подчеркивает, что пишет «в стране, удаленной более чем на сто лье от театра Революции»[18]. И речи не может быть о том, чтобы *здесь* (в Пруссии) делать политические выводы из того, что философ находит возможным сказать о происходящем *там* (во Франции). Прекрасно, что французы свергли монархию. Но не будем заключать из этого, что и другие народы должны тотчас сделать то же самое. Порой эти слова объясняют тем, что Кант осторожничает, что он вынужден быть осмотрительным, обходить цензуру. Но подобные объяснения не годятся, поскольку вся аргументация Канта основана на возможности установления отчетливого разделения между сценой Революции, где действуют актеры, и местонахождением публики, от имени которой слово берет философ. Без этого различения сцены и зала, как говорит Лиотар[19], рассуждение рушится.

Ведь и сама Французская революция не дает нам свидетельства того, что человечество пребывает в состоянии прогресса. Разве событие Революции подталкивает человечество к прогрессу? Неизвестно. Или, может быть, действие революционеров, по крайней мере, доказывает, что люди способны требовать своих прав? Но и это, как известно, не так. Кто может сказать, что вдохновляло якобинцев — Свобода, о которой они говорят, или личные интересы? Исторический признак прогресса принесет исполненная энтузиазма реакция публики. Следует уточнить: публика эта присутствует на спектакле и относится к нему как к спектаклю, не приносящему ей ни угроз, ни обещаний. И только в этом случае у нас есть требуемый определенный знак: энтузиазм публики, которой нечего терять и нечего выигрывать в этом деле, доказывает, что род человеческий может и должен идти вперед.

Чтобы высказать мнение философа о Французской революции, Кант окружает себя множеством предосторожностей, которые должны разочаровать читателей, желающих обнаружить в этом тексте лидера критической философии политики. В итоге Кант говорит, что, коль скоро мы присутствуем на *представлении* драмы, противопоставляющей моральные основания Старого порядка (честь) и Революции (права человека), нас могут взволновать достоинство и благородство

[18] Kant I. La philosophie de l' histoire. 1980. P. 2.
[19] Lyotard J.-F. Le différend. P. 240–241.

сторонников чести, но мы никак не можем не отождествлять себя со сторонниками Революции.

> «Даже понятие чести старой военной аристократии (находящееся в близком родстве с энтузиазмом) в конце концов отступает перед оружием тех, кто имел в виду *право* народа, к которому принадлежал и защитником которого считал себя; упоение, с которым выражала свои симпатии публика, присутствующая на этом спектакле в качестве стороннего зрителя, не имея ни малейшего желания действительно присоединиться к действу»[20].

Невозможно подыскать лучшего выражения для того факта, что философу как философу нечего сказать о Французской революции, рассматриваемой как *событие*. Что до принципов, на которые она ссылается, то это другое дело. Если от него настойчиво добиваются ответа, то он просит позволить ему заменить объект политического суждения «*событие революции*» объектом философского суждения «*право народа располагать самим собой*». Вы настаиваете на том, чтобы философ высказывался о текущем положении, о том, что существует народ, который как раз только что наделил себя конституцией (и даже тремя конституциями с 1789 по 1795 г.: утвержденной Конституционным Собранием, Горой, а затем и Термидором)? Философ здесь не скажет вам ничего такого, чего бы вы не знали или о чем бы вы не могли судить, как и все: о том, что на карту поставлено множество интересов, что дело революционеров, безусловно, благородно, но что защитники этого дела, быть может, вовсе не относятся к его наилучшим служителям, что вряд ли французы захотят еще раз пройти через подобные испытания, что прогресс Просвещения идет, как правило, «сверху вниз», а не «снизу вверх», и т.д. Кант как философ слишком хорошо осведомлен о различии между философским суждением и суждением эмпирическим, чтобы верить, будто философу так легко встать лицом к текущим событиям и возвестить об их смысле. Поэтому вместо того, чтобы наблюдать за происходящим на сцене, он слушает, о чем говорят в зале. И в тексте, пытаясь найти видимые признаки прогресса, Кант обращается к *эстетической* реакции публики, поскольку хочет устранить все, что составляет предмет *политического суждения*. Реакция публики доказывает, что прогресс есть, как бы там ни обстояло дело с Революцией. Революция может как одержать победу, так и потерпеть поражение. Все это не имеет значения, поскольку речь здесь идет только о том, чтобы выявить «моральную предрасположенность человеческого рода».

Из всех возможных версий оценки Французской революции Кант выбирает эстетическую, представляющую Революцию как последовательность отдаленных событий, никак не повлиявших на соседние

[20] Kant I. La philosophie de l'histoire. P. 172.

страны. Возможно, европейская публика сначала именно так и думала. Однако если кто-то считал себя в безопасности, находясь в Милане, Франкфурте или Берлине, то он заблуждался. Зрителям, аплодировавшим из глубин зала, не хватало политического суждения. Они не заметили, что действие не сможет долгое время оставаться замкнутым на сцене.

Все это вызывает следующий вопрос: почему искомое доказательство должно сохранять связь с реальным событием? Почему Кант не довольствуется энтузиазмом, проявленным в настоящем театре по поводу представления какой-либо грандиозной драмы? Одно только точно: в кантовском рассуждении совершенно не требуется, чтобы охваченная энтузиазмом публика была бы подобающим образом информирована о происходящем во Франции. Именно представление, революционная *идея* порождают в публике высокие чувства. Несомненно, она хочет верить, что представление верно отражает события. Однако же вполне достаточно, чтобы публика чистосердечно верила в это, чтобы был дан исторический знак прогресса. Скандальное следствие, вытекающее из любой попытки извлечь политику из этих замечаний об европейском энтузиазме по поводу Революции, совершенно очевидно. И если теперь речь зайдет о том, чтобы судить о Революции по реакции публики, то мы очень быстро придем к оправданию способа, состоящего для нас, частичек «всеобщей публики», в принятии причины и следствия за любое решение отдаленной революции, как только наша неполная информация перестанет нам мешать связывать с этим решением добрые чувства. Известно, до какой степени некоторые специалисты в поддержке дел, малоизвестных публике и в особенности им самим, смогли подвинуть искусство *управлять намерением*. Да, говорят они, я приветствовал Сталина и Мао, но цель моего энтузиазма предназначалась не Сталину во плоти и крови и не Мао, каким его знали китайцы. Моя поддержка на самом деле относилась к благородной идее революции, прекрасному образу пролетарского лидера, к захватывающему персонажу, каким могли бы быть Сталин и Мао, чтобы надлежащим образом играть роль, предназначенную им в нашем представлении.

Употребление слова «энтузиазм», означающего для Канта высшее чувство, должно было бы предостеречь против идеи придать политическое значение тексту эпистемологического характера. В действительности же ситуация, пробуждающая возвышенные чувства, для Канта характеризуется отстраненностью зрителя от спектакля. Возвышенным является жестокий беспорядок в мире, но при условии, что он не затрагивает самого зрителя. В соответствии с каноническим анализом Канта возвышенные спектакли — это те, что концентрируют или рассеивают подавляющие силы (если придерживаться «дина-

мического» возвышенного). Возвышенное существует в буре и в извержении вулкана, подобно тому, как оно есть в войне, и по тем же самым причинам. И каждый раз именно тот, кого ужасающая сила грозит уничтожить, находит возможность оценить самого себя как раз тогда, когда он оценивает противостоящие ему силы. Никакая материальная сила не способна возобладать над решением свободной воли. Итак, как тут же замечает Кант, у нас есть возможность эстетически оценить ситуации, в которых человек является возвышенным при условии, что не находит в них нас лично. Существо, гордо противостоящее необъятной силе, возвышенно. Оно выглядит огромным, но мы, пребывающие в безопасности субъекты эстетического опыта, — мы ощущаем это величие. Моряк, застигнутый штормом, путешественник, попавший в грозу, были бы безрассудными смельчаками или грубыми дикарями, если бы не испытывали никакого страха.

> «Но чем страшнее вид [угрожающих предметов], тем приятнее смотреть на них, если только мы сами находимся в безопасности; и эти предметы мы охотно называем возвышенными, потому что они увеличивают душевную силу сверх обычного...»[21]

До тех пор пока мы остаемся на уровне эстетического, тот факт, что субъект, переживающий человеческое величие, на самом деле пребывает в безопасности, не принимается во внимание. Этот факт конституирует сам эстетический опыт: нужно испытывать ощущение опасности, в действительности находясь в безопасности. Вполне достаточно того, что опасность явлена нам своим эстетическим присутствием. И все-таки в этом эстетическом противостоянии с опасностью мы выступаем скорее туристами, нежели борцами.

> «Эта самооценка ничего не теряет от того, что мы должны чувствовать себя в безопасности, чтобы ощутить такое вдохновляющее удовольствие; стало быть, поскольку опасность несерьезна, то и возвышенность нашей духовной способности (как могло бы показаться) также не есть нечто серьезное»[22].

Реальность опасности не обязательна, поскольку речь идет об эстетике, т.е. об *игре* с возможностями. Всякий раз во время шторма мы могли бы оказаться в море, а не на безопасном берегу. Мы можем представить себе, что находимся именно в море, и с этого момента в своих фантазиях мы способны испытать все то, что испытали бы в море, окажись мы там действительно. Мы понимаем в этом случае, что испугались бы и что, очень вероятно, оказались бы побежденными, но не обязательно сломленными.

---

[21] Кант И. Критика способности суждения, § 28. Соч. Т. 1–6. Т. 5. М., 1966. С. 269.

[22] Там же. С. 270.

Однако незаметный переход от игры к серьезному, от шторма как спектакля к шторму как реальности был бы, разумеется, софизмом. Эстетический опыт — это представившийся случай оценить наше величие, наше *предназначение,* к которому мы, как люди, призваны. Совершенно очевидно, что такой опыт не может ничего сказать о действиях, на которые мы были бы способны в соответствующий момент, о нашем *жизненном поприще.* И, конечно же, от великого предназначения очень далеко до действий, свидетельствующих в его пользу. Кант объясняет, что возвышенное дано в чувстве. Но подобное утверждение можно было бы считать ложной перестановкой, заставляющей нас, исходя из ощущения нашего возможного величия, делать вывод о величии наших настоящих чувств, а из последнего — о некоем настоящем величии нашей личности. До тех пор пока мы стоим на точке зрения эстетики возвышенного, нам позволено говорить о едином человечестве как в отношении человечества, действительно переживающего опыт опасности, так и в отношении человечества, переживающего его эстетически, т.е. воображаемым образом. Следовательно, Кант, говоря о зрителе, созерцающем подлинный спектакль, проникнутый возвышенным, мог сказать: «В нашем лице человечество не унижено, даже если оно вынуждено пасть перед этим могуществом»[23]. Каким же здесь является человек, которому угрожает опасность? Он — не зритель, да это уже и неважно. Если же теперь мы перейдем к практической точке зрения, то должны будем восстановить дистанцию между актером и зрителем. Мы не можем утверждать, что все мы одинаково велики, — одни в силу того, что сталкиваются с реальной опасностью, другие — потому что испытывают высокие чувства. Если речь идет о том, чтобы судить не столько о человеческом предназначении вообще, сколько о силе души отдельной личности, то, само собой разумеется, каждый должен обрести свою особую человечность. Одним словом, испытание Я, каковым является опыт возвышенного, — это испытание человеческого величия, но это *испытание по доверенности.* Мы признаем, до какого морального благородства нам предназначено возвыситься. Было бы самонадеянным выводить из этого какое-либо суждение о тех чертах, которые мы собственной персоной явили бы при случае, и было бы смешным приписывать лично нам малейшее благородство только на основе высокого характера наших чувств.

Таким образом, мне не кажется вполне законным потребовать у Канта формулу своего рода *политики интеллектуалов,* если последние в итоге определяются положением чистых зрителей и вследствие этого обретают функцию симпатизировать из глубин зала лагерю, представляющему не столько эмпирические интересы или связи, сколько

[23] Там же.

волнующую идею. Сегодня, после всего лицемерия *ангажированного интеллектуала*, проблематичным должно ощущаться именно понятие политики для философов, я хочу сказать — политики, строго ограниченной оценкой Причины, не принимая во внимание почтенность ее представителей и политическую своевременность принятых инициатив, своевременность, о которой следует судить только с позиции тех, кто испытает на себе ее последствия. Фуко в своем курсе лекций 1983 г., посвященном Просвещению, прокомментировал наш текст о «Конфликте способностей». Он очень точно заметил, что оригинальность кантовской точки зрения состояла в том, как понималась Французская революция: именно как «спектакль», а не как «жестикуляция». Именно в различении жестикуляции и спектакля Фуко и усматривает интерес этого текста для нас. Он прекрасно видит, что Кант устраняет политический вопрос в обыденном его понимании. Для философа важность вопроса состоит вовсе не в том, чтобы узнать, «какую из сторон Революции следует сохранить и считать образцовой»[24]. Фуко не заключает, что Кант занят здесь исследованием скорее теологического (правильно ли устроен мир?), нежели политического вопроса. Он представляет себе, что нам предстоит принять еще одно политическое решение, помимо того, к которому подводит предыдущий вопрос, и что Кант приглашает нас осмыслить это другое решение. Вопрос, говорит Фуко, состоит в том, чтобы «выяснить, что делать с этой революционной волей, с этим «энтузиазмом» по отношению к Революции, представляющим собой нечто иное, нежели само дело революции». Работа Канта могла бы быть особенно ценной для интеллектуалов 80-х годов, утративших вкус к участию в *деле революции* (в Революции как «жестикуляции»), но не отказавшихся тем не менее следить за спектаклем и отождествлять себя со славным лагерем. Решением, предлагаемым этим текстом, если его правильно понимать, можно было бы считать именно такое разведение: оставим дело революции революционерам, каковыми мы не являемся и, откровенно говоря, никогда не были, давайте лучше сделаем что-нибудь с нашим энтузиазмом, с нашим стремлением к «страстному участию в Добре»[25]. Решение заключается в выражении нашего энтузиазма по отношению к спектаклю, со всяческими оговорками по поводу жестикуляции. Мы пришли к тому, что отметили некоторые мучительные факты: возможно, революции оказываются не только «преданными», но и губительными. Отделение акта от его представления позволяет разделить смысл восстания и его исторические *результаты*. Политика интеллектуалов могла бы состоять в поддержке причин без оценки их политической обоснованно-

[24] Magazine littéraire, № 207, mai 1984. P. 39.
[25] Kant I. La philosophie de l'histoire. P. 171.

сти в обыденном смысле этого слова. Иными словами, политика устраняется в пользу морали. Такова старая привычка клерков, но никогда она не была столь ясно выражена, как в статье в газете «Монд», где Фуко противопоставляет антистратегическую мораль интеллектуала и стратегическую мораль власти[26].

«Стратег» рассуждает следующим образом:

> «Что значат какая-то смерть, какой-то крик, какое-то восстание по сравнению с великой потребностью целого, и, наоборот, какое мне дело до какого-то общего принципа в той особенной ситуации, в которой мы пребываем?»

Рассуждая так о «великой потребности целого», Фуко дает понять, что призыв сделать что-то, поскольку этого требует «целое», всегда излишен. Никогда не случится так, что во имя целого мы будем вправе законным образом ожидать, что части согласятся на некоторую самоотверженность или жертвы. Формула «великой потребности целого» достаточно пространна: она ставит препятствие на пути различения тоталитарного рассуждения и рассуждения политического. Именно политика в общем смысле этого слова представляет в данном случае тоталитарную угрозу. *Тоталитарное* рассуждение действительно ссылается на «великую необходимость целого» и оправдывает во имя него массовые убийства и грабежи. Целое, о котором идет речь, по определению, есть тотальность не только идеальная (в том смысле, что она дана только в нашем представлении о ней), но и искусственная: тотальность, требующая от нас дань в виде насилия и угнетения, — это тотальность, которая должна родиться именно из нашей мобилизации. Она представляет собой будущее человечество или избранную расу. Фуко сформулировал свою фразу таким образом, чтобы невозможно было не подумать о софизмах сталинской эпохи: никто не безгрешен, у всех грязные руки, история прогрессирует своими дурными сторонами, что значат все эти смерти, когда впереди создание нового человека, и т.п. Но его фраза не исключает, что целое, о котором идет речь, есть существо политическое, т.е. целое существующее. *Политическое* рассуждение — это рассуждение, которое ведется с точки зрения общества, конституированного таким образом, что оно должно непрерывно противостоять трудному выбору. Например, достаточно спросить, каким образом «стратег» может применить формулировку Фуко к ситуации, подобной той, результатом которой стали Мюнхенские соглашения 1938 г., чтобы убедиться в полной неясности, о какой целостности и о каких «нас» идет здесь речь. Кем будет так называемый «стратег» — мюнхенцем или ан-

---

[26] Inutile de se soulever? // Le Monde, 11–12 mai 1979. P. 2. В этой статье Фуко отвечает критикам, упрекавшим его за первоначальную поддержку «исламской революции» Хомейни в Иране.

тимюнхенцем? Предлогом для чего будет служить «великая потребность целого» — для жертв ради людей, которых мы взялись защищать (наши союзники в Центральной Европе), или для нового массового убийства французских солдат (с точки зрения пацифиста)?

Что же касается «антистратегической» политики интеллектуала, то она, к несчастью, могла бы состоять в заблаговременной выдаче свидетельства о неограниченной безответственности.

> «Моя теоретическая мораль носит обратный характер. Она «антистратегическая»: нужно быть почтительным, когда восстает своеобразие, непримиримым — когда власть не подчиняется всеобщему. Выбор прост, работа трудна (...)»[27].

Мы будем выказывать уважение любым «своеобразиям», т.е. не считаясь с другими «своеобразиями» в рамках целого, в недрах которого все права распределены, ибо «всеобщее», противопоставляемое этому своеобразию, всегда будет лживой «великой потребностью целого». Неуместно спрашивать, не ошибочны ли некоторые «своеобразные» восстания. У своеобразия (термин редкой абстрактности!) всегда есть причина восстать, и не потому, что ему нужна какая-то причина, но потому, что заранее известно, что противостоящее ему всеобщее ложно. Затем, когда интеллектуал начинает наблюдать за «властью», все меняется местами. Местные власти не имеют права ни на своеобразие, ни даже на особые обстоятельства. Для них существует только всеобщее. Общие принципы должны применяться неукоснительно. Точнее не скажешь — здесь нет места политическому суждению.

Благодаря искусству своего виртуозного пера Фуко удается объединить в одной фразе сюрреалистическую этику с ее требованием постоянно исключительного положения индивида и этику придирчивого клерка. Это неожиданный альянс маркиза де Сада и Жюльена Бенда.

Политика интеллектуалов: это понятие обладало смыслом, подлежавшим обсуждению, но требовавшим своего исследования, коль скоро интеллектуалов связывали с какой-либо высоко значимой целостностью. Интеллектуалы либо способны образовать духовную власть, и в этом случае они составляют часть объединяющего в себе власть преходящую и власть духовную целого, которую можно представить себе как земное приближение идеального Государства духа. Или же интеллектуалы представляют собой авангард: в этом случае они суть часть великой армии, работающей над созданием мирового Государства свободных трудящихся. Интеллектуал, в понимании Фуко, не признает значения никакой целостности — ни идеальной, ни реально существующей. Он и не представляет себе, что можно осудить восстание какого-либо своеобразия. В классическом варианте госу-

[27] Ibid.

дарство, в котором любое своеобразие легитимно, это государство, подчиненное *тирану*. Тиран осуществляет власть именно в зависимости от особенностей своего желания, а не в соответствии с «великой потребностью целого». В таком государстве ложью будет, если мы скажем «мы», истиной же, — если мы скажем «я». По мнению Фуко, вся задача философии на сегодняшний день состоит в создании «онтологии нас самих». Но для нас самих нет места в мире мышления.

Разнообразные *политики философии*, предлагавшиеся нам после утраты марксизмом кредита доверия, составляют часть того, что Рейнхарт Козеллек называет «критическим лицемерием»[28]. Под этим названием он подразумевает подлинный «образ духа» в гегелевском смысле этого выражения. Критика, о которой здесь идет речь, представляет собой способ мышления, свойственный населению, с конца XVII века проживавшему в духовных сообществах, образующих Государство Словесности. Способ существования таких сообществ — дискуссионный клуб или свободное общение — становится образцом, подражать которому хотели бы и в общественной жизни. Козеллек показывает, как такая версия Государства Словесности расцветает под сенью абсолютистского государства, основанного на разделении политики (государственное основание) и морали (сфера души). И только в *сознании короля* существует таинственная связь между направленностью политических целей и целей более высоких и универсальных. Со своей стороны, *подданные короля*, освобожденные от бремени чисто политических забот, вольны служить искусству либо предаваться удовольствиям. Но очень скоро эти в высшей степени аполитичные подданные, не догадываясь о крайне специфических и хрупких условиях, позволяющих им свободно дискутировать, потребуют себе и критической функции, законно принадлежащей лишь тому, кто воплощает *всеобщее*. Всеобщее — вот точка зрения целостного человека или разума. Лицемерие в этом случае состоит в предвосхищении политических требований, основанных на отсутствии всякой политики или сокрытии политических целей за отказом от всякого политического суждения. На практике это критическое лицемерие осуществляется как непрерывное разоблачение тираних предрассудков и актов. Вчерашний просвещенный Философ, сегодняшний идеологический критик разоблачают заблуждения, которые они видят вокруг себя. Однако речь о *заблуждении* может идти только там, где может быть поднят вопрос о *полном праве*. Религиозные заблуждения (предрассудки) существуют лишь в том случае, если существует законное отправление культа. Злоупотребления властью (тирания) существуют лишь в том случае, если существуют законные акты

[28] Koselleck R. Kritik und Krise (trad. franç. par H. Hildenbrand sous le titre «Le règne de la crise», P.: Minuit, 1979).

власти. Лицемерная же критика повсеместно усматривает заблуждение, но не дает нам никакой идеи относительно того, что могло бы быть соответствующим полным правом. Однако же совершенно ясно, что если бы все религиозные практики являлись предрассудками, то не было бы больше оснований для разоблачения тех из них, что носили ошибочный характер: остается лишь сожалеть о слабости человеческого разума в его единственном употреблении. И точно так же, если любой из актов власти носит произвольный характер, то нет больше оснований протестовать против власти: остается только ретироваться, и чем дальше от того места, где осуществляется власть, тем лучше.

> «Философы Просвещения разоблачают, низводят, однако они не замечают, что содержание разоблачаемого растворяется. Для лицемерного философа Просвещения власть — это всегда злоупотребление властью. Он не замечает, что власть вдохновляет сильного. С точки зрения политического рантье власть превращается в насилие. Для философа Просвещения само собой разумеется, что хороший монарх хуже плохого монарха, ибо он мешает униженному созданию проникнуть в тайну глупости абсолютистского принципа. Философы Просвещения низводят короля до положения простого человека, а как простой человек он не может быть никем иным, как узурпатором»[29].

Абсолютистская критика Просвещения в своей генетической сфере не несет мыслительных средств, позволяющих ей заметить политический предмет. Эта критика берет начало из разделения дел политических, находящихся в ведении Государя, и дел моральных, относящихся к области личной совести. Когда критик собирается дать политические оценки, он выражает лишь моральную точку зрения. Когда он морализирует, то хранит безразличие по отношению к политическим последствиям своих установок. Когда философы Просвещения представляют себе возможность революции, то они делают это опять-таки с моральной точки зрения. Как пишет Козеллек:

> «Мышление теперь связано не с политической антитезой государства и гражданской войны, а с моральной антитезой рабства и революции. Общее содержание Просвещения сводится к следующему: революции необходимы; если они еще не имели места, то в этом виноват народ; но если они уже произошли — и это оборотная сторона моральной дихотомии, — то в этом виноват государь»[30].

Вытекающий отсюда урок состоит вовсе не в том, что, как можно было бы подумать, философы или интеллектуалы не должны вмешиваться в политику, ибо они в ней ничего не смыслят. Он показывает, что философы заблуждаются в своем стремлении дать политическую оценку таким малополитическим способом. Очень жаль, что философы делают вид, будто судят о событиях из глубины зала, словно они не находятся на сцене вместе со всеми. Мораль всеобщего, несомненно,

---

[29] Ibid. P. 100–101.
[30] Ibid. P. 175.

существует, но не существует политики всеобщего. Что совершенно невозможно, так это заявить о том, будто *все является политическим*, — крайнее утверждение, от которого веет неофитом, — как раз тогда, когда вы отказываетесь указать, с каким «целым» вы себя связываете и к какой «великой потребности» склоняетесь.

Раймон Арон рассказывает, что однажды он понял важнейшее утверждение: «политическая проблема — это не моральная проблема»[31]. Случилось так, что его, в ту пору молодого стажера, преисполненного мыслей о положении в Германии, в 1932 г. принял заместитель министра иностранных дел. «Министр пригласил меня к разговору, и я произнес речь — как я полагал, совершенно блестящую, в истинном стиле выпускника Эколь Нормаль». И тогда заместитель министра ответил: «Ваши размышления весьма впечатляют, но что бы вы сделали, окажись на месте председателя Совета (председателя Эррио)?» Это был хороший вопрос: что бы вы сделали, будь вы на месте министра? Это не значит, что размышлять следует только с позиций министра. Однако оно должно происходить с позиций кого-либо, кто находится внутри «целого», несущего в себе свои «великие потребности». Если это не будет позицией министра, то будет позицией того, кто назначает и снимает министров и т.д. *Что бы вы сделали на моем месте?* — спрашивает министр. Подданный абсолютного монарха и не представлял себе, что может высказать мнение о государственных делах. Позднее, благодаря долгому гражданскому миру этот подданный, превратившийся в *критика*, будет считать, что имеет право собственного мнения по любому вопросу. Но именно в качестве мыслящего существа, а не в качестве гражданина. И точно так же раньше подданный не мог себе вообразить, что способен представить ситуацию с политической точки зрения (т.е. изобразить нечто в краткой и стендалевской форме, «с позиций министра»). Такая точка зрения для него незаконна, ведь всякий, кто принимает решение о чем бы то ни было, осуществляет власть, которую он узурпировал.

Синдром политики, очищенной от всякого политического содержания, возникает всякий раз, когда пытаются определить (всегда «минимальную») программу политики интеллектуалов или политики философии. Эта программа сводится к замыканию в этике убеждения, тщательнейшим образом отделенной от этики ответственности[32]. На

---

[31] Aron R. Mémoires. P.: Juillard, 1983. P. 78.

[32] Противопоставление двух этих этик, произведенное Максом Вебером, философски недопустимо: чем являются убеждения, безразличные по отношению к последствиям внушаемых ими действий? Как можно оценить долю ответственности каждого, если ты лишен убеждений? Тем не менее это различие социологически обосновано, так как оно очень хорошо фиксирует конфликт, свойственный современному сознанию.

практике речь идет об осуществлении перемещений *нечистой совести*. Именно благодаря нечистой совести люди подчиняются монарху, поскольку монарха не должно было бы существовать. Именно благодаря нечистой совести люди вспоминают о казни монарха, ведь в конце концов монарх этот был мягким деспотом, и «преступления» его кажутся неопасными, если сравнивать их с патриотическими геройскими подвигами его предшественников.

Но в конце концов следует подчеркнуть, что Кант в противоположность тому, что нам внушают, совершенно не позволяет вовлечь себя в партию философов-зрителей. Ведь если вторая часть «Конфликта способностей» посвящена вопросу, не имеющему непосредственного политического влияния, то это не значит, что попутно в ней не представлена собственно политическая точка зрения. Если кто-либо захочет отыскать в этом тексте элементы философии политического суждения, то он их там найдет, конечно, при условии, что будет заботиться об европейской публике как актер, а не как зритель.

Заметим прежде всего следующее: у Канта совершенно ясно представлено не столько право народа создать для себя республиканскую конституцию, сколько право каждого народа на то, чтобы «прочие власти не чинили ему препятствие составить себе конституцию по собственному усмотрению»[33]. Таким образом, первое право, которое надлежит соблюдать, это право народа в отношении прочих субъектов права, т.е. в отношении других народов. Следовательно, мы уже знаем — и знание наше является скорее «рефлектирующим», нежели «детерминирующим», — кто представляет собой народ, а кто — нет. Мы знаем, являются ли народом французы. Мы знаем, являются ли савойцы таким же народом, что и франш-контийцы. Мы знаем, являются ли народом пьемонтцы и образуют ли они один народ с тосканцами. А если же нам об этом ничего не известно, то мы не можем ничего сказать об Основах Народа.

Во-вторых, юрист мог бы здесь напомнить нам, что право нельзя определить применительно к некоему изолированному состоянию. Право, о котором только что мы говорили, намекает на вероятность вмешательства других народов в правление народа, требующего данного права. Если таково постоянное отношение между державами, то из этого совершенно явно вытекает и другое право народа, подлежащее примирению с первым правом, — народ имеет право на политические институты, обеспечивающие его безопасность и его существование в тех локальных условиях, которые являются условиями его существования. Народ совершенно законно ожидает, что его руководители возымеют статус лидеров Государства (которые позаботятся о «великих потребностях целого»).

---

[33] Kant I. La philosophie de l' histoire. P. 171.

Поэтому-то политическое суждение в интересующем нас трактате Канта нужно искать не в тексте, отвечающем на другие вопросы, а например, в примечании, которое говорит следующее:

> «Однако это вовсе не означает, что народ, обладающий монархическим строем, должен в силу этого присвоить себе право или даже подавить в себе тайное желание изменить этот строй; ведь, может быть, слишком важное положение, занимаемое им в Европе, определяет для него этот строй как единственно возможный, позволяющий ему существовать среди соседних держав»[34].

Здесь мы видим тот порог, за которым суждение должно стать политическим. Народ может потребовать уважения его независимости. «Он может требовать» означает, что он может требовать *от своих соседей*, если ему удастся заставить их уважать себя. Но не существует никакого высшего трибунала, никакой всеобщей совести, у которых народ мог бы требовать не быть постоянно окруженным могущественными соседями.

Чем же могла бы стать философия *события* Французской революции? Мы прекрасно знаем, чем могла бы быть дискуссия об идеях Революции. В ходе ее были бы исследованы такие принципы, как принципы прав человека, народного суверенитета, представительной демократии и т.д. В этом случае работа сосредоточилась бы главным образом на текстах. Но что изменилось бы в нашей работе, если бы эти тексты были исключительно умозрительными, если бы Революция никогда не имела места? Революция, сведенная к идеям, Революция *в принципе* — вот философистская концепция события. Тот факт, что Революция имела место, означает, что идеи отныне являются мотивами для действий и *мотивировочной частью* для революционных решений или суждений. И вот тогда-то и появляется соблазн поменять это громкое дело на более цивилизованный сюжет: *Просвещение*. Сюжет Просвещения, в свою очередь, может показаться чересчур разнообразным и уже негармоничным: существует Просвещение английское и шотландское, Просвещение французское, *Aufklärung*. И вот уже вскоре сами французские авторы употребляют немецкий термин, который имеет то преимущество, что дает более хорошее, более артикулированное, а значит, и более защищенное от исторических неудач определение понятия. Что же касается *Aufklärung*, то оно любезно облегчило наш труд, предложив свое собственное определение. *Aufklärung* будет тем, о чем говорит Кант в своем знаменитом тексте «Was ist Aufklärung?» Ничто более не заставляет нас заниматься философией современности в форме объяснения текста.

Впрочем, на самом деле все эти замены более сложного для трактовки предмета на его более спокойную частичку не так уж и неоправданны. Метаморфозы в Европе XVIII века суть прежде всего изменения в

---

[34] Ibid. P. 190, note 2.

представлениях и идеалах. Более того, можно сказать, что *Aufklärung* должно занимать особое место: поскольку *Aufklärer* более близки традиционному миру, они идут гораздо дальше, чем представители *Enlightenment* или *Lumiures* в прояснении — явном, связном, обоснованном — новых принципов. Наконец, совершенно очевидно, что текст Канта важен и его следует принимать во внимание при любой попытке осмысления исторической эпохи. Но все-таки во всех этих различных заменах предмет, который собирались затронуть, оказался очищенным. Исходной точкой был исторический взрыв европейского масштаба, дело же закончилось изложением кантовской философии. Поэтому совершенно естественно, что автор, пишущий на немецком языке и исследующий предмет с точки зрения немецкой истории, пишет *Aufklärung*. Тем самым я хочу сказать, что в его наследии фигурирует не просто немецкое слово, но предмет *Aufklärung*, т.е. Просвещение *без* Революции в своей стране. Но что же заставляет авторов, пишущих по-французски, предпочитать не столько французское, сколько немецкое слово, если исторически нет никаких оснований ставить в зависимость французское Просвещение от немецкого *Aufklärung*? И почему, если они хотят указать, что Просвещение исторически является европейским явлением, не говорят скорее *Enlightenment*? Никак невозможно отделаться от подозрения, что здесь властвует намерение *пастеризировать* эпоху и представить ее лишь в выгодном свете. В слишком быстром «возведении» *времени* в *понятие* есть нечто поверхностное.

Философия Французской революции должна была бы поостеречься использовать приемы философистов. Подобная философия не должна бы сводиться к пересказу течения событий. Она не должна бы дублировать сугубо практический рассказ историков рассказом о более волнующих для разума событиях. Философия Французской революции дает философские основания, если таковые у нее имеются, для предпочтения той или иной версии исторического события. Почему одни реконструкции событий предпочтительнее других? Отчасти это вопрос фактов, разрешаемый работой в архивах, а отчасти — вопрос философии, поскольку нужно взвесить соотносительную значимость «факторов»: идей, институтов, интересов и т.д. Определение же того, что является фактором — политика, религия, и т. д., — вовлекает в действие всю философию.

В итоге философия исторической актуальности состоит не в написании философского дневника о ходе событий, она заключается в подготовке нас к тому, чтобы лучше судить обо всем, что сообщает единственный, одинаковый для всех дневник, помогая нам корректировать концептуальный аппарат, который мы используем, чтобы понять, что же происходит в том или ином случае.

Глава 3

Прекрасная Современность

> Нельзя сказать, что эпопеям недостает ни сюжетов, ни красок. *Художником*, настоящим художником будет только тот, кто сумеет вырвать у современной ему жизни ее эпическую сторону и заставить нас увидеть и понять при помощи цвета или рисунка, насколько мы велики и поэтичны в наших галстуках и лаковых туфлях.
>
> Ш. Бодлер, *Салон 1845 г.*

Недавно Юрген Хабермас вновь поднял вопрос о «философском рассуждении о современности»[35]. Данный вопрос, как он понимает его в книге, опубликованной под этим названием, касается не столько того, что современные люди сказали в философии, сколько того, что они сказали о самих себе. Хабермас ни минуты не сомневается в том, что самое важное из того, что они сказали о самих себе, они говорили на страницах философских произведений.

Хабермас начинает свою книгу с цитаты из Макса Вебера. Все творчество Вебера посвящено разрешению вопроса о том, почему процесс *рационализации*, по его мнению, характерный для Нового времени, протекал только на Западе, а не в Китае, например? Под «процессом рационализации» следует понимать процесс разочарования (*Entzauberung*) образом мира. Но через пять страниц в той же самой книге Хабермас заменяет ссылку на Вебера ссылкой на Гегеля. В «рационализации», о которой говорит социолог религии, мы призваны вновь обнаружить разум философа. Хабермас следующим образом объясняет такое изменение:

> «Гегель — первый философ, развивший ясное понятие современного; поэтому мы должны вернуться именно к Гегелю, если хотим понять *внутреннее* отношение, связывающее современность и рациональность, отношение, которое вплоть до Макса Вебера казалось само собой разумеющимся и которое сегодня ставится под сомнение»[36].

Хабермас не задается вопросом, не удобнее ли социологу, нежели философу, говорить о том, что, собственно, является современным.

---

[35] Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Francfort: Suhrkamp, 1985. Французский перевод был выполнен С. Бушиндомом и Р. Рошлицем в издательстве «Галлимар». Я ссылаюсь на немецкий оригинал.

[36] Ibid. P. 13.

Во времена Макса Вебера, объясняет нам Хабермас, все происходило само собой: жизнь тем более современна, чем в большей степени она подчинена рациональным нормам. Сегодня сомневаются в обоснованности рациональности «проекта современности»[37]. Этот проект спорен не из-за трудности своего воплощения, но в силу самой своей концепции. Наследники проекта современности привыкли к нападкам справа со стороны старой антимодернистской школы, партии Контрреволюции. Сегодня же слева их атакует критическое течение, своего рода ультралевые, которые также набрасываются на современные идеалы. К представителям этого течения относятся читатели Ницше и Хайдеггера, в особенности французские последователи этих философов. Хабермас ставит перед собой цель доказать, что они менее радикальные, менее *передовые*, чем им того хочется. По Хабермасу, «постмодернизм» лишь воспроизводит точку зрения «антимодернизма». То, что выдает себя за *Nachaufklärung*, лишь продолжает традицию *Gesenaufklärung*[38].

Хабермас резюмирует в четырех пунктах гегелевское обозначение *современного*[39]:

1) *индивидуализм* нравов;

2) *право на критику* или свобода совести;

3) *автономия поведения* (то, кем я являюсь, зависит от того, что я делаю, а не от того, кем были мои предки);

4) *идеалистическая* философия.

Последний пункт наиболее проблематичен. По мнению других, собственно современной философией является эмпиризм, отказ от всякого постороннего авторитета. Это либо *позитивизм* — решение отделить факты от нашего отношения к этим фактам, либо *прагматизм* — идея о том, что в противоположность вере старой философии нет необходимости укоренять наши суждения в некоей фиксированной точке или высшем основании. Это также может быть *экзистенциализм*, то, о чем, несомненно, сказал бы и сам Макс Вебер: современное «открытие» того факта, что все наши истины и все наши принципы основаны на личном радикальном, а значит, и ничем не оправданном выборе.

Если философа, получившего строго французское образование, спросить, кто из философов впервые ввел исторический принцип Нового времени, то он, несомненно, назовет Кондорсе (а вслед за ним и его ученика Огюста Конта). Тот факт, что философом, возведшим со-

---

[37] См. статью Хабермаса «La modernité: un projet inachevé» // Critique, 1981. № 413. P. 950–967.

[38] Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. P. 13.

[39] Ibid. P. 27.

временную эпоху в понятие, был Гегель, французы узнают гораздо позже от Кожева и немецких эмигрантов 30-х годов. То, что Гегель вытесняет Кондорсе, что «диалектический разум» превосходит «разум аналитический», совершенно ясно означает: общество, порожденное русской революцией, является более передовым, чем общества, управляющие собой на принципах либеральной демократии (которые в соответствии с общепринятой французской легендой вышли из недр Французской революции).

Гегельянствуя столь решительным образом, Хабермас не замечает, что предоставляет слово особой национальной традиции. Социолог более легко признал бы, что философское осмысление факта современности обрело различные формы выражения в зависимости от национальных культур. Хабермас, кажется, не видит, что его «проект современности» есть не что иное, как химера, если ему не придать исторического субъекта. Эмпирической же основой «идеи» является не человеческий род или некий мыслитель, но система *различных* обществ, взаимодействия между которыми образуют то, что по западным меркам предстает как уникальный процесс. Философ, не колеблясь, говорит о современном проекте рационализации в единственном числе. С точки зрения социологического анализа, динамика, составляющая для нас процесс модернизации мира, есть результирующая в сложной игре обменов между обществами, выступающими носителями различных культур[40].

Для французского читателя трудности начинаются уже с заглавия книги Хабермаса, которое по-немецки звучит как «Der philosophische Diskurs der Moderne». Точным переводом немецкого *die Moderne* является слово «современность» (*Modernité*), поскольку филологи сообщают нам, что это немецкое слово очень широко использовалось в конце XIX века именно для того, чтобы дать ответ современности, о которой говорил Бодлер[41]. Итак, вслед за Бодлером мы понимаем под современностью умонастроение, противостоящее академизму, продолжающему классическую традицию. Поэтому-то Бодлер и задается вопросом: кого можно считать художником современной жизни? И отвечает: Гегеля. Для нас такой ответ неприемлем. Гегель, вероятно, и выразил в своей философии истории принцип Нового времени (*die Neuzeit*). Но совершенно невозможно приписывать ему предчувствие современности, которое Бодлер будет искать у Стендаля, Бальзака и вообще в живописании нравов Июльской монархии и Второй империи.

---

[40] См. Dumont L. Identités collectives et idéologie universaliste: leur interaction de fait // Critique, mai 1985, № 456. P. 506–518.

[41] См. Jauss H.R. La modernité dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui (trad. de Mailllard C.) // Pour une estétique de la réception. P.: Gallimard, 1978. P. 158–159.

Чтобы представить этот концептуальный момент в терминах логической грамматики, можно сказать, что Хабермас превратил существительное «современность» в обозначение характерного свойства. Современность для него — это то, благодаря чему современный разум является современным, благодаря чему современно современное произведение, современна современная эпоха. Иными словами, современность есть особенность, позволяющая нам считать нечто принадлежностью скорее современной эпохи, чем какой-либо иной. Это значит, что слово «современность» относится к прилагательному «современный» подобно тому, как существительное «влажность» относится к прилагательному «влажный» или «эластичность» — к прилагательному «эластичный». *Существует свойство современности.* Поэтому-то Хабермас и смог объединить под единым знаменем Современности все этапы Нового времени в соответствии с наиболее употребимой классификацией:

1) проявления нового способа мышления в науках, искусствах, в праве, политике (в период Возрождения и в XVII веке они отмечают начало Нового времени);

2) идеи и чаяния просвещенных умов XVIII века, которые в совокупности образуют то, что Хабермас удачно называет «проектом современности» (век Просвещения или *Aufklärung*);

3) философии — современницы Французской революции, т.е. события, которое в то время все рассматривали как воплощение этого проекта современности (немецкий идеализм);

4) наконец, *современность* в том смысле, в каком ее понимал Бодлер, а Хабермас чересчур поспешно относит к сфере эстетического.

К несчастью, Хабермас, читавший Бодлера в интерпретации Вальтера Беньямина, недостаточно серьезно относится к бодлеровскому пониманию современности[42]. Было бы ошибочным видеть в этом лишь пустяк. Любая целостная теория современности должна иметь возможность поместить куда-либо не только образ поэта, но и идеи критика. Хабермас довольствуется эстетическим прочтением Бодлера: он полагает, что философски Бодлера можно понять через Канта. Поэтому я думаю, что он не понял современности по Бодлеру, а это знак того, что он не понял что-то и просто в современности.

Художественная современность, которую, подобно ограниченному требованию, можно было бы локализировать в сфере эстетического, могла бы быть версией Романтизма в обычном смысле этого слова. На

---

[42] Беньямин разделяет в этом отношении точку зрения Жида: «Было бы большой ошибкой судить о силе мышления Бодлера исходя из его философских отступлений» (Zentralpark, trad. J.Lacoste // Charles Baudelaire, un poète moderne à l'apogué du capitalisme. P.: Payot, 1982. P. 226). В качестве поправки можно почитать кн. Pachet P. Le premier venu, essai sur la politique de Baudelaire. P.: Denoël, 1976.

самом же деле Хабермас различает столько сфер для человеческой деятельности, управляемой установленными культурой правилами, сколько существует типов закона разума у Канта. Отметим это сведение *в принципе* культуры к философии: вот ведь философизм! Как известно, у Канта есть первый закон разума для создания определений, годный для естественных феноменов. Например, по Канту, мы заранее обладаем рациональным знанием того, что эти феномены не являются ни чудодейственными, ни непредвиденными. Другой закон разума относится к нашим практическим решениям (не следует обращаться ни с людьми как с вещами, ни с вещами как с людьми). Наконец, существует третий закон разума для выражения наших эстетических суждений: он дает нам гарантии, что подлинно эстетическое удовлетворение, хотя и носит субъективный характер, может передаваться другому. Такое устройство «современной рациональности» является, впрочем, устройством рациональности *как таковой* для тех, кто считает, что располагает «трансцендентальным доказательством», подтверждающим ее необходимость. Подобное доказательство показывает, каким образом любое существо, считающее себя разумным (логически), *должно* признать автономию трех сфер и законодательство, свойственное каждой из них.

В рамках современной рациональности позволено восхищаться автономией эстетической точки зрения при условии ограничения требований эстетической сферы. Но в таком случае незаконно претендовать на подчинение этики или научного знания эстетике. При таком видении вещей *Романтизм* представляет собой открытие и страстное утверждение эстетической автономии субъекта: гениальный художник выше всяких правил, эксцентричная субъективность выше приличий. В рамках европейского романтизма на Бодлера ссылаются, чтобы показать значимость возможностей эстетического вызова: мгновение, преходящее, возбуждающее, *странное*[43].

Но, однако же, именно на почве эстетического формировалось осознание того, что люди Современности должны быть современными. Хабермас настаивает на этом и обнаруживает здесь, в этом *споре Древних* и *Современных*, способ введения философского понятия современного разума как разума, основанного на самом себе. Он пишет:

> «Проблема построения Современности, исходя из нее самой, возникает в сознании, прежде всего в области эстетической критики. Именно на это обращаешь внимание, прослеживая путь выражения «современный» в истории идей. Постепенный отказ от античной модели произошел в начале XVIII века благодаря знаменитому спору Древних и Современных. Сторонники Современных восстают против понимания Я, свойственного французскому классицизму в той мере, в какой последний уподобляет аристоте-

[43] Хабермас резюмирует такое прочтение Бодлера, действительно самое распространенное, в своем Diskurs. P. 17–21.

левское понятие совершенствования понятию прогресса, при этом идея прогресса была подсказана современной естественной наукой»[44].

По Хабермасу, собственно современное заключается в развитии моделей и правил успеха, исходя из самого себя вместо того, чтобы пассивно следовать за традиционным авторитетом. В такой интерпретации сторона Древних воплощает гетерономный разум, тогда как сторона Современных выражает новую («современную») точку зрения автономного разума.

И так же на почве эстетического, при превращении романтизма в разоблачаемый Хабермасом нигилизм, возникнет антимодернистский *авангард*. Уже немецкий романтизм ожидал возвращения Диониса. Но тем не менее он сохранил единство поэзии и философии, высшее тождество волнующего мифа и освобождающего разума. Нигилизм разрывает это единство: Дионис должен вернуться вместе с мифом, чтобы освободить нас от Сократа и его тирании разума.

В этом контексте Хабермас вынужден цитировать удивительный текст 1796 г., известный как «самая старая систематическая программа немецкого идеализма». Этот текст, переписанный Гегелем, на самом деле принадлежал Шеллингу, написавшему его, по всей вероятности, под влиянием Гельдерлина. Как отмечает Хабермас, он утверждает единство разума, примиряя трансценденталии: благо и истина объединяются в прекрасном.

«Ибо я убежден, что высший акт разума, акт, посредством которого разум объемлет все идеи, есть акт эстетический, я убежден, что истина и добро являются родственными понятиями, лишь будучи объединенными в красоте; философ должен быть наделен такой же эстетической силой, как и поэт»[45].

В заключении текст настаивает на необходимости представить эстетическую философию в «мифологии разума», чтобы сделать возможным полное равенство всех индивидов в свободном сообществе.

«(...) Нам необходима новая мифология, но эта мифология должна быть на службе Идей, она должна стать мифологией *разума*.

Идеи, до того как мы превратим их в эстетические, т.е. в мифологические, совершенно не интересуют *народ*; и наоборот, мифология, пока не станет рациональной, — постыдный предмет для философа. Следовательно, люди просвещенные и таковыми не являющиеся должны в конце концов протянуть друг другу руку, мифология должна стать философией, дабы сделать народ рассудительным, а философия должна стать мифологией, дабы сделать философов более чувствительными (...). И тогда воцарятся свобода и всеобщее равенство умов»[46].

---

[44] Ibid. P. 16–17.

[45] Цит. по франц. переводу текста, сделанному Ф. Лаку-Лабартом и Ж. Л. Нанси в кн.: L'absolu littéraire. P.: Seuil, 1978. P. 54.

[46] Ibid.

Миф в данном случае представляет собой не изначальное Основание или Иное разума. Он есть философия, переведенная в образы, доступные для понимания народа. Рациональное единство прекрасного, блага и истины еще не утрачено.

Это так, но проблема философии «современности», вероятно, состоит в следующем: является ли *современное прекрасное* прекрасным, отделенным от истинного и благого, или оно соединено с ними рациональной связью? По Хабермасу, ошибка Ницше и его последователей заключается в доведении современной автономии прекрасного до его отделения. Ницше превращает вкус в орган высшего познания, располагающегося по ту сторону добра и зла, равно как и по ту сторону истины и заблуждения в обыденном понимании этих слов. Автономия же эстетического опыта — вещь типично современная. Ницше не замечает, что на самом деле рисует проект опыта, который сегодня возможен лишь в архаичном прошлом[47].

Но здесь Хабермас упускает главный момент: современность, как ее понимают вслед за Бодлером, насмехается над *языческой школой.* Она не имеет ничего общего с греками и римлянами — ни со «вспыльчивым Ахиллом, или осторожным Улиссом, или мудрой Пенелопой, или с Телемахом, этим великим простофилей, ни с прекрасной Еленой, погубившей Трою, или пылкой Сафо, покровительницей всех истериков...»[48] Бодлеровская современность не знает ностальгии по Дионису или ожидания пришествия Бога. Она не страдает от «недостатка божественных имен». Ей действительно неведомо, что у нас вдоволь мифов и легенд, что у нас есть и красота, и героизм. В этом отношении нет полной уверенности, что Ницше может целиком принадлежать романтической традиции. У Ницше в полном объеме можно обнаружить критику романтизма как слабости разума и души. В остальном книги Клемана Россе свидетельствуют о том, что ницшеанская традиция не чужда современной, или парижской оживленности Оффенбаха.

Итак, следует усомниться во всей чрезмерно литературной концепции мифа как волшебного повествования или как поэтического дара, преподносимого поэтом своему народу. В своей проницательной статье о «мифе XVIII века»[49] Ян Старобиньский показал, каким было литературное прошлое, подготовившее романтические ожидания антропогонического Мифа. Его доказательства как раз и заставляют нас отбросить хабермасовскую версию спора между Древними и Современными. Каково же на самом деле положение античных мифов в

---

[47] Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. P. 119.

[48] Buadelaire. L'école païenne. Ed. de M. A. Ruff, collection «L'intégrale». P.: Seuil, 1968.

[49] См.: Critique, 1977, № 366. P. 975–997.

классическую эпоху? Здесь следует провести различие между басней и мифологией. *Басня* представляет собой совокупность понятий о языческих божествах, образующих «достояние искусства». Это общий кладезь историй, образов и мотивов, из которого черпают все искусства. *Мифология* же есть знание, развиваемое учеными: оно примешивает историческое знание истоков (чаще всего литературных) древних теологических небылиц к гипотезам о происхождении этих небылиц. Какое место в таком случае занимает *басня* в классической культуре? Она находится на мирском полюсе, тогда как *подлинная религия* определяет сакральный полюс. Решающим моментом является то, что в XVII веке употребляют понятие басни, не мифа, как это делаем мы. Слово «басня» тут же разоблачает мнимый характер того, что оно обозначает. Таким образом, классическая культура позволяет людям классической эпохи исповедовать ложную религию наряду с истинной при том условии, что они в это не верят. Такой порядок культуры носит иерархический характер: безусловно, только одна религия является подлинной — это библейский монотеизм. И, однако же, христианство Контрреформации уделяет (низшее) место политеистическим импульсам. «Басня благодаря своему непризнанию ценности истины служит признаком ничтожества человеческого существования»[50]. Никто не отрицает преступные желания удовольствия, власти или славы. Эти желания признаны легкодоступными благодаря откровенно вымышленным образам, в которые они облачены. В своей высшей точке классической культуре известен двойственный порядок праздника:

> «Мифологический вымысел делает возможной льстивую гиперболу, которая не могла бы быть произнесена в рамках христианства. Христианский праздник во славу выигранной битвы достигает своей высшей точки в прославлении Бога оружия: *Te Deum laudamus*... Но христианский праздник удваивается праздником мирским, а значит, и *мифологическим*, восхваляющим самого государя, который сравнивается с Марсом или Геркулесом. (...) Это обожествление «дочиста» дает выход священной энергии: последняя, хотя и является пленницей греко-латинского образца, порой позволяет себе разного рода излишества, поскольку не претендует ни на что иное, кроме как на симулякр. Король-Солнце может танцевать в костюме Аполлона. Юпитер может спуститься с небес при помощи сценического устройства, дабы возвестить грядущим векам великую череду государей»[51].

Мне кажется, что здесь мы обнаруживаем эхо того вымышленного культа, что граничит с культом вымысла в афоризме Бодлера: «Прославление культа образов (моя великая, моя единственная, моя изначальная страсть)»[52]. Удивительно понятие почестей, отдаваемых куль-

---

[50] Ibid. P. 980.
[51] Ibid. P. 983.
[52] Baudelaire Ch. Mon cœur mis à nu. № 38 (feuillet 68).

ту, ведь любой культ сам по себе есть факт отдачи должных почестей тому, что их достойно. В данном случае культ образов дозволен, коль скоро решено, что предметом его является божественный характер образов, лишенных истинности, а не божественный характер, выводимый святым образом из факта его правдоподобия образу божества. Очевидно, что с более последовательной точки зрения строго библейской религии искусство барокко не может не считаться обожествляющим. Заметим, впрочем, что в католических странах разрешение проблемы двойного культа воспроизводится в рамках самого священного искусства, открывающегося навстречу чувствительному, а подчас и поразительно чувственному изображению божественного. И наоборот, пуританская духовность может подпитывать иконоборчество.

Примечательный факт: приглашение поискать сюжет в античной басне не воспринимается художником как принуждение. Оно выступает — по крайней мере сначала — как поддержка, как разрешение, выданное на «воображаемое утоление» желания, при том условии, что сам художник продуцирует это желание в формах классической мифологии, а не в формах его изначального выражения.

Но все это равнозначно утверждению, что классическая культура выдумала автономию искусства. Она выдумала до сих пор никогда не проводимое в таких масштабах различие между сферой священного, подчиненной хранящим истину религиозным авторитетам, и сферой мирского, в которой дозволено тешиться иллюзией. Короче, именно классическая культура стоит у истоков сугубо современного понятия искусства как свободной игры воображения, как части человеческого существования, посвященной сияющим внешним формам, блеску воображения, притворству, делающему желание столь приятным. Но если это так, то утверждение Хабермаса о споре между Древними и Современными следует отвергнуть. Наиболее *модернистской* партией является не партия прогресса, как считает Хабермас, но партия, канонизирующая классические формы. Здесь следует вспомнить, что спор начался с дискуссии о соответствующих достоинствах «замечательного христианина» и «замечательного язычника». Партия Современных хочет, чтобы наше искусство было столь же правдивым, как и наша религия. Она не верит в античное совершенство. Тем самым она демонстрирует свою солидарность с традицией обновления, характерной для западного искусства от Возрождения каролингского до Возрождения итальянского. Новизна, однако же, состояла в том, что последнее из этих изобретений предстает как *возрождение*, как возвращение к забытому во времена темного «Средневековья» образцу совершенства. Что же касается партии Древних, то она не могла бы быть традиционной партией или партией традиции, поскольку как раз традиции классицизма и не существует. *Подражание древним* — новый

принцип. Изобретение канона устанавливает нечто вроде *искусства*, искусства, освобожденного от религии (при условии, что оно довольствуется второстепенной ролью развлечения и украшения). Благодаря порядку подражания древним искусство освобождается от заботы о высшей истине, подобно тому, как государство в тот же период освобождается от заботы о суверенном благе.

Это классическое равновесие священного и мирского будет очень быстро нарушено. С середины XVIII века обращение к античной басне ведет к академизму. Настаивают на том, что поэзия басен чересчур легкомысленна. Ей недостает священного вдохновения. И наоборот, критическая история мифологии приписывает басне воображение, отточенное первобытными страстями. Она утверждает, что древние мифы суть продукты человеческого разума, стихи, в которые первобытные люди, видимо, верили, ибо они были более легковерны. Таким образом, это единение басни и поэзии заранее рисует путь, который заимствует поэтическая революция романтизма. Защита поэзии соединится с реабилитацией мифа. Этим объясняется ошибка романтиков: они ждали от поэтов создания новой мифологии. Те же самые умы, что восстают против условностей басни, тем не менее видят будущий миф, построенным по образцу классических басен. Этот миф будет чем-то вроде большой поэмы, в которой эпоха узнает ожидаемую ею чувственную истину. Старобиньский заключает свое исследование следующим образом:

> «Миф, в начале XVIII века бывший чисто *мирским* украшением, становится, как высший авторитет, по преимуществу *священным*, что заранее диктует его закон и в итоге определяет человеческие ценности. (...) Подобное изменение считалось лишь следствием другого изменения: то, что в начале XVIII века было священным — писаное откровение, традиция, догма, — предали «демистифицирующей» критике: тем самым его низвели до уровня лишь человеческого творения, сказочного воображения. (...) Миф, которого ждут — и который не появится, предстает не в качестве теогонии, но в качестве антропогонии: дабы собрать воедино все народы, он воспевал бы Человека-Бога, воспроизводящего самого себя в своей песне или в плодах труда его рук. Но все мифологии современного мира суть лишь суррогат и разменная монета этого несовершенного Мифа»[53].

Что же происходит в этом случае с *современным прекрасным*?

Совсем нетрудно извлечь из критики Бодлера многочисленные заявления в пользу искусства ради искусства. Эти тексты лежат в основе идеи о намерениях «современного разума» отделить одни от других наши основания, утвердить или осудить что-то. Нечто может быть прекрасным, будучи одновременно ложным или дурным. В остальном Бодлер явно одобряет кантовское тройственное разделение суждений, которое он заимствует, дабы применить его к Эдгару По.

---

[53] Ibid. P. 997.

Но каким же образом происходит так, что подобные высказывания Бодлера оказываются в контексте, откровенно враждебном тому, что стремится быть современным?

> «В литературную критику проникла странная ересь. Какая-то тяжелая туча, пришедшая из Женевы, Бостона или из ада, задержала прекрасные солнечные лучи эстетики. Знаменитая теория неразрывности Прекрасного, Истинного и Благого есть изобретение современного философствования (удивительная заразительность, заставляющая при определении безумия говорить на жаргоне!)»[54].

Аналогичные замечания Бодлера относительно Эдгара По, разоблачающие «ересь образования», приписывают эту ошибку «философии прогресса». Бодлер расточает в них сарказмы в адрес демократии (налагающей запрет на «развитие индивидуальности»), «кощунственной любви и свободы», «самодовольного века», «американизма» и «американомании». Он отчетливо связывает культ прекрасного с цивилизацией Старого порядка. Американская социальная среда, говорит он, неблагоприятна для поэта только потому, что Америке недостает Государства, столицы, которая была бы «ее мозгом и солнцем», наконец, аристократии[55]. И наоборот, как только Бодлер, перейдя в другой лагерь, стремится атаковать «пустую *утопию искусства для искусства*»[56], он довольствуется лишь изменением направления своих предшествующих взглядов. Например, в своих нападках на «языческую школу» он осуждает «чрезмерное пристрастие к форме»[57], тогда как в «Новых заметках об Эдгаре По» он восхвалял американского поэта за «чрезмерное пристрастие к прекрасным формам»[58].

Заметим, что ни один из предыдущих текстов не утверждает, что существует история вкуса. Совсем по-другому обстоит дело в текстах, посвященных современности. Здесь Бодлер не скрывает своей приверженности взглядам Стендаля:

> «Для меня романтизм является последним, самым современным выражением прекрасного.
>
> Существует столько же видов прекрасного, сколько привычных способов отыскать счастье.
>
> Философия прогресса объясняет это совершенно ясно: так, поскольку существует столько же идеалов, сколько способов постижения народами морали, любви, религии и т.п., романтизм будет состоять не в совершенном воплощении, но в концепции, аналогичной морали века»[59].

---

[54] Baudelaire Ch. Théophile Gautier. P. 461.
[55] Baudelaire Ch. Notes nouvelles sur Edgar Poe. P. 349.
[56] Baudelaire Ch. Pierre Dupont. P. 291.
[57] Baudelaire Ch. L'école païenne. P. 301.
[58] Baudelaire Ch. Notes nouvelles sur Edgar Poe. P. 353.
[59] Baudelaire Ch. Salon de 1846. P. 230.

Соотносимое с эпохой понятие красоты Бодлер заимствует из «философии прогресса», т.е. из уже социологического течения мысли, идущего от Монтескье к идеологическим учителям Стендаля. Точно так же, как не существует политического режима, идеального для всех народов, не существует и единого определения прекрасного. Каждый раз следует принимать во внимание климат и темперамент, воспитание и нравы. Поскольку нет социологического описания народа, его вкус остается непонятным. Так, зависимость прекрасного от времени, выражаемую в понятии современной красоты, не следует понимать в смысле *топоса* очарования времени, которое проходит и никогда не возвращается. Время, о котором идет речь, — это *век, эпоха*, всякий раз определенные нравы и определенные страсти. Бодлер цитирует Стендаля: «Живопись есть лишь сконструированная мораль»[60]. Этой моралью вовсе нельзя считать этику рациональных обязательств, как ее понимал бы кантианец. Она представляет собой тот способ, в который в определенный период облечена погоня за счастьем.

В данном случае уже недостаточно трансцендентального определения прекрасного как «точного соотношения»[61]. Красота понимается более широко, поскольку ее формы соотносятся с моральным идеалом величия. Современная жизнь обладает собственной красотой, поскольку у нее есть свой смысл величия, свой героизм. Это значит, что романтизм, о котором говорит здесь Бодлер, понимается в том же деятельном, активном смысле, в каком его понимал Стендаль.

В своей «Истории живописи в Италии» Стендаль объясняет, что «античную красоту» следует искать главным образом в скульптуре. Она представляет собой идеализацию воинской и гражданской силы. Античный герой — это атлет. Но что делать с атлетом в сегодняшнем салоне? «Как мне кажется, вам бы не понравилось, чтобы ваш друг был Милоном Кротона»[62]. Античная грация — это то, во что превращается сила, если она ухожена, обуздана, воспитана для гражданского употребления. В прекрасном Древних нет места *очарованию, стройности, живости, веселости, остроумию, благообразию*, которые для нас являются ингредиентами красоты. Там, где древние хотели видеть силу, мы предпочитаем *элегантность*. Причина этого в том, что физическая сила стала не менее притягательной с тех пор, как в военную практику вошло употребление огнестрельного оружия.

И тогда Стендаль постулирует принцип:

«Современная красота основана на общем различии, отделяющем жизнь салона от жизни форума.

---

[60] Stendhal. Histoire de la peinture en Italie, Genève, 1986. T.II. P. 226.
[61] Baudelaire Ch. Edgar Poe, sa vie et ses œuvres. P. 338.
[62] Stendal. Histoire de la peinture en Italie. P. 116.

(...) Леонид, столь великий в ту пору, когда он начертал известное «Попутно, скажи Спарте... и т.д.», мог бы быть, и я пойду еще дальше и скажу — наверняка был довольно скучным любовником, другом, мужем»[63].

В этом отношении Стендаль совершенно ясен: современные нравы миролюбивы. Современный человек — это человек, для которого, как полагают, не должна существовать война. Стендаль верит, что тотальная война отошла в прошлое. В Греции требовалась победа, иначе полис мог быть разрушен, мужчины истреблены, женщины угнаны в плен. Его «философия прогресса» заставляет его видеть в эпизоде наполеоновских войн кратковременный возврат к античным нравам. Наполеон был не прав, смутив покой «добрых немцев»: «В итоге они взбунтовались и, ведомые передовым отрядом казаков, преподали нам образец античных войн»[64]. Тем самым Стендаль хочет сказать, что в обычное время людям никогда не предоставляются случаи наблюдать войну или носить военную форму. Он слишком хороший ученик Философов, чтобы понять смысл своих собственных странствий через занятую Наполеоном Европу. И подобно тому, как он не понял, почему испанские крестьяне взялись за оружие, чтобы защищать свои церкви и обскурантистские принципы, ему не удалось предугадать воинственное и националистическое лицо наступающего века.

Бодлер сохранил противоположность *форума* и *салона*. То, что он сначала называет романтизмом, а затем современностью, есть прежде всего дух эмансипации по отношению к догмам художественного якобинства. «Республиканская и имперская школа» осуществила возврат к Древним. Она подчинила живопись скульптуре. Бодлер прославляет в лице Делакруа («главы современной школы») освобождение живописи. Но он далек от «формалистского» понимания живописной красоты. Когда Бодлер воздает посмертные почести Делакруа, он хвалит его рисунок и колорит. При помощи *линии* Делакруа выражает *жест человека, сколь бы порывист он ни был*. При помощи цвета он создает *атмосферу человеческой драмы*[65]. В том же очерке Бодлер замечает, что отец Делакруа принадлежал к «породе сильных людей», которые сначала были революционерами, а затем бонапартистами. Для того чтобы говорить о силе Делакруа, он заимствует язык, обычно используемый для описания военного искусства Наполеона: стиль Делакруа, пишет Бодлер, — «это лаконичность и своего рода непоказная напряженность, привычный результат концентрации всех духовных сил в за-

---

[63] Ibid. P. 138.
[64] Ibid. P. 134.
[65] Baudelaire Ch. L'oevre et la vie d'Eugène Delacroix. P. 351.

данной точке»[66]. В результате бодлеровская концепция прекрасного не может считаться эстетической. Она нарушает тройственность «современной рациональности». Употребление слова «прекрасное» определяет не эстетика, но, должно быть, поэтика в смысле теории человеческой драмы. Поэтому нельзя недооценивать значения того факта, что объяснение современности дано в рамках критики искусства, а не в рамках философии истории. Ведь критика живописи в устах Бодлера есть критика морали. Живописание нравов современной жизни есть живописание современных нравов. Задача критика в этом случае равнозначна задаче, указанной Стендалем: быть внимательным к современности — значит следить за всеми метаморфозами *силы*. Во что превращается человеческая сила в измененной социальной среде? Бодлер интересуется феноменом *дендизма*, поскольку последний участвует в поисках величия. Для него *денди* — это «Геркулес, не нашедший себе употребления»[67], т.е., если следовать в русле мысли Стендаля, современный герой. Впрочем, Бодлер собирался написать очерк о «дендизме в словесности» под названием «Литературный дендизм или величие без убеждений»[68].

Когда Бодлер пишет о современности, он принимает социологический способ мышления. Он также говорит, что целая эпоха приведена в волнение «философской мыслью». Но каким образом обнаружить эту мысль? Речь идет не о поисках «разума, основанного на самом себе» у философов, но о сравнении с модами на гравюрах:

> «Если бы беспристрастный человек перебрал одну за другой все французские моды, начиная с происхождения Франции и до нынешних дней, он бы не нашел в них ничего шокирующего или даже поразительного. Переходы здесь были бы столь же тщательно подготовлены, как и в иерархии животного мира. (...) И если к виньетке, представляющей в каждую эпоху философскую мысль, которая занимала внимание или волновала людей того времени, добавить мысль, виньетка которой неизбежно пробуждает воспоминание, то будет видно, какая глубокая гармония управляет всеми участниками истории (...)»[69].

Моды, которые нас шокируют или кажутся смешными, если мы судим о них с *академической* точки зрения, с точки зрения абсолютизированного вкуса выглядят очаровательными, если мы сумеем восстановить *переходы*. Академический взгляд повсюду вне своей сферы видит варварские формы. Это происходит потому, что он не замечает переходов и не

---

[66] Ibid. P. 535. Запомним смысл, связываемый Бодлером с любым упоминанием Наполеона: «Наполеон — это существительное, обозначающее господство» (L'esprit et le style de Villemain. P. 501).

[67] Baudelaire Ch. La peinture de la vie moderne. P. 561.

[68] Lettre de Baudelaire à Poulet-Malassis du 4 février 1860.

[69] Baudelaire Ch. La peinture de la vie moderne. P. 547.

старается найти местные основания местных обычаев. Зато художник современной жизни является «светским человеком»: «*Светский человек*, т.е. человек, принадлежащий всему свету, человек, понимающий мир и таинственные и законные основания всех обычаев»[70].

Можно предположить, что Бодлер увидел бы в *проекте современности*, о котором говорит Хабермас, программу обобщенного академизма. *Критическая теория* постоянно противопоставляет деятельный, пробужденный разум пассивной и рутинной традиции. Критическая теория называется «критической» не потому, что она изобилует критическими следствиями, но в силу того, что она считает, будто рациональный подход к человеческим нравам состоит в их критике путем применения трансцендентных норм, привносимых нашим разумом. Для критического теоретика человеческие умы должны быть освобождены от заблуждений, которым они еще подчиняются. Для него человеческие верования в значительной степени являются предрассудками, социальные институты почти повсеместно представляют собой фиксацию произвольных различий, а человеческие отношения были — и еще зачастую продолжают оставаться —отношениями господства. Бодлер показывает, что грохочущий разум революционеров имеет свои слепые пятна: «Благодаря жертвам Революция укрепляет предрассудок»[71]. Иными словами, Философ не смог бы обосновать чудовищный ритуал гильотины, при помощи которого осуществлялась Революция.

Бодлеровская философия современности основана на противоположном мнении: прочно установленные обычаи законны, разделяемые всеми верования небезосновательны, человеческие отношения не сводятся к простым отношениям силы. Ведь Бодлер совсем иначе, нежели философы-рационалисты, понимает рациональное обоснование. В критической теории нет места для понятия *таинственных и законных оснований всех обычаев.*

---

[70] Ibid. P. 551.

[71] Baudelaire Ch. Mon cœur mis à nu, № 6 (feuillet № 10).

Глава 4

Французский кризис Просвещения

В своем «Философском рассуждении о современности» Хабермас резко критикует течение французской философии, которое он называет странным именем «неоструктурализм». На самом деле к нему относятся такие авторы, как Батай, Деррида, Фуко, по мнению Хабермаса, принадлежащие к французскому постницшеанству. Для того чтобы определить место этого течения в рамках рассуждений философов о современности, Хабермас в общих чертах рисует картину философских возможностей, открывшихся разуму после смерти Гегеля, и выделяет третью ветвь гегельянцев, добавляемую к школам старогегельянцев (правые) и младогегельянцев (левые). Младогегельянцы стремятся быть в авангарде: они ждут чего-то от будущего, поскольку, по их словам, сегодняшняя реальность не удовлетворяет рациональным требованиям индивидов. Старогегельянцы также замечают недостатки настоящего: «гражданское общество» атомизировано, существование подвержено раздроблению, индивидуальное сознание требует признания своей особенности. Однако же они полагают, что все эти недостатки — неизбежная компенсация вступления человечества в зрелый возраст. Они ждут, что Государство и религия воспитают индивидов, еще слишком привязанных к «непосредственному». Для них справедливые требования разумного сознания уже нашли свое удовлетворение. Наконец, третья ветвь выделяется для того, чтобы выдвинуть совершенно неожиданное положение: реальность нужно критиковать не потому, что ей недостает рациональности, но как раз потому, что она чрезмерно рациональна. Хабермас представляет Ницше как основателя философской ереси: реальность — это рациональность, реальное должно быть разоблачено перед «разумом» за то, что оно рационально. После чего не составит труда доказать, что невозможно одновременно критиковать (выдвигать доводы *против*) и говорить от имени чего-то иного, нежели разум.

Ницшеанские ересиархи образуют третью партию — она не является ни партий *порядка*, ни партией *движения*. Эта партия *ничем не оправдываемого* поочередно будет дионисийской, сюрреалистической, деконструктивистской, постмодернистской[72].

Самое удивительное, что такая рискованная конструкция вполне применима к упомянутым французским авторам (я не говорю здесь о Ницше, которого, на мой взгляд, Хабермас несколько исказил). Причина этого совершенно явно заключается в том, что французская философия (быть может, следовало бы лучше сказать — молодые философы и интеллектуалы, посещающие парижские авангардистские кружки) перед самой войной получила сильную прививку гегелевских мотивов. Здесь стоит напомнить не только курс лекций Кожева, но и роль такого истинно гегельянского мыслителя, каким был Эрик Вейль, а также интерес к молодому Марксу, Кьеркегору, Хайдеггеру, пробуждению которого способствовал распространяемый в Германии журнал «Recherches philosophiques».

Беспокойство же как раз вызывает слишком легкий успех имманентной критики Хабермаса. Было бы справедливо определить творчество Гегеля как философскую веху для этой ветви французской философии. Хабермас, безусловно, не прав, причисляя Ницше к последователям Гегеля, но он прав, отмечая у французских интерпретаторов Ницше наличие *обезумевшего* гегелевского рассуждения. То, что составляет вкус и аромат критикуемого им течения, нужно искать не в так называемом неоструктурализме, — это взрывоопасная смесь диалектики и ломовой критики. Хабермас напоминает своему читателю, что Ницше — не тот автор, которого можно легко отнести к левым. Он прекрасно критикует двусмысленности красного ницшеанства. Но в данном случае более уместно говорить о черном гегельянстве. Помимо французских авторов, анализируемых Хабермасом, следует привести и «смешанно-гегельянских» авторов Клоссовски и Бланшо хотя бы за их интерпретацию де Сада и де Лотреамона. Заметим, наконец, что Ницше в изображении Деррида до такой степени занят принятием мер предосторожностей против «смешанно-гегельянства», что в конце концов возникает своего рода анти-Гегель, иной симптом гегельянского смятения.

Хабермас не обеспокоен исследованием того, не существовало ли во Франции в период примерно с 1930 по 1960 г. определенных особенностей, способных ошеломить французский дух. Оставаясь вер-

---

[72] Жаль, что в своей книге Хабермас не уделил внимания Жану-Франсуа Лиотару. Из рассматриваемых французских авторов последний ближе всех Хабермасу своими ссылками (Маркс, Фрейд, Адорно, лингвистическая философия). От этого различие их позиций становится более значительным.

ным правилу имманентной критики, он ограничивается выявлением внутренних противоречий у самих авторов, что для него не составляет особого труда. Он не замечает, что его замечания в некоторой степени утрачивают силу, если вспомнить, что они уже были сделаны, и именно ортодоксальными гегельянцами, например Эриком Вейлем, и как раз во имя разума, определяемого ненасильственным диалогом. Ересиархов от гегельянства уже несколько раз *одергивали* мэтры. И тем не менее они продемонстрировали упрямство, которое можно счесть дьявольским, но лучше попытаться его понять.

Здесь нельзя обойти вопрос о том, что можно называть французским кризисом Просвещения. Хабермас совершенно прав, утверждая, что идеи упомянутых выше французов имеют немецкое прошлое. Но здесь происходит странная инверсия. Хабермас имеет право и обязан сожалеть об отсутствии прочной традиции критического мышления у немецких интеллектуалов (лучше было бы сказать — у преподавателей). Таким образом, он может упрекнуть своих соотечественников в том, что они не предоставили серьезных шансов *Aufklärung*, быстро исчерпали проект современности. Но этот упрек в тех же терминах нельзя отнести к французам. Если Франции чего-то и не хватало, то уж никак не левой ангажированности литераторов и преподавателей и не комитетов антифашистской бдительности.

Говоря в самых общих выражениях, во Франции мы не рассуждаем в перспективе, открытой современным *проектом*. Мы рассуждаем, определяя собственное положение в соответствии с современным *произведением*. Мы рассуждаем после Революции, наследие которой прочно объединяет нас, пока мы не предадимся разногласиям[73]. Итак, это означает только одно: мы *рассуждаем после провала попытки (французской) Революции освободить человечество*. Заносчивость написанного мною в предыдущей фразе вполне достаточна для указания на то, что мы занимаемся здесь не историческими фактами, а скорее тем, что может быть воспринято как политическая легенда или французская гражданская религия. Каким образом коллективная система представлений, используемая французами, чтобы идентифицировать себя в качестве *французских граждан*, может приспособиться к разрыву между революционными обещаниями и последующим опытом? Этот разрыв уже ощутим для современников, и наиболее трезвые из них успели извлечь из него социологический урок: социальность невозможно произвести путем манипуляций политикой. Этот разрыв

---

[73] Я хочу сказать, что те из нас, французов, кто не признавал бы за Революцией хоть какую-то долю участия в том, что в наших собственных глазах делает нас французами, были бы либо чересчур эксцентричны, либо слишком недальновидны для того, чтобы участвовать в дискуссии о французском общественном мнении.

не переставал увеличиваться вплоть до первого мирового конфликта. Двойной провал, двойное разочарование. В XIX веке сначала появляются различные формы национализма, затем, на рубеже веков, — богатые возможности для развития *популистской демагогии*. Все это было не возвратом, не скатыванием к старому порядку человечества, но «болезнью демократии»[74].

В чем же состоит специфически французский кризис Просвещения? Восклицая «Да здравствует Нация!» в Вальми, французы и не подозревали, что открывали эпоху национальных войн. Для французской мысли принцип *национальностей* является прежде всего левой идеей, идеалом освобождения, который сделает все народы равными. Когда Наполеон Ш развязывает войну с Австрией в целях поддержания единства Италии, парижане удивляют всех своим выражением энтузиазма; как рассказывает об этом либерал Эмиль Оливье, бывший в ту пору в оппозиции:

> «(...) В народных кварталах энтузиазм стал неистовым; на площади Бастилии, яростно размахивая шляпами, с криками «Да здравствует Император, да здравствует Италия, да здравствует армия!» толпа устремилась к карете [Императора в походном снаряжении]. Удивление охватило как друзей, так и врагов. То было еще одно проявление страстного стремления французской демократии к освобождению народов. Даже тот, кто с декабря холодно относился к императору из-за государственного переворота, восславлял Императора войны. Народ Парижа не испытывал наших угрызений совести и не подражал нашей сдержанности: он выражал горячую поддержку, он пошел за своим Императором, а не за своими депутатами, хотя те были назначены для того, чтобы составить оппозицию»[75].

Национальное освобождение народов в этом случае принадлежит прогрессивному движению к братству, включающему уничтожение социального неравенства, очищение трудом и т.д. По мере того как мы продвигаемся вперед в истории века, национальная идея мигрирует с левого фланга на правый. В эпоху генерала Буланже интеллектуал, противостоящий шовинизму и не покоряющийся национальной «истерии» народа, должен верить в будущее международного социализма либо привыкать мыслить вне настоящего консенсуса между народом и нотаблями, пребывая в одиночестве, подобном одиночеству Ницше после 1870 г.

---

[74] Мы воспользовались здесь выражением Луи Дюмона из его кн. «Homo hierarchicus» (P.: Gallimard, 1966. P. 29). Он комментирует этот момент, утверждая, что рефлексия о современной демократии «со всей очевидностью должна была бы рассматривать *совокупность* всемирной истории современной демократии, включая, с одной стороны, войны, а с другой — Вторую империю, Третий рейх или сталинский режим» (P. 30, n. 5).

[75] Цит. по: Plumyène J. Les nations romantiques. P.: Fayard, 1979. P. 240.

Причиной войны 1914–1918 гг. в глазах общественного мнения стало столкновение национализмов. *Меньшинство*, поставившее на интернационализм трудящихся масс и их организаций, горько ошиблось. Однако благодаря поражению Российской империи и сепаратному миру французские идеологические установки удалось спасти. Отныне суть конфликта совершенно прояснилась: победа должна быть одержана демократическими государствами над империями. Принцип национальностей снова мог быть в чести. Никто не должен был сомневаться, что потерпевшие поражение в войне империи осуждены именно историей. Само собой разумеется, что новая карта Европы, с которой был стерт анахроничный, дорогой сердцу Мюзиля монстр «Какании», была более современной, а значит и более жизнеспособной, чем старая.

Болезнь же демократической идеи, носящая имя «Мировая война», неотделима от другого злоключения Просвещения — от феномена формирования масс и его политической эксплуатации ленинской и фашистской техникой политической организации[76].

Человеческим идеалом либеральной мысли можно было бы считать распространение на все аспекты жизни социальной структуры, называемой *церковным* идеалом в смысле первых христианских общин. Этой структуре свойственно сведение к нулевому уровню всех отношений институционального типа. Не существует более ни господина, ни его слуги, ни мужчины, ни женщины, ни родственника, ни чужака. Все человеческие отношения являются, если можно так сказать, *запанибратскими*, как если бы то были отношения между *братьями* (или между *товарищами*). Нечто в этом роде предвосхитила эгалитарная секта, ведущая свое происхождение от трансцендентальной религии или от милленаризма (я имею здесь в виду «ячейки» или «активные меньшинства» в революционном движении). Под прикрытием уничтожения институциональных различий в этих сектах некоторое время может царить человеческая сплоченность, благодатная свобода чисто личных отношений. Институты больше не устанавливают, кто кому мог бы противостоять. Ничто не способно нарушить чистую человечность отношений между личностями. Подобный гуманистический идеал вбирает в себя индивидуалистическую утопию: можно представить себе группу людей, образуемую на основе чисто этических отношений («этическое» означает здесь регулируемое личным сознанием каждого, а не порядком, установленным извне).

И вот, сформированный на основе этих либеральных взглядов разум в разгар современной эпохи повергается в глубокое волнение, на-

[76] Сегодня слово «социализм» часто не означает ничего, кроме этой манипуляции толпой при помощи аппарата массовой партии.

блюдая за феноменом образования *толпы*. Мы говорим сегодня о массах, но, как известно, *Massenpsychologie* является наследницей «психологии толпы», разработанной Густавом Ле Боном, опиравшимся на рассказы о поведении парижской толпы во время Революции[77]. Люди, объединенные в толпу, меняются «психологически»: будучи поодиночке весьма уравновешенными, в толпе они становятся легковерными, легко возбудимыми, раздражительными. «Эмоции» перестают контролироваться «разумом». Они должны получить разрядку тут же, немедленно, т.е. «примитивным» образом или «по-детски» — в криках, жестикуляции, в «магических» жестоких действиях против символов или козлов отпущения. *Критический разум* оказывается под угрозой: толпа верит самым невероятным новостям, мгновенно изменяет точку зрения, позволяет увлечь себя лозунгами вместо того, чтобы присоединиться к наиболее сильному аргументу.

Вместе с народными массами и их всегда угрожающим неистовством, их сумятицей на сцену выходит и персонаж демагога. Из толпы выделяется *вожак, лидер, фюрер*. Законные власти утратили всякое доверие. Авторитетным людям не удается более быть услышанными. Традиционные руководители лишены уважения. Всякий порядок, таким образом, оказывается нарушенным, и вдруг из общей сумятицы возникает сильный человек, слово которого диктует распоряжение, указывает на виновных, отдает приказ о мобилизации всех сил.

Для объяснения подобного чуда мыслители поставили перед естественными науками вопрос о возможных моделях воздействия на расстоянии или мгновенного распространения выступлений. Были предприняты попытки понять формирование толпы при помощи разных моделей: *эпидемического заражения*, полей *энергии* (толпа электризована, магнетизирована, гальванизирована), коллективного *гипноза* (или внушения), *мимикрии у животных* (стадное поведение в табуне). Но для либеральной мысли проблема состоит не столько в объяснении феномена с помощью какого-либо механизма, сколько в понимании его обычной возможности в рамках философской схемы истории либерализма. Как можно понять, что в разгар современной эпохи индивиды, доселе автономные личности, каждая из которых считала себя ответственной за самое себя, вдруг спонтанно отказываются от автономии и возвращаются к «первобытному» состоянию человечества? Как индивид может устать быть автономным индивидом? Тот факт,

[77] Библиография по этому предмету — от Густава Ле Бона («Психология толпы», 1895) до Элиаса Канетти («Масса и власть», 1960), проходя через Жоржа Сореля («Суд над Сократом», 1889) и Фрейда («Психология толпы и анализ Я», 1921),— огромна. Мне представляется полезным привести целостный взгляд, содержащийся в работе Фридриха Йонаса (см.: Jonas F. Geschichte der Soziologie, Hamburg, Rowolt. T. III, 1969. P. 7–29).

что он соглашается на это, ставит под сомнение всю линию эволюции, идущую от «закрытых» обществ к «открытым». «Первобытное» общество закрыто, и его закрытость запрещает индивидам судить о самих себе, выделяться, обособляться. «Цивилизованное» общество открыто: оно осуждает стадное поведение и оправдывает независимые характеры. Поэтому либеральная теория истории охотно допускает, что социологи могут многое сказать о первобытных племенах, а также о сложных традиционных обществах (подобных Индии, Китаю или Японии). Они еще могут проанализировать европейский феодальный строй. Но социология утрачивает свою значимость, как только мы выходим за пределы архаичной Греции, чтобы рассмотреть Грецию классическую: ведь мы перешли от *мифа к логосу*! С большим основанием понятия, подобные «коллективному сознанию» или «противоположности светского и мирского», не могли бы быть применены к современным западным народам.

В отношении интересующего нас здесь момента — узости концепции человеческой жизни в почти что официальной философии III Республики — важно отметить, что для устранения затруднений, испытываемых либеральной философией истории, компромисса было бы недостаточно. Бесполезно говорить о регрессе, о возврате к изначальным процессам в психике, о возрождении первобытных черт человечества. Для либерального мыслителя исчезновение социальных дисциплин в эпоху современности *должно было бы быть* освобождением индивида. И наоборот, образование толпы *должно было бы быть* возвратом к племенной стадии в развитии человечества. Однако же это совсем не то, что произошло на самом деле. Разложение социального порядка не привело к появлению суверенного индивида. Оно вызвало глубокое волнение, на которое социальное тело ответило жесткой защитной реакцией. Что же касается установления нового тоталитарного порядка, то он в противоположность всем ожиданиям критического рационализма вовсе не означает возвращение к организации *холистского* типа: он представляет собой образование чего-то ультрасовременного, а именно производство коллективной идентичности вкупе с ее представлениями, подобными представлениям о «классовой борьбе» или «расовой борьбе», отрицающими эту идентичность[78].

Я вновь настаиваю на этой мысли: в данном случае моим предметом не является непосредственно история XX века, войны, тоталитарные режимы, мировые последствия европейского конфликта. Мой предмет — не совокупность событий, образующих текущее положение, мой предмет — это ответ философов на текущее положение. По-

[78] См. анализ «тоталитарной болезни» Л. Дюмона в его кн.: Очерки об индивидуализме/ Пер. с фр. — Дубна: Феникс, 1998.

этому моя цель одновременно ограничена и точна. Это даже не моральное смятение французского общества до и после последней войны, свидетельств о котором предостаточно. Историк обязательно даст сложное объяснение ослаблению Франции, поскольку он должен будет упомянуть о понесенных потерях в ходе первой войны, о демографическом кризисе, о глупости руководства, политических разногласиях и т.д. Но это моральное смятение дублировалось смятением *интеллектуальным*, отчетливо проявившимся в то время, и с тех пор окончательно так и не было преодоленным. И вот этот-то момент и представляет собой как раз предмет для рефлексии философа, подходящего к делу именно как философ.

Осмысление события чаще всего *означает определение моральной идентичности* того, что только что произошло, *в терминах гражданской религии*, я имею в виду — в терминах, обращенных ко всем и подготавливающих сообщество к решениям, которых требует данное событие. Только событие, не требующее никакого личного или коллективного решения, может довольствоваться психической идентичностью, описанием, данным в нейтральных терминах. Но если группа, к которой мы относимся, должна как-то реагировать, то недавнее или грядущее изменение в состоянии вещей должно быть объявлено ей на языке, ясно устанавливающем ответственность и заслуги, задачи и права: происходящее означает угрозу или помощь, победу или поражение, преступление или возмездие. Утопия философов-рационалистов состоит в том, что, по их мнению, в индивидуальном разуме каждого существует универсальная лексика, одинаковая для всех мыслящих существ, которая и должна использоваться при подготовке просвещенного решения. Именно этой лексикой будет пользоваться общественное мнение, свободно формирующееся в процессе коммуникации личностей. В таких условиях философ должен эксплицировать лексику человеческого разума и следить за правильностью ее использования в дискуссиях.

Но это все чистый философизм. От философа можно ожидать только того, что он не ограничится ролью простого стража системы, «рациональность» и внутреннюю слитность которой всегда можно восхвалять. Если понадобится, он должен также быть чувствительным к иррациональным сторонам системы: критическая роль истинных философов, следовательно, состоит в подчеркивании порожденных наивным использованием действующей лексики неразрешимых парадоксов путем изобретения их решения. Иначе говоря, наиболее серьезные концептуальные ревизии обязательно носят локальный и мотивированный характер.

В 1938 г. собственно философская проблема встает перед любым, кто соглашается всерьез подойти к следующему факту: демократиче-

ские режимы в тот период казались неспособными полностью мобилизовать энергию граждан на защиту всего святого, что те имели. Зато открыто тиранические режимы преуспели в этой области как нельзя лучше: они приступили к испытанию силы, приближение которой ощущал каждый, кто находился в более благоприятных условиях материальной и моральной подготовки. Я не рассматриваю здесь обоснованность этого диагноза, при желании его можно будет исправить благодаря тому, что станет ясным лишь впоследствии. Например, все во Франции, казалось бы, преувеличивали возможности итальянского фашистского режима, и никто не сумел предугадать, какую роль доведется сыграть Соединенным Штатам. Здесь меня занимает единственно философская проблема, проблема, которую неизбежно следовало поднять, если допустить, что диагноз 1938 г. был по меньшей мере отчасти правильным, что он верно отражал соответствующее положение во Франции и в Германии. В остальном же, с точки зрения философа, на размышления наводит то, что диагноз этот *может* быть точным, что его нельзя *заранее* исключить как абсурдный, что представленная таким образом ужасающая ситуация не является логически *немыслимой*. Ведь если диагноз, о котором идет речь, не виновен в противоречиях посылок, то встает следующая проблема: как можно объяснить, что народ (то, что мы называем благородным именем «*народ*») при открыто тираническом режиме кажется воодушевленным бесчеловечными идеалами, тогда как другой народ при демократическом режиме выглядит деморализованным? Эта проблема — философская, так как для того, чтобы суметь отметить простую возможность данного факта, нужно осуществить частичную, но радикальную ревизию концептуальной схемы, организующей коллективистское видение вещей. Стоял ли за Гитлером немецкий народ? Вопрос факта, вопрос политического и исторического суждения. Возможно ли всего лишь допустить, что тиран обладает популярностью, что его народ идет за ним, а не против него? Не является ли подобная ситуация, невозможная с точки зрения нашей гражданской ортодоксии, действительно реальной возможностью мира, в котором мы живем? Вопрос концептуальный, вопрос философский. (Нужно ли добавлять, что всякий историк ставит перед собой одновременно и вопросы, относящиеся к фактам, и вопросы концептуальные?)

Состояние сегодняшнего мира в значительной степени иное, чем в 1938 г. Для того, чтобы уловить смысл предвоенного периода, читатель зрелого возраста должен дополнить семейные воспоминания, уходящие своими корнями в детство, мемуарами и историческими трудами. Однако факты отсутствия фашистских режимов и увлечения пролетарскими партиями не решают всего. Интеллектуальное смятение во Франции не завершилось по окончании войны. Я полагаю, оно

продолжало определять *тон* и *настроение* теоретических споров между интеллектуалами. На самом деле, как кажется, интеллектуальные ревизии, необходимость которых давала о себе знать в 1938 г., стали бесконечно разнообразными прежде всего в связи с войной и ее потребностями и, кроме того, в связи с потребностями восстановительного периода, который, как это прекрасно ощущалось всеми, завершился лишь с решением колониальной проблемы при V Республике. Дискуссии 1938 г. не были — да, быть может, и не могли быть — возобновлены вплоть до 1945 г. Неожиданный исход войны надолго заморозил не только европейскую карту, но и политическое суждение. В идеологическом плане во Франции ничего не было определено, поскольку налицо имелись одновременно поражение Германии *и* холодная война. Таким образом, ни одна из двух моральных идентичностей, которая могла скрывать в себе события 1939–1945 гг., не имела возможности открыто торжествовать. Была ли война последним столкновением лагеря фашистского и лагеря антифашистского? В таком случае либеральные демократии в идеологическом плане оказывались на втором плане, поскольку должны были бы считаться менее *передовыми*, нежели демократии социалистические: те играли роль «прогрессивных республиканцев» в общем списке «союза левых». Или война была столкновением лагеря демократического и лагеря тоталитарного? В этом случае великий конфликт не вылился бы в войну, и мир бы пребывал в неустойчивом состоянии.

Как правило, первоначально именно первая версия принималась французскими интеллектуалами. В послевоенный период марксизм пользовался удивительным интеллектуальным авторитетом, потому что он, вне всякого сомнения, позволял с наименьшими издержками подлатать республиканскую легенду о Революции. Войны тогда объяснялись существованием империализма, фашизм — экономическим кризисом и циничностью крупного капитала, антисемитизм — иррационалистическими взглядами, без которых не могла обойтись буржуазия, чья историческая миссия была подорвана.

Должны были наступить 80-е годы, чтобы вторая версия одержала окончательную победу. Антитеза демократии и тоталитаризма сегодня принимается большинством людей, тогда как какие-то двадцать лет назад она отбрасывалась как американское изобретение. И точно так же лозунг «*Власть трудящимся*!» отныне заменен лозунгом «*прав человека*».

Думаю, не составит особого труда найти сценарий, аналогичный тому, что я здесь набросал, сценарий, который бы стал канвой для недавних эпизодов интеллектуальных дискуссий среди французов. Все происходит так, как будто французскому предвоенному сознанию нанесена травма и нужно разыграть все версии сцены, пока не будет

найдено приемлемой развязки. В частности, мне кажутся маловразумительными попытки найти ключ к нигилистическому повороту в развитии французской философии после Сартра в политическом настоящем этой философии[79]. Молодежный бунт 1968 г. не объясняет и не объясняется ни структурализмом, ни постструктурализмом. Такие авторы, как Альтюссер, Фуко, Деррида (не говоря уже о Лакане, к которому в этом контексте часто подходят как к философу *honoris causa*), совершенно не были подготовлены к предчувствию идей Мая: в еще меньшей степени для них стоял вопрос о принятии этих идей. На мой взгляд, объяснения поочередно всего разочарованного, циничного, пресыщенно-равнодушного или *преступного*, что было свойственно авторам этой «генерации» (употребляя данное слово в неотчетливом смысле интеллектуального поколения, образованного как таковое скорее публикой, нежели определенным возрастом или периодом публикаций), следует искать не столько в десятилетии голлизма или в подъеме гуманитарных наук, сколько в воспитывающем опыте детства или юности. Быстрая смена режимов, каждый из которых требовал подчинения своим законам, но не брал на себя ответственность за беззаконие, не благоприятствовала восприятию понятия *консенсуса*. Моральный порядок, на который ссылался режим Виши, ничего не значит для желания встать по ту сторону добра и зла. Опыт черного рынка, анонимного разоблачения, случаев чистки не может не пробудить интерес к «микрофизике власти».

Сегодня невозможно бесстрастно читать «Бюллетень» Французского философского общества, печатающий отчет о заседании в субботу 17 июня 1939 г. (40-е Г., № 2). Пришедшие послушать доклад Раймона Арона «Государства демократические и государства тоталитарные» еще не знают, что деятельность их общества будет прекращена вплоть до 1945 г. Текст доклада Арона, впрочем, следует искать в томе 1946 г. На последней странице обложки номеров «Бюллетеня» за 1938 г. можно прочитать объявления о публикациях издательства Арман Колен. Так, на обложке первого номера за 1938 г. читаем следующее: *Выходят из печати*: Альбер Риво, профессор Сорбонны и Школы политических наук. «Подъем Германии: 1918–1938».

В представляющем эту книгу тексте, в частности, говорится:

> «Если и существует какая-либо актуальная работа, то это, безусловно, работа Альбера Риво. (...) Под воздействием импульса, заданного национальным социализмом, Третий рейх превратился в огромную армию, пытающуюся жить исключительно за счет ресурсов своей территории. Гитлеру удалось подчинить фанатически настроенные массы диктатуре наиболее

[79] Именно этим путем идут Люк Ферри и Ален Рено в своей кн.: «La pensée 68», P.: Gallimard, 1985.

способных технократов. Это удивительный союз демагогии и техники: система способна к длительному существованию. Но она не совместима с существованием других наций. Поэтому они должны защищать себя одновременно посредством и внутренней реформы, обеспечивающей каждой из них единство и силу, и точных экономических и военных соглашений в виду угрозы конфликта (...)».

На обложке единственного «Бюллетеня» за 1939 г., печатавшего изложение докладов Жана Кавайеса и Альбера Лотмана о «математическом мышлении», мы узнаем, что книга Риво выдержала уже четыре издания и получила различные премии. Даже на страницах строгого органа Французского философского общества можно было услышать отзвук внешних событий, ощутить растущую тревогу в ритме переизданий книги; приведенная выше короткая аннотация на эту книгу ясно показывает, что является неприемлемым в сложившейся ситуации. Обычный читатель «Бюллетеня» будет возмущен, узнав, что гитлеровский проект не встречает никакого значительного внутреннего сопротивления, что вся страна мобилизована, функционирует по образцу армии. Попутно заметим, насколько фраза из аннотации, говорящая об «удивительном союзе демагогии и техники», более верна, чем известное высказывание Хайдеггера о нацизме как соединении планетарной техники и современного человека. Насколько Хайдеггер готов много говорить о метафизике техники и ее парменидовских предпосылках, настолько же он остается молчаливым в отношении таких сюжетов, как *демагогия* и *диктатура*. Хайдеггеровское понятие *мобилизации*, остающееся еще очень абстрактным, смутно способствует пониманию концентрации энергии для работ в планетарном масштабе: оно утратило всякое военное или гражданское звучание. И факт упоминания современного человека в единственном числе не упрощает анализа отношений, устанавливающихся между людьми — во множественном числе.

В своей лекции Арон старался развязать концептуальный узел, парализовавший французское понимание тоталитарных режимов. По обыкновению он заранее предоставил текст, содержавший восемь утверждений, которые ему предстояло развить. Из всех пунктов его аргументации наиболее трудными для понимания были, быть может, пятый и седьмой:

«5) *Тоталитарные режимы являются подлинно революционными, тогда как демократии по сути своей консервативны.* (...)

7) *Политический и исторический оптимизм XIX века умер во всех странах.* Сегодня и речи не может быть о спасении буржуазных, гуманитарных или пацифистских иллюзий. Чрезмерности иррационализма не препятствуют — совсем напротив — усилиям, необходимым для того, чтобы усомниться в прогрессизме, абстрактном морализме или в идеях 1789 г. Демократический консерватизм, как и рационализм, способны спасти себя лишь через самообновление».

Можно было бы сказать, что оба тезиса показывают, где располагаются *болевые точки*[80] прогрессистского сознания. Первая локализирована в зоне, таящей в себе восторженное отношение к Революции. Вторая болевая точка может быть найдена в той области, где во имя «идей 1789 г.» произносятся совершенно абстрактные моральные суждения.

Утверждая, что революция не всегда является освобождающей, что демократические институты заслуживают быть сохраненными, Арон выполнял свою роль философа. Он показывал, каким образом то, что наше общее *сознание* выдает нам за неразрешимое, не обязательно неразрешимо в *понятии*. Тем самым он затронул первую болевую точку, ведь понятие революции для тех французов, кто не получал образование в клерикальном гетто, подразумевает все достойное уважения, гордости, универсальную миссию, возложенную на нашу страну. Арон не только просит своих слушателей принять на уровне факта, что революции могут потерпеть провал, привести к неудаче и т.д. Он указывает им на необходимость концептуальной ревизии, без которой определенные исторические факты всегда будут считаться случайными или исключительными. Так, французы хорошо усвоили из исторической литературы, что Империя следует за Республикой. Однако же феномену сильной власти, порожденной социальными неурядицами, не придавалось большого значения. Роль, отведенная социологии революции республиканской легендой, широко распространенной среди преподавателей философии в период III Республики, является тупиковой[81]. Как видим, проблема лексики — можно ли квалифицировать нацистский режим как «революционный»? — не сводится к простой словесной перепалке. На самом деле речь идет о моральной идентичности событий. Если революция изначально определяется как деяние по освобождению, то логически мы обязаны усматривать освобождение там, где вынуждены признавать наличие революции, а именно в режиме Сталина. Иными словами, нужно полагать, что режим лишь переживает период террора, что все еще наладится. И наоборот, логически следует отказываться видеть революцию там, где нет ничего, что могло бы рассматриваться как освобождение. Но если нацистский режим не является революционным, должен существовать

---

[80] Я говорю о «болевых точках» по аналогии с «точкой ужаса» или «точкой смеха», которые, по Франсуа Рустану, несет в себе всякое чтение, доведенное до своих пределов (см.: Roustand F. De la lecture // MNL, 1986, vol. 101, № 4. P. 806).

[81] Так звучал заголовок книги Жюля Моннеро — «Социология революции» (см.: Monnerot J. Sociologie de la révolution. P.: Fayard, 1969). Можно делать оговорки в отношении содержания этой работы (ее чрезмерной опоры на Парето-Бернхэма, дабы «вызвать раздражение левых») и одновременно признавать интеллектуальную законность проекта образования социологии революций.

конфликт между лидерами и массами, который бы не преминул принять форму народного сопротивления.

Вторая болевая точка дает о себе знать тогда, когда нужно заглянуть по ту сторону границ. В дискуссии, последовавшей за докладом Арона, его упрекали в недооценке значения антифашистского движения. Те, кто, не щадя своих сил, принимал участие в этом движении, считали, что препятствуют подъему фашизма там, где должны были это делать. Уже здесь ответ Арона звучит так же, как и в его «Воспоминаниях»:

> «Я уже писал об этом: я не верил в опасность фашизма во Франции, потому что здесь тщетно искали демагогию, разрозненные массы, страсть к завоеваниям — короче, ни одной из составляющих фашистского кризиса не было. Антифашисты преследовали неуловимого врага и не могли договориться о главном — о методе, который нужно применить против настоящего врага, против Гитлера»[82].

Прогрессистское сознание тщетно старается установить различие между *гражданской* оппозицией пленительным древностям французских крайне правых и *военной* оппозицией амбициям канцлера Гитлера. Оно с трудом допускает, что внешняя политика не позволяет подходить к себе с теми же мерками, что и к политике внутренней. Однако же это не требует ничего иного, как согласиться видеть за собственными пределами другие страны, другие народы, для которых Франция совершенно не обязательно является воплощением человечества. На самом деле прогрессистское сознание предпочитает видеть в войнах только планетарное расширение гражданской войны, в которой, впрочем, друг другу противостоят не две борющиеся группировки, но партия антинациональная и партия, представляющая совпадение частного (отечество) и всеобщего (человеческое).

Весьма характерным в этом отношении является частое обращение к легендарному сценарию дела Дрейфуса для понимания всех конфликтов. Эммануэль Левинас приводит слова Леона Брюнсвика, произнесенные в 1932 г., как раз в период очередного ухудшения европейской ситуации: «Людям моего поколения были известны две победы: дело Дрейфуса и 1918 г.» И Брюнсвик добавляет: «И вот уже две выигранные битвы близки к тому, чтобы оказаться проигранными»[83]. Но дело Дрейфуса служит как раз примером ситуации, в которой требуемое решение обладает потрясающей ясностью именно потому, что в ходе него никто не сомневался в необходимости подчинить политическое суждение суждению моральному. Дело Дрейфуса, эта парадиг-

---

[82] Aron R. Op. cit. P. 109.

[83] Цит. по: Blanchot M. Les intellectuelles en question // Le Débat, № 29, 1984. P. 18.

ма всех дел, служащих французским интеллектуалам моделью для решений, которые следует принимать в отношении текущего положения, обладает вместе с тем чертами исключительной драматичности в том, что касается отсутствия всякого политического основания, *пригодного* для принятия решения за или против пересмотра процесса. Совсем другая сторона проблемы, что Дело имеет и иные аспекты, и политические последствия. Последовательного дрейфусара не волнует, что у дела есть также и политическая сторона, что некоторые дрейфусары выступают не столько за Дрейфуса, сколько против противоположной стороны. Он знает или может вообразить, что вокруг этой ситуации делаются политические карьеры, прорисовываются правительственные комбинации. Все существующее не принимается в расчет, поскольку возможно и должно изолировать принцип. Но крупные кризисы совести предвоенных лет — вступление немецких войск в долину Рейна, война в Испании, Мюнхенские соглашения и т.д. — в достаточной степени продемонстрировали границы того, что Арон в своем докладе для Философского общества называл «абстрактным морализмом или идеями 1789 г.». В таких случаях *принципов* недостаточно, чтобы склонить нас к Добру, ведь для каждого принципа существует другой принцип или иное употребление того же самого принципа. Невозможно не обращать внимания на собственно политические вопросы, которые встают только перед теми, кто признает групповую принадлежность: с кем мы объединяемся, против кого, с какими реальными целями, с какими возможными или вероятными последствиями для нашего сообщества? Конечно же, политическое решение не могло бы быть принято где-то, кроме этого мира, оно не может быть провозглашено против всех сторон — против власти и против оппозиции, против всех партий и против государства, против всего, что существует, и ради ценностей.

Среди признаков сохранения важности проблем 1938 г. в послевоенный период и вплоть до наших дней можно назвать возрастающий интерес к пытавшимся поставить эти проблемы небольшим интеллектуальным сообществам предвоенных лет, в частности к удивительному объединению Социологического коллежа.

Многие из мотивов, заимствованные у смешанно-гегельянской ветви коллежа, в 60-е годы сделались модными благодаря литераторам, принадлежавшим к конформистскому авангарду. На такие темы, как *праздник* или *беспорядки* в Париже (или в Серизи-ля-Салль), были созданы вариации, доходящие от виртуозного до смешного. Если нарушающие порядок подвиги двадцатилетней давности сегодня кажутся и многократно повторенными и зряшными, то это, несомненно, потому, что к социологическим темам вновь обратились, лишь когда они оказались полностью очищенными от того социологического со-

держания, которое попытались в них вложить Батай, Кайуа или Лейрис. И действительно, в этот период нужно было постараться обойти *шикарную модную идею* — довлеющий марксизм, приправленный маоизмом. И, однако же, как сказал позднее Кайуа в ответ на вопрос «Что же вы собирались найти в области социологии?»,

> «Признаюсь, то была смутно антимарксистская затея. Однако хочу уточнить, что этот антимарксизм совершенно не подразумевал — и даже наоборот — правой политической ангажированности. Он означал только вот что: мы не занимались систематическим сведением истории к экономическому детерминизму, т.е. к борьбе за жизнь и к сугубо утилитарным мотивациям»[84].

Неоспоримая заслуга главы, посвященной Хабермасом Жоржу Батайю, состоит в концентрировании всего обсуждения вокруг проблемы немарксистского объяснения современной политики. Он детально разбирает юношеские очерки Батайя о фашизме и о понятии затрат. Речь идет именно о том, чтобы выяснить, могут ли нас удовлетворить нынешние теории, созданные на основе постулата об *экономической* умопостигаемости политики. И следует ли пытаться осмыслить революции и национал-социалистическую систему при помощи таких понятий, как экономический интерес, борьба за контроль над аппаратами власти, социальные классы? Если ответ положительный, то это означает стремление понимать человеческие институты как средства, при необходимости «объективированные» и «овеществленные» или «фетишизированные», созданные индивидами для удовлетворения своих влечений. Таков антропологический тезис либерального мышления и марксизма. Ему противостоит социологический тезис, сформулированный в русле идей Французской школы и Дюркгейма и состоящий в том, что исходить следует из единства *глобального общества*, единства, данного до всех возможных разделений на различные институты или антагонистические классы. Из хабермасовского изложения взглядов Батайя следует, что последнего упрекают не только в иррационализме (за его ницшеанское увлечение), но и в социологизме (за его дюркгеймовские постулаты).

Хабермас не так уж и не прав, когда заключает, что на основе рискованных материалов и понятий Батая не может быть создана никакая удобоваримая теория. Проблема состоит в том, чтобы выяснить, откуда проистекает непоследовательность. Хабермас с интересом замечает, что Батай в своих ранних текстах использует кое-что из марксистского концептуального аппарата. Ему нравится сопоставлять многие выводы молодого Батая с идеями Лукача и Адорно. Если бы Батай смог раз-

---

[84] Caillois R. Cahiers pour un temps. P., éd. Pandora - Centre Georges Pompidou, 1981. P. 19–20.

вить что-то вроде веберовского варианта марксизма, он бы внес достойный вклад в философское рассуждение о современности[85].

Но с большим основанием можно сформулировать и обратную гипотезу. Возможно, Батай не способен преодолеть теоретических предрассудков либерализма и марксизма из-за своего чрезмерного уважения к рациональной философии, как она была определена Кожевым и его коллегой по журналу «Критик» Эриком Вейлем. Гегельянство, заново сформулированное двумя этими авторами, в тот период считалось наиболее богатой, наиболее разумной, наиболее передовой версией философского рационализма. Отсюда и искушение постулировать *реальность*, не находящую своего места в системе разума, как *невозможную*. Как только Батай изъясняется в гегелевских понятиях, он оказывается не прав, и он это знает. Он обречен «ничего» не говорить, а это «мистическая» позиция. Он должен признать, что принимает «преступный» интерес за образы зла: жертвы, разрушительное мотовство, состояния слияния и недискурсивной коммуникации, рыдания, безумный смех, поэтический экстаз. Это заметно в его письме Кожеву, написанном в 1937 г.: как ученик философов, он знает, что заблуждается; как человек, глухой к их урокам, он бессмысленно упорствует в своих заблуждениях.

Батай оставляет за Кожевым его тезис: «Я допускаю (в качестве правдоподобного предположения), что, начиная с настоящего момента, история закончилась (с близкой развязкой)». Заключение в скобки слова «развязка», кажется, означает, что Батай менее, чем Кожев, уверен в неизбежной победе коммунизма в его сталинской форме. Как бы то ни было, по Батаю, проблема неизлечимой человеческой тревоги остается поставленной — говоря гегелевским языком, проблема «негативности» человеческого бытия, «которое не является тем, что оно есть, и является тем, что оно не есть». Поскольку история почти закончилась, человека невозможно успокоить при помощи телеологии или милленаризма (на гегельяно-кожевском языке — при помощи «действия»). Невозможно более говорить, что человек еще не является тем, чем он должен быть, или что он слишком является тем, чем он не должен быть. После «конца истории» существует «неиспользованная негативность»: именно такова позиция третьей ветви гегельянства, констатирующей, что люди остаются неудовлетворенными, тогда как нет более никаких оснований для жалоб. Дискурс, выражающий требования коммуникации, лишен какого бы то ни было обоснованного или представимого основания.

Эрик Вейль, наверное, лучший представитель постисторического рационализма, основное положение которого можно было бы выразить следующим образом: «Существует один лишь разум, существует

---

[85] Habermas J. Der philosophische Diskurs. P. 262.

также *Иное разума*, следовательно, можно говорить, только выбирая разум». Данное утверждение соответствует и такому размышлению: конечно, реальное рационально, и рациональное реально; но, к несчастью, все это имеет место только для тех, кто соглашается видеть вещи таким вот образом (а именно — такими, какими они предстают для разума); является ли рациональным само желание видеть вещи под рациональным углом зрения? Можно ли объяснить обоснованное? Да, можно, но только для тех, кто хочет принять основания (условившись, что *наши* основания будут приемлемыми всеобщими основаниями). Этого невозможно объяснить тем, кто упорно не принимает наших оснований (и у кого нет лучших оснований, чтобы противопоставить их нашим). Подобное упорство есть *насилие*. Насилие существует. Оно не является простой видимостью, иррациональным поворотом к полной реализации рационального, как это имеет место в наивных или догматических версиях абсолютного идеализма. Так, гегельянство соглашается исправиться в том направлении, которое иногда называют «кантианским»: существует нечто вроде радикального зла.

Все происходит так, будто в этом гегельянстве постистории оптимизм поддерживался с точки зрения разума, но одновременно был погружен (или *aufgeboden*) в *логическое манихейство* смысла и бессмыслия. Дуализм разума и его Иного на самом деле должен считаться логическим, поскольку смысл здесь определяется слитностью и непротиворечивостью. Философ, желающий быть разумным человеком, соглашается на признание «конечности» или невозможности радикального основания разума в нем самом. Нет последнего основания, позволяющего выбрать разум, а не противоречие. Так, для тех, кто выбирает другой путь, для этих «романтиков», согласных быть «преступными» или «мистиками», оптимизму принадлежит последнее слово, но не более того. Последнее слово — это конец разумной истории, но не конец существования. Последнее слово производит впечатление только на тех, кто держится за возможность говорить (нужно добавить: говорить в форме «связного рассуждения»). По ту сторону разумного языка существует целый мир трагического, о котором, впрочем, нельзя сказать что-либо состоятельное. Иное разума, которое здесь обозначает нечто вроде злого божества, по-настоящему не имеет имени или не имеет имени, которое было бы подлинным. О нем можно говорить, только употребляя безличные выражения, поскольку язык принадлежит разуму и воле смысла. Этого не удалось бы сделать ни одному из понятий, которые мы пожелали бы использовать, чтобы «идентифицировать» Иное разума, ведь все понятия говорят что-то, только чтобы подчинить его телеологии разума и смысла.

С точки зрения логики это манихейство отличается необычным использованием понятия инакости. На это указывает само выражение «Иное разума»: если существует нечто, подобное разуму или смыслу, то должно существовать и что-то другое (одно или несколько), которое было бы неразумием и бессмыслием. Логическое манихейство не знает различия между иным в смысле *alterum*, т.е. иным одного из понятий пары, и иным в смысле *aliud*, т.е. нечто иным в неопределенном смысле. Оказалось, что во французском языке латинское различие стерлось, и слово *autre* (иное), произошедшее от *alterum*, стало употребляться и в смысле *aliud*. Но манихейство решило употреблять понятие *иного* так, будто оно должно постоянно вводить противоположный полюс, будто любому данному термину можно подобрать иной термин (*aliud*), который был бы его *Иным* (*alterum*). Это сразу же приводит к диалектике, поскольку Иное чего-либо будет одновременно и *отрицанием* данного термина, и его партнером в паре противоречия. Например, левая рука будет одновременно иной, чем рука правая (Иное правой руки), и некоей вещью, отвечающей неопределенному отношению не-ловкости («не быть правой рукой»).

Заметим, что видимость такой диалектики очень быстро рассеется, если вслед за некоторыми логиками[86] мы попросим философа использовать язык, не оставляющий такого количества недомолвок. Вы говорите — то же самое, иное. Но то же самое *чего*? Иное по отношению *к чему*? Понятия тождества и различия должны употребляться не абсолютно, но во взаимосвязи с понятием. Левая рука не сводится только к тому, чтобы быть вещью, чье бытие исчерпывается лишь одним фактом быть иным левой руки. Она — другая *рука*, другая рука того же самого *тела* и т.п. Или также для того, чтобы остаться в рамках трактата о душе, мы вправе спросить: о какой способности вы говорите, когда упоминаете Иное (иную способность духа, нежели способность) разума? Идет ли речь о воображении? Или о чувственности? Или о воле? Но для логического манихейства неприемлемо подобное многообразие. Манихейство предполагает, что все способности, не являющиеся разумом, обладают тем (негативным) свойством, что суть иные, нежели разум, вследствие их (негативно-детерминированного) свойства быть Иным разума. Значит, нужно найти их общую черту, единственное определение, изначальную сущность, благодаря чему все они не являются разумом. Свойство, объясняющее, почему все эти права принадлежат Иному разума, есть насилие. Таким образом, насилие можно обнаружить и в воображении, и в чувственности, и в воле, и в эмоциях, и, в конечном счете, как выражается Эрик Вейль, в любой

---

[86] См.: Geach P. Reference and Generality. Ithaca, Cornell U.P., 3-e ed., 1980, § 30. P. 63–64.

природе, — как в природе внешней по отношению к человеку, так и во внутренней природе индивида. В греческой мысли насилие означало принуждение, осуществляемое в отношении природы какой-либо вещи, ее спонтанных тенденций. Для Эрика Вейля насилие есть природа в двойном образе материального мира и «патологического» (в стоическом и кантовском смысле) элемента в человеке.

Наилучшей внутренней критикой логического манихейства (проявляющегося не у одного философа) является его сведение к абсурду, произведенное Жаком Деррида. Критика эта сегодня более известна под названием деконструкции, в особенности в среде литературных критиков, малопривычных к упражнениям в диалектике. В начале своего творческого пути Деррида говорил не столько о «деконструкции», сколько о «различании»[87]. Тем самым он открыто указывал, что своей целью полагал выявление «насилия», внутренне присущего операциям по идентификации «разума». Как в предыдущей, так и в последующих фразах слова разум и насилие следует заключить в кавычки, дабы напомнить, что философия употребляет их в особом смысле: «разум» есть Иное насилия, «насилие» есть Иное разума. Если же вы употребляете их в обычном смысле, без кавычек, то диалектика не имеет места.

Диалектика появляется в результате того, что одно и то же понятие («насилие») употребляется то как отрицание своего Иного (а именно «разума»), то как его определенное дополнение в паре понятий. Поэтому противоположность «разума» и «насилия» должна быть деконструирована при помощи следующего рассуждения: классический рационалист полагает, что может определить разум через самое себя (следовательно, не прибегая к помощи Иного); он будет говорить, например, о связности, о противоположности между утверждением и отрицанием; но «насилие», будучи Иным «разума», не может быть ему совершенно чуждым, так как этот «разум» соответствует устранению

---

[87] *Примечание о деконструкции.* У Хайдеггера понятие *Destruktion* (или *Abbau*) обозначает необходимый этап в *phenomenologische Konstruktion des Sens*: цель деконструкции метафизической концептуальности, унаследованной у традиции, состоит в обретении почвы изначального опыта (см.: Die Grundprobleme der Phänomenologie, Francfort: Klostermann, 1975. P. 29–32). Когда же это слово берется вне его философского контекста, как это имеет место в американской литературной критике, оно в итоге обозначает метод парадоксального прочтения всего, что может рассматриваться как «текст».

Впрочем, мы бы охотнее последовали за практиками литературной деконструкции во всех деталях их «прочтения», если бы они так часто не создавали впечатления введения манихейства в читаемый текст. Что же касается философов этой школы, то они, несомненно, были бы более убедительными, если бы различали «разум», о котором говорят некоторые философы-рационалисты (например, Эрик Вейль, но также и другие), и разум, в существовании которого эти философы, как и каждый из нас, убеждаются в самые обычные разумные моменты жизни.

«насилия», желанию не уступать «насилию»; весь смысл «разума» состоит в том, чтобы не быть «насилием», и именно поэтому разум укоренен в «насилии»; основание «разума» есть «насилие», поскольку «разум» составляет «насилие» по отношению к «насилию», делая (безосновательно) выбор в пользу того, чтобы быть «разумом».

Как видим, знаменитый «бинаризм», приписываемый структурному методу лингвистов и антропологов, следует искать скорее в логическом манихействе. Впрочем, именно Эрик Вейль писал: «Одним словом, смысл, всякий смысл происходит из того, что не есть смысл, что не имеет смысла, — и это его происхождение открывается лишь развитому смыслу, связному дискурсу»[88]. Мы видим, что эта фраза устанавливает определенную иерархию между двумя терминами (утверждая, что смысл производит именно смысл, лишь отрываясь от бессмыслия, которое теперь должно быть признано источником смысла, а значит, смыслом смысла).

Батай пользуется концептуальной парой, которую Дюркгейм выделил в качестве принципа анализа коллективных представлений: священное и мирское. Для социолога, конечно же, важен контраст между двумя этими терминами, а значит, и способность данного отношения порождать другие отношения (а, кроме того, еще и организовывать категории коллективной системы классификации). Священное и мирское образуют концептуальную пару. Существует возможность предаваться мирской деятельности в будни, потому что есть еще и отличные от них праздничные дни. И если не определены дни праздников, не отведены места для отправления культа, не установлены слова почтительности, равно как и роковые даты, нечистые зоны, великое святотатство, то неизвестно, что представляет собой обычное время, мирское пространство, слова повседневного общения.

Но Батай считает, что должен урегулировать свои отношения с философами. С этой целью он пытается уподобить мирскую сферу существования *миру разума*, а сферу священного — *миру насилия*[89]. В результате насилие, подобно священному, превращается в условие человеческой жизни. Философия, выбирающая разум против насилия, производит впечатление «платонической», «аскетичной», враждебной жизни.

В результате в руках Батая заимствованный из немецкого идеализма концептуальный аппарат служит переводу на язык феноменологии

---

[88] Weil E. Logique de la philosophie. P.: Vrin, 2-e éd., 1967. P. 61.

[89] На конференции, где как раз председательствовал Эрик Вейль, Батай указал, что именно у него он заимствовал термин «насилие» и выразил беспокойство в том ли смысле, что и автор, он использовал это понятие. В ответ Вейль подтвердил использование Батаем понятия насилия (см.: Bataille G. Œuvres complètes, P.: Gallimard. T. VII, 1976. P. 422).

(или психологии переживаемого, «внутреннего опыта») наиболее крупных социологических тем от Дюркгейма до Мосса. В концептуальном плане такое смешение могло быть только нестабильным. Философию Батая постигла судьба всякого романтизма. Впрочем, он не мог этого не заметить. В статье о поэзии Уильяма Блейка он объясняет, что поэзия не может быть направлена одновременно на «суверенность» (Батай использует этот термин для наименования того, что социолог называет индивидуализмом) и на «священное» или «миф». В данном случае Батай идет в том же направлении, что и социология романтизма:

> «Мифология Блейка в самом общем виде вводит проблему поэзии. Когда поэзия разъясняет мифы, предлагаемые ей традицией, она не является самостоятельной, она сама не обладает суверенностью. Она смиренно иллюстрирует легенду, форма и смысл которой существовали еще до нее. Если же поэзия представляет собой самостоятельное произведение мечтателя, то она определяет скрытые явления, не способные убеждать и имеющие подлинный смысл только для поэта. Таким образом, самостоятельная поэзия, даже если внешне она выглядит как мифотворческая, в конечном счете является лишь отсутствием мифа»[90].

Бодлер однажды определил литературный дендизм как «величие без убежденности». Именно с этой трудностью столкнулся Батай у современных поэтов и, прежде всего, у самого себя: возникает желание произнести могущественные слова мифа, но они вложены в уста индивида, перед ним встают его собственные образы, он декламирует свои стихи, и никакая группа не наделяет его такой властью, так что ему не удается даже самого себя убедить в своем видении. Батай обнаруживает здесь угрозу литературного дендизма.

Впрочем, нечто подобное можно найти и у молодого Кайуа. Его участие в создании манифеста Социологического коллежа свидетельствует о дендизме, на сей раз политическом, т.е. о поисках величия посредством действия политического типа в отсутствии коллективных убеждений. Поразительно, что в «Зимнем ветре» Кайуа говорит о «судьбе индивидуализма». Моральный и эстетический индивидуализм европейской цивилизации, объясняет он, к концу прошлого века достиг своей высшей точки. Кайуа признается, что, как и все, заворожен стоявшими особняком «великими индивидуалистами», отрицавшими лживые ценности группы. Он упоминает затем крупнейшие проблемы своего времени — крах экономического либерализма, опасности политической ситуации 1937 г., но также и следующий вызывающий беспокойство факт: опыт свободного и суверенного мышления до сих пор никогда еще не приводил к суверенному существованию и

---

[90] Bataille G. La littérature et le mal. P.: Gallimard, 1957. P. 91.

утверждению жизни. Одних он увлекал к мыслительному крушению, других — к утешению в несерьезных литературных играх. Кайуа затем набрасывает хартию союза великих индивидуалистов. Свободные умы должны прекратить в одиночку противостоять социальным ценностям. Им следует использовать эти ценности, чтобы спасти разум от бунта против самого себя. В будущем они создадут группу, способную мобилизовать общество.

> «При образовании группы преобладает желание бороться против общества как такового, столкнуться с ним как с более прочной и плотной структурой, пытающейся, подобно раковой опухоли, укрепиться в недрах структуры более лабильной и растянутой, хотя и несравненно более громоздкой. Речь идет о действии *сверхсоциализации*, и рассматриваемое сообщество как таковое естественным образом оказывается уже предназначенным для сакрализации, дабы как можно больше усилить специфичность своего бытия и значимость своего действия»[91].

Прекрасно видно, каким образом проект «сверхсоциализации» отчасти отвечает обстоятельствам обескураживающей констатации отсутствия всякой реакции, катастрофической французской нерешительности, хотя ужасное испытание сил уже дает о себе знать[92]. Но нужно заметить, каким образом в этот период проявляется противоречие в мысли Кайуа. В самом деле, в приведенном пассаже он пользуется выделяемым всеми социологами вслед за Теннисом различием между обществом (*Gesellschaft*) и сообществом (*Gemeinschaft*). Для либерального интеллектуала, наследника Просвещения, смысл истории состоит в том, что общество в итоге вытесняет сообщество. Человеческие существа должны быть объединены не своим происхождением («закрытое» общество), но фактом принадлежности на равных основаниях к роду человеческому и объединения в разумных целях («открытое» общество). Иначе говоря, все, что было просто *социальным* или традиционным, должно стать *политическим* и рациональным. Кайуа же довольствуется тем, что переворачивает этот порядок: он призывает эмансипированных интеллектуалов образовать *сообщество,* которое отдаст свою энергию *обществу*. Эта губительная инверсия социологических категорий, вероятно, имела бы тоталитарный характер, приведи она к действию: если бы Кайуа вместо того, чтобы доказывать свой

---

[91] Caillois R. Le vent d'hiver // Approches de l'imaginaire. P.: Gallimard, 1974. P. 76–77; Hollier. Op. cit. P. 82–83.

[92] Запомним выражение из составленной в 1938 г. (после Мюнхенских соглашений) «Декларации Социологического коллежа по поводу международного кризиса»: «*Социологический коллеж* рассматривает общее отсутствие выраженной реакции против войны как признак *исчезновения мужества* в человеке. Коллеж безо всяких колебаний видит причину этого явления в ослаблении нынешних связей в обществе, в их квази-несуществовании вследствие развития буржуазного индивидуализма» (Hollier. Op. cit. P. 103).

политический дендизм, обладал бы необходимыми убеждениями. Сообщество, по определению, может быть только дано индивидам или обнаружено ими. Построить можно только общество. Переворачивая концептуальный порядок, Кайуа фактически составляет программу секты. Впрочем, ему это известно, и он сам же об этом говорит: его сообщество образуется путем соединения на основе «избирательного сродства». Члены сообщества будут одновременно кандидатами и кооптированными, подобно членам клуба или академии. Но целью Кайуа является не создание клуба интеллектуалов. Его цель — цель избираемого сообщества — есть противоречие в терминах.

Социологи не обманулись на этот счет. Так, Мишель Лейри вскоре сделал серьезное замечание в адрес Батая: невозможно одновременно ссылаться на социологию и прибегать к досоциологическому способу мышления. В письме к Батаю он прекрасно ставит все на свои места:

> «Что же касается создания сообщества, то оно во всех отношениях кажется мне преждевременным до тех пор, пока нам не удалось определить теорию. Нельзя создавать сообщество, чтобы оно породило религию; напротив, религии образуются в недрах сообществ»[93].

Мосс же усматривает у раннего Кайуа следы влияния философизма. В письме, где он благодарит Кайуа за присланную ему книгу «Миф и человек» (вышедшую в 1938 г.), Мосс одобряет этот мифологический труд, но отвергает иррационалистическую философию (возможно, пишет он, под влиянием бергсонианца Хайдеггера, задержавшегося в гитлеризме):

> «Насколько я убежден, что поэты и люди, обладающие большим даром красноречия, способны порой переложить на стихи общественную жизнь, настолько же я скептически отношусь к способностям некоего философа и в особенности философа из Парижа зарифмовать что бы то ни было»[94].

---

[93] Leiris M. Lettre à G. Bataille du 3 juillet 1939 // Ibid. P. 549.

[94] Mauss M. Lettre à R. Caillois du 22 juin 1938 // Caillois R. Cahiers pour un temps. P. 205.

Глава 5

Метафизика эпохи

«Под маской информации принцип достаточного основания управляет всеми нашими представлениями и характеризует тем самым настоящую эпоху как эпоху, в которой все зависит от снабжения атомной энергией».

М. Хайдеггер. *Лекция о принципе разума*

В своем курсе лекций о принципе разума, прочитанном в 1955–1956 гг., Хайдеггер берется перечислить штампы, которые встречаются в «иллюстрированных журналах» и «органах информации». Там, например, можно прочесть, что человечество шагнуло в атомный век.

«Человек определяет эпоху своего исторического и духовного существования (*eine Epoche seines gesschichhtlichgestiegen Daseins*) имеющейся в его распоряжении естественной энергией и тем давлением, которое он испытывает с ее стороны»[95].

Хайдеггер не осуждает это расхожее мнение нынешних авторов передовиц и футурологов. Он находит его более глубокий смысл. В самом деле, говорит он, решающую черту эпохи отмечает вовсе не современная культура, но открытие и возможность эксплуатации нового вида энергии. Хайдеггер здесь соглашается с тем, что эпоха — наша эпоха, по крайней мере — представлена событием, касающимся прежде всего отношения рода человеческого к природе. Это не значит, что он отвергает все прочие примечательные изменения нашего времени, не связанные с развитием науки и техники. В лекциях у философа будет возможность коснуться абстрактного искусства (чтобы совершенно определенно связать его с атомным веком) и холодной войны (которая, в свою очередь, также проистекает из принципа разума, уже несущего ответственность за атомную науку, но на сей раз опосредованного тем фактом, что марксизм, будучи марксизмом *диалектическим*, не мыслим вне гегелевского рационализма). Хайдеггер не считает, что историческая эпоха, как наша, так и другие, должна определяться скорее той структурой, которую обретают здесь человеческие отношения. Отношение *современного человека* к *природе* первично по отноше-

[95] Heidegger M. Le principe de raison. tr. A. Préau. P., Gallimard, 1962. P. 93.

нию к человеческим институтам. Попутно заметим, что сам по себе приоритет темы «человек и природа» по отношению к теме «человек и человек» относится к современной эпохе. Он проявляется во всех теориях *homo œconomicus*. Быть может, это и есть тот мостик, что позволил людям марксистской формации отступить на хайдеггеровские позиции: в топосе современной Техники как воплощении западной метафизики они неожиданно обрели нечто вроде марксистского примата производительных сил над производственными отношениями.

Аргумент Хайдеггера заключается в следующем: мы действительно вступили в атомный век, поскольку у нас есть атомная физика и ее приложения. Но откуда берется эта физика? Она предполагает метафизику.

Этот последний момент, по крайней мере, можно было бы считать бесспорным, если бы он означал следующее: физика, как и любая наука, предполагает метафизику своего предмета. Используемые физикой концептуальная система и принципы являются метафизикой природы в том смысле, что их изучение относится скорее к сфере философского анализа, нежели к собственно физическим исследованиям. Метафизика, предполагаемая физикой, играет в этом случае большую роль в дискуссиях по вопросам причинности, времени, пространства, индивидуальности и т.д.

Однако Хайдеггер не связывает настоящую эпоху с определенной метафизикой атомной физики. Он не спрашивает, например, что в философском отношении отличает физику, позволяющую использовать атомную энергию, от физики, существовавшей в те времена, когда люди верили, будто атомы действительно атомные, т.е. неделимые. И точно так же он не задается вопросом, в самом ли деле современная наука требует скорее метафизики субстанций, нежели метафизики событий и процессов.

Хайдеггер оставляет в стороне специальную метафизику, каковой могла бы быть философия физики, и непосредственно связывает атомную эпоху с метафизическим принципом, кажущимся совершенно общим, — с принципом разума.

Конечно же, не Хайдеггер изобрел используемый им в данном случае способ философствования. Еще до него очень часто пытались возвести эпоху в философское понятие. Но хайдеггеровская манера настолько типична, что ее следует выделить особо. За ней можно сохранить наименование *эпохального мышления*. На вопрос, какова же основная идея эпохи, философы чаще всего отвечали, обращаясь к какому-либо регистру того, что Хайдеггер устраняет под именем «культуры». Идея времени — это, например, идея свободы совести или идея счастья. Выше я приводил текст Бодлера, в котором говорилось, что, рассматривая модные гравюры, можно обнаружить философскую

мысль, более всего занимавшую и волновавшую эпоху. Эти гравюры относятся к области живописания нравов. Бодлер, следовательно, верит, что понимание времени осуществляется через описание нравов. Такого же мнения придерживаются и историки, чьи интересы выходят за пределы строгой политической истории. Таким образом, все эти попытки осмыслить эпоху несут в себе *этнографический* момент, если под этим понимать описание нравов и обычаев, установлений и институтов. Эпохальное мышление отвергает все, что якобы касается нравов, все, что вроде бы носит *этический* характер. Эпохальное мышление стремится установить отношение между изменением человеческого существования и метафизическим предложением, высказанным философом. Отныне принцип достаточного основания не выступает более просто как мысль Лейбница: в противном случае этому великому мыслителю следовало бы приписать роль демиурга. Лейбницевский принцип не является идеей, в которой философу удалось убедить читателей. Он не является также и идеей эпохи, идеей, известной всем, которую Лейбниц только извлек из здравого смысла, чтобы выразить ее в отчетливой форме.

В самом деле, Лейбниц порой подчеркивает разумную сторону своего принципа, сближая его с общими идеями, представляющими как бы его отдельные случаи. В своем письме к Арно[96] он различает тривиальную аксиому «*Ничто не происходит без основания*» и свой «великий принцип», выражаемый им в логических понятиях (для всякого истинного предположения существует достаточное основание для истинности наделения предикатом вещи, которая ему соответствует). Его принцип не ограничен происходящим, случайными событиями, т.е. физикой. Будучи логическим, он обладает общим значением. Именно поэтому Лейбниц и называет его «великим принципом».

Таким образом, нужно воздерживаться от сведения принципа основания к принципу причинности. Последний представляет собой лишь применение первого к происходящим событиям. Хайдеггер очень хорошо разъясняет различие между двумя принципами, говоря о том, что если существует принцип достаточного основания, то должно существовать и достаточное основание для этого принципа[97]. Но нельзя сказать по аналогии: если существует принцип причинности, то должна существовать причина этого принципа. Рассуждая об этих принципах, мы в каждом случае говорим: *существует* принцип как, например, принцип (основания или причинности). Это утверждение существования. Существование подобного рода, будучи идеальным, лишено причины, но не основания. Это то же самое существование,

---

[96] Письмо Лейбница к Арно от 14 июля 1866 г., цит. Хайдеггером (Ibid. P. 250).
[97] Ibid. P. 59–60.

какое разъясняют геометры, когда они говорят, что существует прямая, обладающая таким-то свойством, что существует совокупность точек, отвечающая таким-то условиям. Здесь речь не идет ни о какой причинности. И тем не менее нечто постулируется, ему приписывается если не физическое существование, то определенное бытие (определенное *entitas*). И этого вполне достаточно, чтобы принцип основания, если таковой существует, был бы применен. В рамках рационалистической школы, которая сама основана на принципе достаточного основания, полагают, что принципы, применимые к любой вещи — реальной или возможной, — предоставляют место для методического изложения, называемого в этой школе *онтологией*[98]. Именно на это указывает название работы, опубликованной Христианом Вольфом в 1736 г.: «Первая философия или Онтология. Трактат, построенный по научной методе, в котором содержатся принципы всякого человеческого знания». В параграфе 70 этого трактата Вольф предлагает рассуждение, по его разумению, доказывающее принцип достаточного основания. Характерная черта рационалистической школы — признание принципа достаточного основания и принятие его в качестве онтологического принципа, в качестве закона бытия. Это две стороны одного тезиса: онтология существует потому, что существуют принципы, действительные для всего существующего, и наоборот, существуют совершенно универсальные принципы, потому что существует онтология, наука о том, что *берется вообще* (*scientia entis is genere*) или *как сущее сущего* (*seu quatenus ens est*, — пишет Вольф на первой странице своего труда).

Это первый примечательный момент: Хайдеггер ни секунды не сомневается, что принцип достаточного основания существует, как это утверждала рационалистическая школа. Другие философы могли не признавать этого принципа или, после Лейбница, не принимать его. Эпохальное мышление вовсе не принимает его в расчет. Для него этот фундаментальный принцип западной метафизики был провозглашен лишь в XVII веке Лейбницем, но он работал с самого зарождения философии. Тем самым общая метафизика или онтология поздней немецкой Схоластики оказывается оправданной: она представляет со-

[98] В этой книге я употребляю термин «рационализм» в его доктринальном смысле: мыслитель-рационалист является сторонником принципа достаточного основания, он верит, что чистый разум есть источник необходимых познаний. Это слово употребляется также и в недоктринальном смысле для обозначения определенного способа понимать труд и коммуникацию в философии: в этом случае быть рационалистом означает принимать замечания и брать на себя труд отвечать на них, используя наиболее сильные аргументы, либо исправлять свои утверждения. Именно так понимает этот термин Ж. Буверес в работе «Рациональность и цинизм» (Bouveresse J. Rationalité et cynisme. P.: Minuit, 1984). Такую разделяемую мною манеру философствования я называю здесь «аргументированным мышлением».

бой то, к чему были направлены все усилия философов, что отмечалось уже у Платона и Аристотеля. В самом деле, для того, чтобы можно было соотнести *время* с тем, что говорится о *бытии* в эту эпоху, необходима возможность рассуждать в рамках общей онтологии.

Хайдеггер настаивает: до тех пор, пока принцип Лейбница рассматривается в его «тривиальной» форме, (т.е. *nihil est sine ratione*, ничто не происходит без основания), совершенно не понятно, почему его следует именовать «великим» и «могущественным». Однако Лейбниц дает и формулировку этого принципа, которая придает ему авторитет (по крайней мере в том, что касается философии Лейбница) и которую цитирует Хайдеггер[99]: *Quod omnis veritatae reddi ratio potest* (можно найти основание всякой истины). Сформулированный в таком виде принцип Лейбниц обозначается как *principium reddendae rationis*. И весь комментарий Хайдеггера будет теперь опираться именно на тот факт, что Лейбниц называет свой принцип *principium reddendae rationis*. Хайдеггер переводит это латинское название как «принцип основания, которое нужно дать»: «*Ratio есть ratio reddenda*, что означает: основание есть нечто, что должно быть предоставлено человеку, который воображает, мыслит»[100].

Итак, в названии принципа он делает акцент на понятии долга или требования (*principium* REDDENDAE *rationis*). Основание всякой истины *должно* быть дано. Так нужно. Иными словами, принцип, провозглашенный Лейбницем, *призывает* нас дать основание истинам.

В продолжение своего курса Хайдеггер не касается более фразы Лейбница, якобы задающей мысль. Принцип является всего лишь философским предложением в том смысле, в каком философские предложения должны быть философски оправданы либо связью с другими *философскими предложениями*, либо своей собственной пропозициональной конструкцией. Например, Хайдеггер не анализирует, вытекает ли лейбницевский принцип из аксиомы *Predicatum inest subjecto* («предикат включен в понятие субъекта»), что, однако, было решающим моментом в глазах Арно. Хайдеггер, подчеркнув, что *ratio* характеризуется как *reddenda*, возможно, полагает, что тем самым в достаточной степени показал, в чем фраза Лейбница, будучи суждением философа, является одновременно и *словом бытия*. В этой фразе можно было бы услышать призыв, имеющий отношение к тому, как мы должны мыслить бытие. Принцип обращается к нам, чтобы обязать нас подчинить нашу мысль безграничным поискам *почему*.

---

[99] Heidegger M. Op.cit. P. 79.

[100] Ibid. P. 82–83 (*zugesteellt werden тцß* переводится как «должно быть предоставлено»).

Многие из читателей Хайдеггера следуют за ним в этом пункте и даже превосходят его. Так, Деррида пишет по этому поводу:

> «Помимо всех великих слов философии, которые в целом мобилизуют внимание, — разум, истина, принцип, — принцип основания говорит также о том, что *основание должно быть дано*. (...) Нельзя отделять этот вопрос об основании от вопроса, направленного на это «нужно» и «должно быть *дано*». «Нужно», как представляется, таит в себе самое существенное в нашем отношении к принципу. Оно отмечает для нас существование, долг, долженствование, требование, приказание, обязательство, закон, императив. С этого момента основание может быть дано (*reddit potest*), оно должно быть дано»[101].

Однако приведенный комментарий Деррида на самом деле отмечает один щекотливый момент. *Если только основание может быть дано, оно должно быть дано*! Как же объяснить этот скачок в модальностях? С каких это пор возможности какой-либо вещи оказывается достаточно для определения ее необходимости? Этот переход еще более удивительный, чем тот, что осуществляется в онтологическом доказательстве (переход от «Бог, вероятно, существует» к «Бог необходимо существует»). Ведь, как мы видим, здесь к незаконному переходу от слабой модальности к модальности сильной присоединяется и личная («судбичная») перегруженность необходимости, о которой идет речь. Не просто основание *должно* быть дано, поскольку оно *может* быть дано, но еще и это «должно» обращено к нам (впрочем, при этом мы не знаем, мобилизует ли нас призыв, чтобы потребовать оправдать все в наших глазах, или он нужен для того, чтобы мы нашли всему оправдание перед лицом Разума).

Нам скажут, что вызывающий тревогу переход от «может» к «должен» имеет место именно в тексте Лейбница. Но Хайдеггер же воздерживается от использования столь слабого аргумента. Ведь где полагаете вы возможным обнаружить «должен» в тексте Лейбница? Все формулировки принципа, используемые Лейбницем как в данном, так и в других текстах, говорят об основании, которое может быть дано. Оно может быть дано по праву, на основании онтологического тезиса: это даже не подразумевает, что мы с нашим конечным рассудком способны открыть основания (которые тем не менее присутствуют). Но разве понятие обязательности не имеет места в названии «великого и могущественного принципа» — *principium* REDDENDAE *rationis*? Ведь на самом деле отглагольное латинское прилагательное указывает на действие, которое нужно совершить, и часто означает обязательность или поставленную задачу. Но, как известно, оно точ-

---

[101] Derrida J. Les pupilles de l'Université (le principe de raison et l' idée de l'Université) // Le Cahier du collège international de philosophie, 1986, № 2. P. 15–16.

но так же употребляется и в более слабом смысле простой возможности[102].

Хайдеггер явной чрезмерностью своего интерпретирующего перевода, казалось бы, хочет привлечь наше внимание к чрезмерности в самой интерпретируемой вещи, а именно, в западной метафизике. Безмерность метафизики требует от переводчика выбора всегда самого серьезного, самого трудного, самого перегруженного следствиями смысла. Это внезапное обращение к крайностям является постоянной чертой мышления Хайдеггера и его последователей. Если какая-либо вещь (имеющая отношение к метафизике) представлена прежде всего как возможная, то затем она будет представлена как неизбежная. Все происходит так, будто упоминание философом о возможности воспринималось его последователями как вызов. Если находится философ, готовый сказать, что такая-то вещь возможна в *себе* (или для абсолютного могущества Бога), то найдется и другой философ, чтобы высказать предположение, будто бы это уже возможно сейчас, *для нас*. Если кто-либо полагает результат как достижимый *в пределе* бесконечной прогрессии, то найдется и другой, кто заявит, что нужно *перейти* к этому пределу: то, что первый представлял как действительно невозможное, второй представляет как уже свершившееся.

Я вовсе не собираюсь отрицать, что во многих отделах современной метафизики действительно имеет место *hybris*. Следует учитывать тот факт, что наиболее крупные мыслители эпохи кажутся участниками гонки, в которой они без конца «преодолевают» друг друга. Луи Дюмон обратил внимание на место слова *Steigerung* (а также такой вещи, как «интенсификация») в литературной и философской мысли Германии периода романтизма[103]. Можно подумать, что мыслители исполняют приказ постоянно *радикализировать* свои попытки, *интенсифицировать* свои стремления, *преступать пределы* конечности человека, установленные предшественниками. Каждый ведет себя так, будто наиболее знаменитый из предшественников — его соперник, над которым нужно взять верх, заплатив самую высокую цену, — более радикальная отправная точка, более «изначальный» прорыв, са-

---

[102] А. Эрну и Ф. Тома пишут: «Благодаря ослаблению прилагательное, оканчивающееся на *-ndus*, образованное от многих глаголов, указывало на простую идею *возможности*, как и прилагательное на *-bilis*: *amandus* (=*amabilis*) — любезный; *horrendus* (=*horibilis*) — устрашающий; *miserandus* — жалкий; *ontemnendus, spernendus* — презренный; *adorandus, exsecrandus, uenerandus*. В таком значении это прилагательное встречается как эпитет: Цицерон, Ph., 2, 15: *o impudentiam... non ferendam!* «невыносимая неосторожность!» (см.: Ernout A., Thomas F. Syntaxe latine. P.: Klincksieck, 2-e éd., 1953. P. 287).

[103] Dumont L. Are cultures living being? German identity in interaction // Man (NS), 21, 1986. P. 597.

мое всеобъемлющее обобщение. Историки, рассказывающие об этих эпизодах (от Канта до Маркса, включая немецких идеалистов, от Гуссерля до Хайдеггера, включая Шеллинга), часто встают на точку зрения заинтересованных лиц. С тех пор, подчеркивает Луи Дюмон, процесс *Steigerung* распространился на всю европейскую культуру. Ведь он представляет собой выражение живых сил этой культуры: с одной стороны, индивидуалистический толчок претворяется в опасное преклонение перед автором, живущим за счет публики, и в то, что можно назвать старой литературной вежливостью (предполагавшей, что пишут для того, чтобы быть прочитанным); с другой — общее интеллектуальное положение вызывает напряженное соперничество национальных культур (как известно, национализм начинается в литературе). Если взглянуть под этим углом зрения на наиболее существенные понятия немецкого идеализма, то можно увидеть, что они не только превосходят друг друга (Дух берет верх над Я, Праксис — над Понятием и т.д.), но зачастую и преодолевают считавшиеся плоскими или узкими понятия других национальных культур: разум как *Vernunft* — более сильное понятие, чем разум как *understanding*, свобода как *Selbstbestimmung* преодолевает свободу как *libre arbitre*, искусство как сила *гения* берет верх над искусством как простым *талантом*. В последнем случае, впрочем, обстоятельства Steigerung хорошо известны: речь идет, как говорит заглавие книги Гердера, о «Средствах пробудить гений в Германии» (1767), т.е. о средствах развития *национальной* литературы, свободной от классических французских образцов[104]. Очевидный интерес исследования, подобного предлагаемому Дюмоном, состоит в том, что Дюмон приглашает нас приписать эксцентричность стиля или мышления авторов того периода уродливым чертам их персонажей либо просто обвинить «эпоху» вообще. На самом деле явление это оказывается не индивидуальным, но коллективным. Черты литературного или философского стиля должны быть предметом социологии, которая изучала бы различные взаимодействия между индивидами в недрах одной и той же среды, между этой средой и национальной культурой, частью которой она является, между интеллектуалами одной страны и другими национальными культурами.

Разве мысль Лейбница уже подчинена императиву слишком высокой цены или восхождения к крайностям? И, если мы хотим мыслить серьезно, разве должны мы читать его текст в зависимости от того, что из него извлекут те, кто придет после него?

Сторонник герменевтики философских текстов полагает, что читать нужно именно таким образом. Поэтому он оставит фразу Лейб-

[104] См.: Grahin P. La théorie du génie dans le préclassicisme allemand. P., PUF, 1952.

ница как философское суждение (чем она для него совершенно явно и представляется) и будет заниматься лишь тем, чего, говоря строго философски, в ней нет: *призывом* мыслить нечто по поводу бытия (мыслить, что все обладающее бытием, одновременно обладает и основанием бытия и что самим «бытием» ему предназначено видеть себя опрошенным, препарированным, проанализированным и просчитанным «разумом»). Не может быть и речи о том, чтобы укрыться от этого призыва, говорит нам герменевтик, пытающийся определить эпохальное мышление. Подходить к тексту Лейбница как к тексту философских суждений как раз и означало бы одновременно скрываться (от задачи) и впадать в самую большую иллюзию (полагать, что можно уклониться от призыва «бытия» при помощи философских ухищрений).

> «*Reddendum*, этот призыв дать основание, говорит теперь без конца и без возможного обсуждения (*spricht jetzt unabdingbar und unabldssig*), от начала и до конца современной эпохи (*die Neuzeit*) и еще за пределами нас самих, сегодняшних людей (*über uns Heutige*)[105].

Почему же призыв является *unabdingbar* (что Прео переводит как «без возможного обсуждения»)? Почему же он обладает характером «неотчуждаемого», «безусловного» требования, по поводу которого невозможно ни заключить сделку, ни договориться? Таков герменевтический круг: хотим мы того или нет, существует безусловный призыв, но он «есть» в контексте только в том случае, если вы прежде согласитесь его «услышать».

Все основания, которые нам могли бы предложить скорее для «эпохальной» интерпретации текста Лейбница, чем для его обсуждения, плохи. Разве, занимаясь философией в ее самой немногословной и определяемой одним лишь количеством аргументов форме, мы показываем свое полное непонимание насилия, потрясающего эпоху? Возможно, это так, но и здесь опять-таки возможное не равнозначно необходимому. Мы можем также стремиться заниматься философией, *хотя* атмосфера эпохи скорее отдает наставительностью и высокопарностью. Разве, избегая напыщенности, мы раскрываем наш собственный *hybris*, способность поверить в то, что таким образом, т.е. путем философской немногословности, мы можем *умерить игру*? Возможно, но, быть может, *интенсификации* нашей мысли мы предпочтем философию. Быть может, взамен просто чрезмерным обещаниям мы захотим философствовать, поскольку есть философские вопросы, которые стоит задать, — ведь, несмотря на все, что скажет герменевтик, дабы увлечь нас, мы обязательно захотим узнать, о чем говорит знаменитый принцип, когда он обращается к нам *философски* вместо

---

[105] Heidegger M. Op.cit. P. 83.

того, чтобы выкрикивать «смысл бытия». Мы бы, вероятно, захотели узнать, является ли этот запоздалый принцип тем, чего от него хочет рационалист: принципом, необходимым для любых рассуждений. Мы захотели бы узнать, почему для рассуждения нам нужен такой принцип. И если герменевтик возразит нам, что, задавая вопросы такого рода, мы разоблачаем себя как наблюдателей принципа достаточного основания, мы вновь спросим его, почему. Но если теперь он скажет нам, что, задавая *этот* особый вопрос — Почему — мы бы стали рационалистами, если бы требовали оснований принципа основания, ведь мы сами признали господство принципа основания как управляющего вопросом *Почему*, — мы бы его больше не слушали. Если бы он показался нам просто хитрецом, мы бы признали в нем софиста. Если бы он утверждал, что говорит серьезно, мы бы пригласили его пофилософствовать вместе с нами прежде, чем он примет участие в торгах эпохальной радикальностью. Ведь вся проблема, с которой должен был бы начать философ, состоит как раз в том, чтобы узнать, нужно ли основывать все наши *Почему?* на общем принципе, на принципе, который бы *заранее*, помимо всяких отдельных случаев, гарантировал нам, что *всегда* можно требовать *достаточного* основания истины. И если герменевтик действительно считает, что нельзя задавать отдельный вопрос до того, как будет доказано, что этот же вопрос годится для всех возможных случаев, то он в данном пункте полностью согласуется с догматическим рационализмом. Возможно, герменевтик страдает от чрезмерного доверия претензиям *metaphysica rationalis*.

Здесь очень важно определить, что мы теряем, если выбираем эпохальное мышление в противовес мышлению аргументированному. Допустим, что недостатком хайдеггеровской интерпретации является лишь слабое упоминание о том, что *ratio*, которое следует дать, есть основание *достаточное* или *определяющее*. Конечно же, этот момент становится важным, только если мы рассматриваем принцип с точки зрения его применения, а это единственный философский способ проанализировать принцип (учитывая, что, коль скоро речь идет о принципе, то его не нужно *доказывать*). Но Хайдеггер как раз и приглашает нас идти к истокам принципа, а не рассматривать его применение[106]. Однако же, если смысл принципа раскрывается по-настоящему только в его применении, то нельзя надеяться понять, откуда происходит принцип, не вникая так или иначе в его употребление. Его нужно понять там, где он работает.

Главное применение принципа достаточного основания, как известно, — его использование для осмысления объединения случайных существований в один мир, хорошо связанный по правилу *принципа*

[106] Heidegger M. Op. cit. P. 145.

наилучшего. Если Хайдеггер в своих лекциях не говорит о теодицее, то, видимо, потому, что считает возможным удержать в онтологической версии принципа все его возможные применения — физические, космологические, теологические, моральные и т.д. На этом стоит остановиться подробнее.

В самом деле, «Теодицея» исследует конкретный случай существования, а именно, возможные существования. Важно, однако, что она изучает их с точки зрения обоснования. Оправдано ли существование мира, содержащего зло? Рационалистическая школа отвечает, что существующий мир есть *лучший из возможных миров* вследствие принципа *достаточного* основания. В противном случае, если бы существующий мир не был лучшим из возможных миров, если бы не существовало мира, притом единственного, в котором добро (или реальность) максимизировано, тогда как зло (или недостаточность) минимизировано, если бы, следовательно, выбор мира, который нужно создать среди всех возможных миров, не был рационально ограничен единственным *оптимальным* случаем, то тогда первая причина существования этого мира не имела бы основания, достаточного, чтобы создать этот мир, а не какой-либо иной или вообще ничего.

Итак, «Теодицея» затрагивает возможное существование, а не существование как таковое, поскольку она связана с обоснованием существования. Эта книга, пишет Лейбниц в предисловии к своей работе, стремится разрешить вопрос, касающийся *источника благочестия*. Вопрос очевиден: каким образом мир можно назвать прекрасным и справедливым, коль скоро несправедливости в нем не всегда несут наказание, а тяготы — не всегда заслужены. Этот вопрос для краткости я буду называть «вопросом о существовании». И буду говорить о «вопросе о бытии» применительно к вопрошаниям Платона и Аристотеля о смысле таких слов, как *есть, не есть, существует, может быть, вероятно есть, становится, перестает быть и т.д.* (эти слова я привожу здесь по-французски [а не по-гречески. — *М.Ф.*], поскольку речь идет о метафизике, а не об этимологии или филологии). Бросается в глаза, что «вопрос о существовании», определенный таким образом, не похож на «вопрос о бытии». И тем не менее единственным философским основанием того, что вы являетесь хайдеггерианцем, оказывается решение о включении вопроса о «смысле существования» в вопрос о «смысле бытия». Ведь Хайдеггер имел основание не принимать приклеиваемый ему ярлык «мыслителя-экзистенциалиста». Хайдеггер — полная противоположность экзистенциалисту, если под экзистенциализмом понимать тенденцию к подчинению, включение «вопроса о бытии» в «вопрос о существовании». Настоящий экзистенциалист считает, что собственно онтологические дискуссии бесполезны, они лишь отвращают нас от подлинной заботы — заботы о смысле, кото-

рый мы должны придать нашей жизни. Хайдеггер же, бесспорно, делает обратное: он подчиняет «экзистенциальный вопрос» вопросу о «смысле бытия». Тем самым он дает понять, что все вопрошания о благочестивости могут быть возобновлены в строго философском плане благодаря применению феноменологического описания и концептуального анализа. Именно этот момент, говорит нам Жан Бофре, и объясняет тот высокий статус, который обычно придают Хайдеггеру: хайдеггеровская философия отображает в понятиях *бытия* и *времени* вопросы, считавшиеся приверженностью религиозной медитации.

> «Привлекательность его философии, несомненно, обусловлена тем, что философия эта в феноменологическом плане и на путях строгой аналитики пытается переосмыслить некоторые основополагающие понятия, монополию на которые с готовностью присвоило себе религиозное откровение, — например, понятия грехопадения, а также заблуждения или спасения»[107].

Обсуждение религиозного вопроса может дать повод к смешению в мире, привыкшем рассматривать чью-либо религию как совокупность *верований* в отношении потустороннего мира, Бога, духов и т.п. Но все это философистская точка зрения. Теологи же напоминают нам, что благочестие, представляющее собой сердцевину религиозной добродетели, является частью справедливости, а вовсе не веры. Благочестие — это отдание долга справедливости в мире, который сам справедлив. Благочестие предполагает наличие справедливости мира (мира, еще не разделенного на мир природный и мир человеческий). Нечестивость можно представить себе лишь в том случае, если мир уже не понимается как управляемый справедливостью, более могущественной, нежели наши начинания.

Из всех современных философов именно Ницше наилучшим образом выделил «вопрос о существовании» как самый серьезный для него вопрос философии *и* одновременно как вопрос о нашем благочестии или нашей нечестивости (которую он именует нигилизмом). В своем эссе о «Шопенгауэре как воспитателе» он насмехается над немцами, считавшими, что «пессимистическая философия» будет отвергнута, поскольку газеты публикуют прекрасные новости — Германская империя была основана в Версале. Итак, дела пошли лучше, и нет времени предаваться мрачным мыслям о существовании (*Dasein*). Эти люди, говорит Ницше, путают серьезность философии с серьезностью газеты.

> «Эти люди утратили последние остатки не только всякого философского, но и всякого религиозного мышления (*religiöse Gesinnung*); и вместо этого они обрели не оптимизм, но журналистику, дух — и отсутствие духа — по-

---

[107] A propos de l' existentialisme (1945) // Beaufret J. Introduction aux philosophies de l' existence. P.: Denoël/Gonthier, 1971. P. 41–42.

вседневности и газет. Всякая философия, считающая, что политическое событие способно устранять — или, более того, разрешать, — проблему существования (*das Problem des Dasein*), есть шутка философии, псевдофилософия (*Afterphilosophie*)»[108].

Ницше, для которого подлинной проблемой философии является проблема ценности существования, придает Шопенгауэру значение, в котором тому отказывает Хайдеггер. Удивительно, что Хайдеггер приглашает почитать Ницше, как будто бы речь, по его словам, идет об Аристотеле: как будто бы Ницше, в отличие от Шопенгауэра, возвысился от религиозного вопроса о «существовании» до метафизического вопроса о «бытии»[109]. Этот философский вопрос, направленный на обоснование существования, по Ницше, получает такие философские ответы, как оптимизм Лейбница или пессимизм Шопенгауэра. Он получает также и забавные ответы от мошенников от философии: почитайте газету, и вы узнаете, что оправдывает существование, что было целью всей истории, основанием государства. Мы видим, каким образом ответ на вопрос религии (религии, которая прекрасным образом может быть атеистической) сразу же определяет порядок целей, шкалу ценностей, иерархию обязанностей. Если существование оправдано образованием государства, то высший человеческий долг — служить государству. Если есть обязанности более высокие, чем государственная служба, то, значит, смысл всякого существования следует искать в ином месте. По мнению философа-воспитателя, высшая обязанность, выпадающая на долю индивида, — освобождение своего духа. Индивид является воспитателем, если может показать, как идеал определяет «новый цикл обязанностей»[110].

Не будет неправильным сказать, что «философия существования» начинает прорисовываться в тот момент, когда Лейбниц пишет свою «Теодицею». В самом деле, он объясняет, что должен написать эту книгу по философии, так как *формальностей религиозных обрядов, выражающих почитание Бога*, под которыми он понимает *церемонии обрядовых действий и догматы веры*, недостаточно для того, чтобы обеспечить *прочное благочестие*[111]. Очевидно, наступает момент, когда установившиеся религии начинают терять свою обоснованность в сознании людей: не считается более само собой разумеющимся, что благочестие или долг справедливости должно быть заключено в ритуалах

---

[108] Nietzsche F. Considérations inactuelles: Chopenhauer éducateur // Œuvres compl., P.: Gallimard. T. 2, 1988. P. 41.

[109] Heidegger M. Le Chemin qui ne mène nul part.

[110] Nietzsche F. Considérations inactuelles: Chopenhauer éducateur // Œuvres compl., P.: Gallimard. T. 2, 1988. P. 51

[111] Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла. Предисловие // Соч. Т. 1–4. Т. 4, М.: 1989. С. 49.

и верованиях, которые все больше и больше начинают обвинять в том, что они носят практически полезный и «внешний» характер, т.е. что они навязаны индивиду сообществом. «Вопрос о существовании» не ставился в философских терминах до тех пор, пока *ответ* был повсеместно распространен в формах общественного отправления религиозных таинств спасения. И если теперь этот вопрос поднимается, то это значит, что индивид все больше и больше вынужден обращаться к самому себе, чтобы в себе найти ответ на вопрос: что происходит с нашим благочестием? Ницше пишет в одном из фрагментов, относящихся к тому же периоду:

> «Совершенно очевидно, что большинство людей вовсе не рассматривают себя как *индивидов*; им указывает на это их жизнь. Христианское требование того, чтобы каждый имел в виду свое блаженство, и только его одно, входит в противоречие с человеческой жизнью вообще, где *каждый* подобен точке среди многих точек, являясь не только чистым и простым результатом предшествующих поколений, но также и живущим в перспективе поколений грядущих. Есть только три формы существования, в которых человек остается индивидом: философ, святой, художник»[112].

Этот текст ясно свидетельствует, что у философии есть вопрос о «существовании», поскольку индивидуалистическое требование *личного спасения* не заключено более в религиозной сфере. «Философия существования» принадлежит эпохе, познавшей разочарование мира.

Неудивительно, что, как показывает Клеман Россе, ответ Ницше на вопрос о существовании содержится в музыкальном опыте[113]. Музыка всегда давала терминологию, позволяющую наилучшим образом выразить то, что философы весьма неудачно называют отношением к существованию или «основополагающим проектом» чего-либо. *Хорошо темперированные* аккорды *musica instrumentalis* способствуют осмыслению соответствия между «температурой» и «темпераментом», небом и сердцем, между *musica mundana* и *musica humana*[114]. Иначе говоря, музыка позволяет осмыслить взаимные соответствия между настроением и атмосферой. Будет образовано особое *Stimmung*, со стороны человека — из определенной расположенности духа, со стороны

---

[112] Nietzsche F. Considérations inactuelles: Chopenhauer éducateur // Œuvres compl., P.: Gallimard. T. 2, 1988. P. 273.

[113] «Ведь музыка — это то, что занимает «нервные центры» философии Ницше, которому она заменяет то, что в какой-либо иной системе призвано играть роль принципа или основания: она отвечает на все вопросы и занимает место одновременно теологии, метафизики и физики, она есть первое Откровение, раз и навсегда в достаточной мере дающее знание о смысле, причине и цели всякого опыта» (Rosset C. La force majeure, P.: Minuit, 1983. P. 45–46).

[114] См.: Spitzer L. Classical and Christian Ideas of World Harmony: Prolegomena to an Interpretation of the world STIMMUNG. Baltimore: Jons Hopkins U.P., 1963. P. 34–35.

мира — из особой расположенности вещей. У Ницше музыкальный опыт — это космическое благочестие, оторванное от всякого объективного основания, от всякого финалистского алиби, ведь он представляет собой радость, достижимую лишь с помощью гипотезы о *хаосе*. Он является, если хотите, мистической радостью (в том смысле, в каком противопоставляют «физическую» любовь, поддерживающую стремление к сохранению Я, и любовь «мистическую», принимающую гибель).

Мысль Лейбница в «Теодицее» открыто примыкает к этой традиции *harmonia mundi*. На пороге Нового времени она предстает попыткой ответить на старый вопрос о справедливости мира. Каким образом различные существования могут составить якобы прекрасный мир (или, используя терминологию теологов, якобы освещающий славу его творца)? Поэтому сказанного здесь Хайдеггер касается в единственном месте, но не там, где он пишет о Лейбнице, а в реплике в начале девятой лекции, где он приводит восхитительное письмо Моцарта. Композитор объясняет свой способ сочинять музыку:

> «(...)Идея крепнет, я развиваю ее, все становится яснее и яснее, и фрагмент действительно уже почти завершен в моей голове, даже если он длинен, и таким образом затем я одним взглядом смогу увидеть его в уме, словно прекрасную картину или красивого человека; я хочу сказать, что в своем воображении я не слышу части, следующие одна за другой в том порядке, в каком они и должны идти, я слышу их одновременно все вместе»[115].

В качестве онтологического принципа, в качестве принципа, сопутствующего принципу противоречия, принцип достаточного основания не производит хорошего впечатления. Нужно быть Вольфом или его тайным последователем, чтобы принимать этот принцип всерьез. Но как принцип суммирования он отвечает намерению услышать музыку мира, подобно тому, как Моцарт слышал музыку собственного сочинения: все части *одновременно вместе*, а не *одну за другой*. Благодаря своему принципу Лейбниц пытается сохранить возможность музыкального опыта мира, того самого мира, который науки его времени уже пытаются разделить на части, препарировать, объяснить по отдельным кусочкам, *partes extra partes*.

Из многообразных черт «эпохи принципа разума» — индивидуализм и усиление различий, благочестие и нигилистическое возражение, разочарование мира как утрата универсальной музыки, — интерпретация Хайдеггера ничего не сохраняет. Хайдеггерианцы хотят видеть в принципе основания лишь провозглашение всеобщей исчислимости, планетарной планификации, атомной эпохи. Однако же, если подойти к этому принципу с точки зрения его космологического при-

---

[115] Цит. по: Heidegger M. Op.cit. P. 158–159.

менения, он выглядит менее современным, чем нам представлялось. Мы видим в нем компромисс, попытку примирения.

Подобно принципу разума, не более того, предлагаемая Лейбницем философия обращена к традиции. Она является не столько внезапным провозглашением современной рациональности, пребывавшей до сих пор в латентной форме, сколько одной из последних философских попыток сохранить единство разума в противовес современным тенденциям разделить вещи на изолированные сферы. Лейбниц стремится примирить науку и благочестие, включая атеизм детальных механических объяснений, в более глубокую точку зрения целостности. Как пишет он сам,

> «Я начинаю как философ, но заканчиваю как теолог. Один из моих великих принципов заключается в том, что ничто не происходит без основания. Это принцип философии. Однако в основе своей он есть не что иное, как признание божественной мудрости, хотя я и не говорю об этом в начале»[116].

Но как принцип достаточного основания предлагаемая Лейбницем философия типично современная. И действительно, ей не удается понять благость существования иначе как *ценность*, что вводит перспективу субъекта, сравнивающего возможности выбора и высказывающегося в пользу наилучшей возможности. Красота мира не выражается более непосредственно в недрах самого мира, в музыкальном согласии его частей. Она устанавливается лишь через порядок ценностей, приписываемых божественным разумом различным возможностям, открывающимся перед ним. Само по себе понятие *ratio* неотчетливо и может обозначать как простое отношение соответствия, так и сильное отношение принципа к следствию. Когда Лейбниц утверждает, что благо должно быть определено именно как *предпочтение*, он мыслит как современный человек. Эта, современная на первый взгляд, идея разрушает всякую возможность связать существование с красотой мира: ведь если весь мир в целом прекрасен, то нет места для *предпочтения* какой-либо одной части. Гений Лейбница восстанавливает благость мира, вытесняя решение, удерживающее лишь лучшее. *Весь* мир в сочетании всех его частей — превосходных, несовершенных, неполноценных — объявляется благим благодаря изображению процедуры принятия «рационального» решения, применимого к бесконечному числу возможностей. Лейбниц современен, когда считает, что действие, выражающее *принятие* этого (существующего) мира, было бы иррациональным, если бы не было детерминировано тем фактом, что только один и единственный кандидат противостоит своим соперникам. Вовсе не понятие одного только разума, но поня-

---

[116] Цит. по: Bodemann E. Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover. Hildesheim, Georg Olms, 1966. P. 58.

тие *достаточного* основания приводит Лейбница к поискам *harmonia mundi* современными средствами «принципа детерминации», «божественной математики», «метафизического механизма»[117].

«Вопрос о существовании» весь вращается вокруг того, как кто-либо *приходит в согласие* с тем, что есть. Чаще всего это «музыкальное» предрасположение пытаются понять с помощью психологической или духовной терминологии: безмятежность, скука, тоска, радость. Для обозначения видения, всякий раз связанного с предрасположенностью (либо для его выражения, либо для мотивации), используются также различные технические -измы: фатализм, пессимизм, оптимизм, квиетизм. Наконец, можно принять строгую философскую терминологию и понимать разнообразие форм согласия между человеком и его миром, противопоставляя *да* и *нет*, согласие и отказ от того, чем является это «существование», как оно есть. Именно так в лекции о современной французской литературе Жюльен Грак строит антитезу литературы по Клоделю и литературы по Жан-Полю Сартру. У Клоделя поражает не столько католицизм, сколько «определенное основательное отношение к миру», которое Грак называет *ощущением принятия*: «*да* глобальное, *да* без колебаний, *да* почти ненасытное по отношению к творению, взятому во всей его целостности»[118]. Здесь нет места для выбора, и, как замечает Грак, Клодель соглашается со всем — и с благородным, и с недостойным: «согласие с Богом, с творением, с папой, с обществом, Францией, Петеном, Де Голлем, деньгами, хорошо обеспеченной карьерой, с потомством патриарха, с крепким домом, на котором, как он говорит, он женился в присутствии нотариуса»[119]. У Сартра все как раз наоборот. Его «отношение» — это инстинктивное *нет*. *Нет* природе, *нет* другим, *нет* существующему обществу, нет возможному обществу («оно исключено, заранее обозначено всеми левыми политическими группировками, включая и те, которые оно пыталось создать»), *нет* сексуальности, нет даже литературной славе.

Итак, в списке основных наиболее крупных типов жизненной позиции к оптимизму и пессимизму, к жизнеутверждению Клоделя и Россе, к отказу Сартра можно добавить и иную разновидность, назовем ее «рационализмом» или «критической» позицией: *да*, если существуют на то основания; *нет*, если таковых не существует. В этом случае мы пользуемся аналогией, извлеченной из эпистемологических споров (между рационализмом и эмпиризмом), чтобы попытаться определить другую человеческую возможность, новый основной тип жизненной позиции.

---

[117] Leibniz G.V. De rerum originatore radicale. Gerhardt, Phil.Schr., VII. P. 304.
[118] Gracq J. Préférences. P., José Corti, 1961. P. 92.
[119] Ibid. P. 93.

Для философов-экзистенциалистов философские доктрины сводимы, как к своему принципу, к «экзистенциальным» позициям. «Утверждение о бытии», провозглашенное принципом основания (*все, что существует, как таковое, имеет свое основание*), должно быть понято как «видение мира», как выражение кого-либо, кто заранее был расположен принять события в зависимости от позиции, которую можно назвать «рационалистической».

Хайдеггер делает обратное. Он понимает поведение в отношении «существования» через «утверждение о бытии». Таким образом он лишает фундаментальные жизненные позиции (тоска, спокойствие и т.д.) видимости субъективных предрасположенностей, состояний духа, антропологических фактов. Он приглашает нас дать им онтологическую формулировку. Хайдеггер, следовательно, требует от нас перевести позицию по поводу существования в отношение человека к сущему в качестве сущего (*ens qua ens*).

Для того чтобы включить «вопрос о существовании» в «вопрос о бытии», Хайдеггер должен предположить следующее: всякий раз, когда кто-нибудь сталкивается с чем-нибудь и признает, что здесь есть нечто, между тем, кто признает, и тем, что признается, помимо «онтического» отношения (отношение к тому, кто находит бытие сущим), устанавливается и «онтологическое» отношение (отношения к бытию сущего). Таким образом, вопрос о бытии должен быть поставлен повсеместно в том смысле, что он философски предшествует всем частным вопросам. Тот факт, что вопрос о бытии ставится повсеместно, феноменологически подтверждается существованием различных «основных жизненных позиций». Итак, есть вопрос о бытии, он есть то, что оно говорит о том, что он есть, — вот и все философское основание Хайдеггера, если оставить в стороне как паразитическую его конструкцию относительно истории бытия[120]. Что касается остального — Хайдеггер говорит об этом сам. В своем письме-предисловии Ричардсону он на мгновение допускает невероятное: а если бы было доказа-

---

[120] Можно считать, что Хайдеггер, собираясь переписать свою версию истории метафизики как историю «слов о бытии», платит нелегкую дань интуиционистской эпистемологии, являющейся сердцевиной любого феноменологического подхода. И действительно, совершенно парадоксально, что *возникновение* или «истина» (*alétheia*) бытия, которое должно иметь место всякий раз, когда бытие полагается, действительно оказывается *постулированным* — и все это ради того, чтобы удовлетворять предрассудку. Ведь это предрассудок — при любой попытке понять смысл — требовать, чтобы в основание этого понимания была положена соответствующая эйдетическая интуиция (см. по этому поводу главы, которые Тугендат посвятил Хайдеггеру в своей работе «Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung», Francfort: Suhramp, 1979). Любопытный способ проявлять «латентное бессмыслие» понятия интуиции бытия в «явном бессмыслии» истории бытия не для того, чтобы отделаться от иллюзии, но для того, чтобы постичь ее еще глубже.

но, что «вопрос о бытии» «неоправдан, излишен и ведет в тупик»[121]? Хайдеггер тут же отклоняет эту школьную гипотезу: это означало бы доказательство (с помощью философии) того, что не существует философских вопросов, что любой вопрос — эмпирический или фактический. Поэтому последователи Хайдеггера охотно говорят, что «вопрос о бытии» — это «неизбежный» доступ к настоящему философии, что все, происходящее вне этого вопроса, как его поставил Хайдеггер, есть ретроградный дивертисмент. Они не замечают, что старая философия не сводится к линии мысли, избранной Хайдеггером в качестве мишени для обвинений, и что современная философия развивается без их участия.

Все согласны с тем, что метафизика ставит «вопрос о бытии», и это означает, что она рассматривает то, о чем говорит, под углом зрения того, где говорится, что это есть. Но эти слишком общие разговоры не ведут ни к чему, поскольку они не говорят нам о том, каким образом осуществить метафизическое умножение. На самом деле, Хайдеггер избирает возможную версию умножения, возможный образ понять *ens qua ens* метафизиков. И вполне позволительно думать, что он избрал худшую. Для разъяснения этого мнения нужно обратить внимание на различия, относящиеся к области, которую сегодня можно назвать *философской грамматикой*, т.е. изучением самых общих понятий, осуществляемым по аналогии с изучением функции слов в конструкции фразы. Этот философский стиль, рожденный на свет великими греческими метафизиками, редко принимается Хайдеггером, хотя он еще живет у таких мыслителей, как Рассел и Витгенштейн[122].

Аристотель дает пример метафизического (он говорит — «первой философии») вопрошания. Этот пример очень хорошо раскрывает содержание «вопроса о бытии». Речь для него идет об оправдании факта добавления еще одной дисциплины — первой философии — к наукам, каждая из которых изучает конкретный предмет — природу, нравы и т.д. Кто, как не чистый философ, спрашивает Аристотель, будет заниматься знанием, если Сократ — это то же самое, что сидящий Сократ?[123] Этот пример, уже однажды вошедший в канонические фор-

---

[121] Heidegger M. Questions IV. P.: Gallimard, 1976. P. 185.

[122] В одной интересной статье, используя строгую аргументацию, Жерар Гест пытается примирить Хайдеггера и Витгенштейна, но сохраняя приоритет герменевтики (Guest G. Interprétation et vérité // Confrontations, № 17, 1987. P. 7–24). Гест утверждает, что поскольку философская грамматика также не лишена разнообразных предпосылок, она обязательно заключена в «герменевтический круг». Вместе с Витгенштейном ему возразят, что аргументация должна отказаться быть повсеместно, если она хочет быть где-то (см. примечание: «Конечно, случается так, что я *интерпретирую* знаки, что я даю интерпретацию (*Deutung*) знакам, но тем не менее всякий раз я понимаю знак!» (Philosophische Grammatik. Oxford: Blackwell, 1974. P. 47).

[123] Аристотель. Метафизика, IV, 1004 b2.

мы, берущие начало в самом творчестве Аристотеля, наводит нас на такие мысли.

1. *Биографический вопрос*: что нам доподлинно известно о Сократе? (Например, где он родился? От кого? Что он делал? и т.д.)

2. *Метафизический вопрос*: что доподлинно известно о Сократе, существовавшем как Сократ? (Такой пример: является ли Сократ, которого предполагают сидящим в настоящий момент, и сидящий Сократ одним и тем же существом?)

Признаем, что такой тип метафизического вопроса, рожденный спорами между греческими диалектиками и софистами, кажется весьма далеким от вопрошаний об оправдании мира, образующих «вопрос о существовании». Зато философская грамматика, которая обращается к себе, например, с вопросом о том, как можно понять различие между существительным собственным *Сократ* и причастием *сидящий*, кажется, следует в русле аристотелевских исследований.

Хайдеггер желает, чтобы космическое благочестие, равно как и европейский нигилизм, были бы ответами на «вопрос о бытии», поскольку он признает легитимность проекта *общей* метафизики, или онтологии, или науки об *ens qua ens*. Он не признает за ней только стремление быть основанной на разуме, укрепившемся в своем праве. Мы имеем дело только с фактом — то это Сократ как предмет биографии, то Сократ как сущее. Так, объясняет Хайдеггер, то, что значит быть сущим, «появляется» или «просвечивается» во всяком физическом или «интенциональном» наличествовании Сократа. Наши отношения к Сократу, предстающему лично перед нами или предстающему лично перед нашим разумом, суть отношения к Сократу *сущему*, поскольку они суть отношения к тому, кто есть Сократ. Таким образом, существует приоритет отношения к Сократу как сущему (*qua ens*) над всеми отношениями к Сократу в том или ином частном аспекте (в итоге мы рассматриваем эти частные аспекты, поскольку они *наличествуют,* или поскольку они могут быть, или поскольку они *могли бы быть*).

Хайдеггер неоднократно представлял свою теорию «до-онтологического» понимания, интерпретируя творчество Канта. Он показал, что доктрину Канта можно было (или, по его мнению, должно было) понимать не как общую теорию познания, но как основание общей метафизики (или онтологии) рационалистической школы: это основание состоит в *ограничении* ее применения к тому, что дано нам в качестве феномена. Первые читатели Хайдеггера сами были преподавателями-кантианцами. Они восприняли отказ от совершаемого их учителями сведения первой философии к эпистемологии. Но они считали совершенно естественным понимание онтологии по образцу кантовской теории принципов объективного суждения. Я обнаруживаю

прекрасный пример этой классической теории в работе Люка Ферри, который, однако, намерен критиковать хайдеггеровские позиции. Он упрекает Хайдеггера в устранении точки зрения ценностей и «этического видения». Но начинает он с того, что признает за ним прочное обоснование общей метафизики, совершенно не замечая, что именно это и мешает Хайдеггеру признать автономию этических вопросов.

«В отличие от наук философия не направлена ни на один отдельный реально существующий предмет. Пользуясь терминологией хайдеггеровской онтологии, можно было бы сказать, что она не направлена ни на одно «сущее», но «только» задается вопросом о характеристиках, общих для всех «сущих», для всех отдельных предметов, причем до того, как мы имеем о них конкретный опыт. (...) Например, еще до того, как я увижу стол, стул или дерево, я могу знать, что их общей чертой будет то, что они расположены в пространстве и во времени, занимают в этом пространстве определенное положение, в некоторой мере тождественны сами себе (...), обладают (...) основанием существования или, если хотите, причиной и т.д.»[124]

Данное изложение (которое Ферри сам считает ученическим и схематичным) наглядно показывает, как происходит метафизическое умножение в школе общей метафизики. Переход от «онтической» к «онтологической» точке зрения можно будет сформулировать следующим образом:

1) *без умножения* в ответ на наш вопрос об объекте *Сократ* (Кто такой Сократ? Что такое Сократ?) мы получаем *биографическое описание*, дающее отдельные характеристики, которые было бы невозможно установить вне опыта (гражданское состояние, карьера и т.п.);

2) с онтологическим умножением получаем описание, которое мы называем онтологическим и которое говорит нам о Сократе не как об отдельной личности или даже как об образце особого рода, но как о *сущем*: онтологическое описание не дает более описания (единичного, ибо оно случайно) Сократа, оно дает нам характеристики, которыми обладает Сократ *qua ens*, как сущее, и которые являются общими для всех сущих.

Итак, узловой момент этой школы состоит в том, что существуют два описания предмета: как данного особого предмета и как предмета, обладающего основополагающими качествами («категориями») любого предмета вообще, предмета вообще = x. И, как говорит Хайдеггер, ту же метафизическую структуру можно обнаружить в онтологии рационализма и в эпистемологии критической философии благодаря следующим равенствам:

ens (онтология) = объект (эпистемология)
entitas (онтология) = объективность (эпистемология)
ontologia = трансцендентальная философия (эпистемология).

---

[124] Ferry L. Philosophie politique, P.: PUF. T. II. P. 19.

Этому современному подходу можно предпочесть подход Аристотеля. Если мы ощущаем себя в большей степени его последователями, нежели Суареса или Вольфа, то будем избегать слишком общих заявлений по поводу объекта как объекта и вернемся к истокам всякого вопроса, например, к вопросу «Тождественен ли Сократ сидящему Сократу?» Этот вопрос совершенно метафизический, он направлен на выяснение того, что есть Сократ, коль скоро он есть. В данном случае рассуждают следующим образом: если Сократ — это то же самое, что и сидящий Сократ (пример предполагает, что напротив нас имеется Сократ в сидячей позе), тогда стоящий Сократ (пример предполагает, что Сократ стоял, а потом сел) не есть то же самое существо, что сидящий Сократ. В этой (метафизической) гипотезе мы должны изменить наш язык. Это можно сделать двумя путями: принять онтологию либо эфемерных индивидов, либо индивидов, представляющих собой процесс. Первый путь: когда мы говорим о Сократе сначала стоящем, затем сидящем, наш язык нас обманывает; то, что мы называем одним и тем же словом *Сократ*, не является одним и тем же индивидом, это прерывистая цепь эфемерных индивидов, быстро следующих одни за другими. Второй путь: когда мы говорим о Сократе, мы не имеем в виду неизменного индивида, напротив, мы хотим обозначить все, что дает нам полную и правдоподобную биографию Сократа; на самом деле Сократ — это совокупный процесс, протекающий от даты рождения до даты смерти, и в данный момент мы имеем дело не с индивидом Сократом, но с темпоральной частичкой представляющего собой процесс индивида *Сократ*, который является пространственно-временным сущим. При данном решении вопроса сидящим предстает не Сократ, но Сократ-в-настоящий-момент, следовательно, частичка или доля Сократа.

Решение Аристотеля состоит в изобретении категорий. Аристотель отказывается отождествить Сократа и сидящего Сократа. Сократ — сущее, но сидящий Сократ — это «случайная» встреча двух сущих: человеческого бытия и положения тела. Что есть Сократ как сущее? Это не предмет вообще, это человек, т.е. тот из людей, чья человечность есть человечность Сократа. Что есть сидящий Сократ как сущее? Это опять же человек, находящийся в сидячем положении? Что же мы можем сказать об этом: который как сущее находится в сидячем положении? Это положение, которое есть, если («случайно») находится некое тело, способное это положение занять.

Впрочем, этот аристотелевский анализ можно сформулировать более отчетливо, если принять во внимание правило аналитической философии, испытавшей влияние Фреге: не спрашивать вообще «Что есть Сократ?» (ни «Что такое человек?»), но поставить вопрос под углом зрения тождества: чему тождественен Сократ и в каком отноше-

нии? (или: «что значит для индивида быть тем же самым человеком, что и он сам?»). В этом случае мы получаем следующие решения парадокса изменения (в данном примере изменение состоит в том, что человек садится):

1) Сократ (в каком бы положении он ни находился) — это *тот же самый человек*, что и сидящий Сократ;

2) *сидящий* — это относительное выражение обозначает *то же самое положение*, если оно сказано в отношении того же тела и если это тело действительно пребывает в этом положении.

Здесь онтология не предстает более в виде общей метафизики. Нет онтологического описания *ens in genere*, нет качеств, общих для всех сущих, ведь последние крайне разнородны. «Категории» не являются более качествами всякого предмета, условиями возможности объективности. Категории — это предикатные линии, по которым мы узнаем, что что-то есть: субстанции, места, действия, страсти, структуры и связи и т.д. Что общего можно найти между субстанцией (Сократ) и действием (движение усаживания)? Все, что мы найдем, так это отношения между вещами (не существует движения усаживания, если не существует тела, которое может быть движимо этим движением и т.д.).

Но сторонники общей метафизики никогда по-настоящему не принимали многообразия значений «бытия» (слова «*бытие*»). Они упорствуют в нахождении ядра «трансцендентального» смысла якобы у истоков многообразия употреблений онтологической терминологии. Можно, например, сказать, что все сущие (субстанции, акциденции) имеют такое общее: наличие, *energeia*, нынешнее положение, реальность. Таким образом, полагают, что должен существовать единый смысл «бытия». А поскольку этот единый смысл на протяжении всей истории философии получал различные детерминации, то существует множество значений (всегда однозначных) «бытия», каждый раз дающих место «эпохе бытия». Но такая защита метафизики не столь очевидна, как того желали бы последователи Хайдеггера. Ведь как только мы захотим сказать немного больше о наличии, мы вернемся к одной из онтологических областей, очерченных в другом месте. Наличие как таковое понимается в рамках парадигмы типа наличия, например, материального наличия неподвижного тела, или деятельного наличия живого существа, или идеального наличия геометрической фигуры. Но если это так, то, быть может, действительно нет ни «смысла бытия», ни возможного употребления «есть» *за исключением* того, что каждый раз получает соответствующую ему форму бытия.

Во всяком случае, таково мнение Аристотеля. У меня здесь нет возможности защищать эту точку зрения: вполне достаточно, что она существует, подтверждая мои слова, поскольку из нее следует, что можно поставить «вопрос о бытии», который не будет смешиваться с «воп-

росом о существовании». В «Трактате о душе» Аристотель пишет: «...у живых существ быть означает жить» (415b 13)[125]. Средневековые схоласты вывели отсюда широко распространенное изречение: «*Vivere viventibus est esse*». Если к этой мысли относиться всерьез, то из нее нужно вывести такое следствие: нельзя дать два описания живого существа, называемого Сократ, первое из которых представляло бы его как отдельного человека, а второе — как трансцендентальный предмет. Это не значит, что не следует различать биографическое описание и метафизическое описание (что на самом деле было бы абсурдным позитивизмом, последователь которого — Хайдеггер — угрожает всем, кто не приемлет его версии «вопроса о бытии»). Совсем наоборот, будет сделано следующее различие: биография Сократа не говорит нам о том, что Сократ — человек, ее можно понять как повествование о жизни Сократа только в том случае, если мы уже знаем, какое живое существо является Сократом; зато эта биография сообщает, что случилось с Сократом, его приключения, его развитие, то, чем он стал, чем он перестал быть (не переставая при этом быть Сократом или этим живым человеческим существом вплоть до дня своей смерти). Что же касается метафизического определения, то оно говорит нам о том, о чем ни одна биография не может сообщить, так как должна это предполагать, т.е. о том, какому типу бытия принадлежит Сократ.

Всю эту дискуссию можно резюмировать следующим образом:

1) для сторонника общей метафизики нужно сказать, что стол, стул и дерево (используя пример Ферри) онтологически суть одно и то же; как сущие они имеют одно и то же описание (описание объективности или бытия-объекта);

2) в аристотелевской постановке «вопроса о бытии» стол, стул и дерево онтологически различны: дерево — это живая субстанция, тогда как стол и стул являются не субстанциями, материальными структурами. Таким образом, их способ бытия или наличия различен. Но если это так, то нечего искать тождественного *отношения к бытию* в том факте, что у нас есть онтологическое понимание дерева как сущего или предметов мебели как сущих. В этой второй версии «вопроса о бытии» не следует искать нашего отношения к бытию этих вещей как сущих, каковые они суть для нас, отношения, которое было бы корнем всех наших отношений ко всем вещам, занимающим наше внимание. И в самом деле, не существует никакого описания, которое не было бы лишено *ens in genere*, какого-либо объекта в своей объективности. Но если общая онтология обязательно пуста, то тогда «вопрос о существовании» не удается растворить в «вопросе о бытии». «Вопрос о существовании» сохраняет свою самостоятельность и свое фило-

[125] Аристотель. О душе. Соч. Т. 1–4. Т. 1, М.: Мысль, 1975. С. 402.

софское право вне метафизических различий. «Вопрос о бытии» попрежнему остается вопросом о специфической форме бытия, признаваемой нами за какой-либо вещью. «Вопрос о существовании» — это вопрос о нашем ответе на тот факт, что жизнь такова, какова она есть, что вещи, воздействующие на нас, именно такие, а не иные. Итак, оба вопроса не пересекаются. Каждый имеет свою значимость. Смешение их могло бы быть основано на двусмысленном выражении «смысл бытия», которое здесь принимается за равнозначное выражению «смысл слова *заключен* во фразе», а с другой стороны, за означающее «отношение, заставляющее нас говорить *да* или *нет* миру, взятому в целом, не имея разрешения выбирать».

Нужно признать, что иногда «вопросу о существовании» удается скрыться под маской «вопроса о бытии». Коль скоро формы бытия уже были когда-то в целом разделены в соответствии со схемой *неживая материя — жизнь — дух*, то философы пытаются их упорядочить. Они строят «огромные цепи бытия», шкалы, устанавливающие степени бытия. Сегодня эти онтологические иерархии кажутся нам подозрительными, потому что мы с неохотой принимаем иерархическое видение бытия, хотя это самый естественный образ мышления для мыслителей, принадлежащих традиционной культуре. Когда мы хотим представить себе систему или мир, мы предпочитаем мыслить ее при помощи понятия *солидарности* (или взаимообразности), а не при помощи понятия *подчинения*. Для нас порядок достоинства не может быть ничем иным, кроме порядка ценности, и, следовательно, должен считаться «субъективным». Мы хорошо понимаем, что фермер устанавливает порядок в своем мире: животные — во дворе, люди — в доме, хозяева — в самой лучшей комнате. Но мы знаем, что это точка зрения фермера, которую не разделяют ни собаки, ни куры и т.п. Иными словами, иерархия не обладает больше для нас онтологическим значением: существует скорее данная иерархия, а не другая только при условии, что мы встанем на эту особую точку зрения, которая является лишь одной точкой зрения среди многих прочих. Мне кажется, сложно отрицать, что различие между нашим эгалитарным видением и видением традиционным следует искать не в чистой онтологии, а в культуре. Философизм поступает так, будто западная культура существовала в западной метафизике. Но было бы более справедливым перевернуть это отношение: западные метафизики родились из западной культуры.

Всегда можно разъяснить (региональную) онтологию, неявно предполагаемую теорией, проектом, позицией. Этот пункт бесспорен. Если бы философ-хайдеггерианец мог ограничить свое само по себе законное требование онтологическим разъяснением концепций своей эпохи, он оказался бы на твердой почве: на почве, которую бы,

впрочем, он делил — большое неудобство для *активизированного* мышления — с *другими* философами. И в самом деле, не нужно задаваться вопросами относительно метафизики современной науки или метафизики революционного проекта. Кажется уместным придать всем этим вопросам более прикладной характер: не метафизика науки вообще, как если бы неизбежно существовала только одна, но метафизика такой-то науки в такой-то из своих интерпретаций; не метафизика революции, но метафизика коллективных целостностей в якобинстве, в фабиановском социализме, в ленинизме и т.д.

Совершенно непонятно, каким образом во всех этих метафизических вопросах можно было бы освободиться от анализа онтологических концепций, находящихся *в работе*, там, где они работают, на месте. Идея о том, что не следовало бы ставить философских вопросов в частной форме, т.е. в рамках специальной науки, кажется мне крайне неудачной. Хайдеггер мог бы с успехом воспользоваться самым спорным из рационалистических предрассудков, состоящим в том, что философские дисциплины не являются действительно автономными, что наиболее крупные традиционные разделения философии (на логические, физические, этические и т.п. вопросы) не имеют основания, что каждый разряд вопросов не обладает *собственными принципами*, поскольку, как полагают, частные принципы могли бы быть выведены из всеобщих принципов разума.

Критики западной метафизики не перестают разоблачать нигилистическую волю, якобы скрывающуюся под маской «рациональной» деятельности в поисках оснований и причин. Но их речи порождают двойственное впечатление: в тот момент, когда критики обвиняют метафизику в том, что она *не дает быть вещи, которая есть*, они сами кажутся охваченными метафизической яростью, мешающей им оставить философские исследования тем, чем они являются — различными очерками, *предложениями*, мыслями, предлагаемыми нашему вниманию, аргументами, которые нужно постоянно пересматривать.

В своей герменевтической версии феноменология бытия в конце концов сливается с самой крайней *идеологической критикой*. В идеологическом разрушении идей невыносимо то, что эта агрессия всегда непоправима. Если *все есть политика*, то тогда все, что вы можете сказать, укладывается в два класса высказываний: несколько ваших политических деклараций, где вы сбрасываете маску, и все остальные ваши высказывания, где вы только и делаете, что маскируете *принятое вами решение* в нечто иное — в науку, искусство, любовь, веселье. И точно так же, если *все есть желание*, то разделение проходит между явными требованиями, воспроизводящими желание открыто, и либидинальными выражениями, замаскированными под констатации, вопросы, ответы, рассуждения и т.п. Мы узнаем здесь экстремистскую

стратегию Единственно Необходимого. Если единственной оправданной заботой является забота о моем личном спасении, то все остальное действительно есть лишь развлечение. Эта мысль глубока, если она заставляет кого-либо укрыться в своей комнате для размышлений. Ее перенос на мирские дела губителен. Политика Единственно Необходимого есть фанатизм. Психология Единственно Необходимого есть маниакальная интерпретация.

Здесь можно рискнуть выдвинуть гипотезу относительно успеха Хайдеггера у французских философов, успеха, который с трудом объясняли чистым интересом к логическим и метафизическим вопросам. Нужно признать, эти вопросы давно уже не являются *сильной стороной* французской философии. В то же время незаметно, чтобы огромное доверие, которым пользуется философия Хайдеггера, заставила бы публику погрузиться в тяжелые для восприятия трактаты западной метафизики. Кое-какие редкие умники читают «Парменида» Платона или «Суммы» схоластики, руководствуясь Хайдеггером, но подозреваю, что они бы в любом случае прочитали эти работы и что в глубине души они даже разочарованы их обвинением в нигилизме. Но хайдеггеровское доказательство можно использовать и по-другому. Хайдеггер предлагает философу средство *дать чрезмерные обещания* в столкновении современных предложений по демистификации. Утверждение о том, что «*все есть метафизика*» — радикальная точка зрения, легко берущая верх над всеми претензиями, выдвинутыми ранее. Столько партий объявляли о том, что философия должна быть разоблачена: ведь она выражает представления социального класса, параноидальное желание, жизненную слабость. Все эти разговоры не доставят удовольствия тому, чьей профессией является преподавание философии. Философ в этом случае вполне удовлетворен тем, что в герменевтике «слов о бытии» он находит мышление, полностью освобождающее философскую традицию от ее земных привязок (или *применений*) и в то же время вооружающее читателя на раскрытие немыслимого противоположных позиций. И в самом деле такая стратегия безупречна: всякие высказывания сведутся к тому, что скрывается в самых общих словах, т.е. как раз в таких словах, как *природа, объект, существование, форма, сила, я* и т.п., которые обязательно будут использованы в любом рассуждении. Как только враг философии начал свою работу по редукции метафизики к политической или сексуальной идеологии, он уже проиграл битву, потому что наверняка использовал многие из понятий западной метафизики.

По правде говоря, такая безупречная стратегия оплачивается, пожалуй, чрезмерно тяжелой ценой. Для того чтобы спасти философию от нападок идеологической критики, философ отныне должен запретить себе употребление этих же слов иначе, как в кавычках или *с зачер-*

киванием. Он должен даже отказаться от того, что казалось ему таким дорогим, когда он становился философом, — от философии.

Однако читатель, должно быть, удивится, что в главе, посвященной хайдеггерианской философии эпохи, я не затронул того, что во многом составляет ее настоящую интригу: каково же отношение Хайдеггера как *доктора* метафизики к Хайдеггеру как гитлеровскому *ректору*? «Дело Хайдеггера» было на первых полосах всех французских газет в 1988 г. О нем писали и «иллюстрированные журналы». Вот вам пример философа, чье суждение о текущем положении его времени составляет часть нашего нынешнего текущего положения.

Прошу прощения, что мне не удалось выделить суждение Хайдеггера, которое бы было философским *и одновременно* касалось бы актуальности. Философия Хайдеггера, несомненно, претендует на понимание «метафизики современной эпохи». Полагаю, мне удалось показать, что само понятие «метафизики эпохи» остается неотчетливым, и эта неотчетливость отражает недостатки конструкции самого «вопроса о бытии». Я выражаю восхищение тем, что столько читателей Хайдеггера, напротив, в лоне «вопроса о бытии» находят пути, ведущие, по мнению одних, к наихудшим политическим заблуждениям (заблуждениям Хайдеггера-ректора), а по мнению других, — к высшей ясности мышления по отношению к ловушкам эпохи (той самой ясности мышления, которую бы продемонстрировал Хайдеггер, останься он доктором, верным своему «вопрошанию»). Факт тот, что *вопрос о бытии* принимает у Хайдеггера исключительно оригинальное значение, поскольку отныне оно должно удовлетворять двум условиям: бытие должно быть *однозначным* (при этом не становясь концептуальным или родовым), бытие должно быть *феноменологически* доступным (не будучи, однако, редуцированным к переживаемому состоянию, к жизненному или «экзистенциальному» опыту). Такой поворот, заданный метафизическому вопрошанию, ведет, на мой взгляд, прямо к философскому тупику. Как бы то ни было, мне не удалось обнаружить у него *политической окраски*. Вполне возможно, что читатели, с легкостью переходящие от метафизики к политике, на самом деле будут очень рады закрепиться на более привычной для них почве.

Но разве не существует «политических текстов» Хайдеггера, в которых бы нацистская лексика сочеталась с технической терминологией «Sein und Zeit»? Действительно, в этих гнетущих заявлениях я нахожу несколько безусловно политических фраз, как, например: «Heil Hitler!» Другие же фразы типично метафизические. Чего не хватает, так это какой-либо связи между теми и другими. Так, призывая голосовать «за» во время плебисцита 12 ноября 1933 г., Хайдеггер заявляет, что одно только это голосование способно удовлетворить «основному закону человеческого существования (*Dasein*)», заключающему-

ся в том, что каждый народ должен нести ответственность перед самим собой. Всякое *Dasein*, говорит он, направлено на «сохранение и спасение собственной сущности»[126]. Здесь мы без труда узнаем старую поговорку: *Bonum convertitur cum ente* или *Est aliquid, inquantum est ens.* Все, что есть, хорошо таковым, каким оно есть, и, следовательно, существует в соответствии с «законом», «предписывающим» ему твердо держаться своего бытия и сохранять свойственную ему форму бытия. Но ведь это же метафизика. Здесь, как и повсюду в других местах, катастрофически не хватает политического суждения, которое можно было бы из этого вывести. Таким образом, я не говорю ни что Хайдеггер выводит дурные заключения из самой по себе здоровой философии, ни что он выводит логические следствия из скверной философии. Я скорее поражен отсутствием заключения, уже «паратаксической» конструкцией этих текстов, используя прилагательное, которое употребит Хайдеггер в своем наступлении на логику суждения. Совершенно непонятно, каким образом из метафизической аксиомы «Что хорошо для народа, так это быть» можно вывести какой бы то ни было ответ на плебисците, будь то ответ «за» или ответ «*против*». Почему, собственно говоря, сохранение немецкого народа заключается скорее в приверженности Гитлеру, нежели в сопротивлении ему? Вот что как раз и должно было решаться политическим суждением. Хайдеггер, быть может в силу того, что бытие дано нам лично, игнорирует необходимость того, что раньше называли *промежуточными аксиомами*, без которых невозможно было бы перейти от первых принципов — неоспоримых, но формальных — к соответствующим их применениям.

[126] Heidegger M. Texte № 7 (Schneeberger, № 129) dans la présentation des «textes politiques», trad. N.Parfait // «Le Débat» № 48, 1988. P. 183.

Глава 6

Демистификация мира

«Мифы пересекаются и противостоят друг другу в зависимости от точки зрения: мой тотем очень велик, ваш же совсем маленький».

Марсель Мосс. *Учебник по этнографии.*

Современность означает рациональность во всех отношениях — этот философистский постулат разделяют и критическая теория, и деконструкция эпохальных метафизик Запада. Я говорю, что постулат этот философистский, поскольку он стремится превратить череду последовательно признанных великих аксиом или первых принципов в переменную, функциями которой выступали бы все прочие исторические мутации. В свою очередь, данная последовательность аксиом или философская традиция якобы имеет своим законом исследование «логичного рассуждения». По этой легенде вся история Запада постоянно воспроизводит во все более расширенном масштабе вводную сцену курса истории античной философии: *миф* уступает место *разуму*. « Расколдование» мира (используя понятие Макса Вебера) могло бы состоять как раз в распространении критической работы философов на все аспекты существования.

Зачастую философы считали себя обязанными примкнуть к этой концепции из своего рода служебного долга. Философия есть либо попытка радикального мышления, либо она — ничто. Если я — философ, то я обязан верить, что акт мышления философа мгновенно освобождает его от всех древних предрассудков. Впоследствии в общественном мнении рациональность должна распространяться сама собой и развиваться в форме Просвещения. В силу своей профессии философ трудится над построением рациональной цивилизации. И он не смог бы беспрепятственно избежать выполнения этой миссии.

Нужно, однако, подчеркнуть следующее: употребление понятия рациональности, заставляющее говорить о нашей культуре как о рациональной или рационализированной, глубоко проблематично. Совершенно очевидно, оно проблематично для историков, стремящихся открыть нам величие «смутных» веков, для антропологов, пытающих-

ся понять народы, совершенно чуждые нашему образу мышления. Но не все замечают, что и сам философ не может позволить себе с легкостью рассуждать о рациональности[127]. Быть может, профессию философа следует понимать иначе. В силу своей профессии философ чаще всего вынужден рассматривать суждения не для того, чтобы подвергнуть их экспериментальной верификации или расчету, но для того, чтобы понять их и, вероятно, либо принять, либо отвергнуть по чисто философским причинам. Профессия философа, следовательно, заставляет отличать *смысл* суждения от его *истинности*. Это различие — преддверие логической точки зрения. Для всякого истинного суждения должно существовать соответствующее ложное суждение — его отрицание. Но ложное суждение не могло бы быть таковым, если бы оно не имело смысла. Оно должно быть не только исполненным смысла, но и смысл его должен быть столь же ясен, как и смысл истинного суждения, поскольку оно также открывает содержание мысли, принимающей вид отрицания. Таким образом, если мы рассматриваем рациональность подобно философу — как правильное построение рассуждения, — то мы обязательно признаем, что рациональность истинного суждения равнозначна рациональности ложного суждения, каждое из которых рассматривается само по себе.

Так, суждение «не существует колдуний» не может быть истинным, если суждение «существуют колдуньи» не является ложным. Суждение же «существуют колдуньи» не может быть ложным, если оно не имеет смысла. А для того, чтобы оно имело такой смысл, чтобы его захотелось назвать ложным, оно должно представлять достаточную обоснованность. Если же идея о том, что колдуньи *могли бы* существовать, признается «нерациональной», то тогда «нерационально» и утверждение, что их не существует, потому что в этом случае неизвестно, о чем мы говорим: нужно либо принять, либо отбросить *natura rerum*.

Зато нерационально верить в колдуний, проповедуя в то же время с равной или большей убежденностью другие догмы, исключающие возможность колдовских действий. Но, заметим, нерационально было бы также и не верить в возможность колдовства, если при этом одновременно проповедовать общее мировоззрение, подразумевающее, что колдовство по меньшей мере возможно. Иначе говоря, невозможно узнать, является ли отдельное верование иррациональным, до тех пор пока неизвестны чьи-либо *прочие* верования. Но что мы называем чьим-либо верованием? Как можно говорить о том, во что верит кто-то? На самом деле верования индивида не образуют обширного лич-

---

[127] См.: MacIntyre A. Rationality and the explanation of action // Against the Self-Images of the Age. L.: Duckworth, 1971.

ного *credo*, как будто бы он сам мог составить перечень всех статей своей догмы и точно сказать, на чем этот список останавливается. Или как будто бы он мог обнаружить полную совокупность своих верований, расставляя галочки в графах гигантского вопросника. (Верите ли вы в существование Юлия Цезаря? Верите ли вы в существование тигров в Южной Америке? И т.д.) Очевидно, что вопросы эти неправильно поставлены. Говорить о *совокупности* верований имеет смысл только при условии, что вы рассматриваете их вне отношения к предмету верования. Их следует соотнести с *целостностью* высшей по отношению к индивидам, каковой является эпоха или культура. В общем и целом мы верим в то, во что нормально верить вокруг нас, если серьезные основания не толкают нас к расхождению во взглядах. Индивид, которого спросили о совокупности его верований, окажется в затруднительном положении, если только не найдет под рукой какой-нибудь энциклопедии, к которой мог бы нас отослать. Энциклопедия как раз и представляет объединение вне умов всего того, что каждый считает истинным, не будучи при этом шокирован тем, что в большинство статей периодически вносятся изменения.

Таким образом, философия верования должна быть скорее «холистской», чем «атомистической». Мы выдвигаем следующее условие для применения понятия рациональности: для того чтобы какой-либо образец мысли в форме представления (предикат), рассуждения (суждение), объединения идей (умозаключение), позиции (например, верование, надежда и т.п.) мог считаться рациональным или нерациональным, должна быть возможность указать совокупность мыслей, с которыми его можно связать на правах элемента. Рациональность или нерациональность представляются только там, где существует конструкция, части которой должны быть совместимы друг с другом. Из этого следует, что нерациональность чьих-либо взглядов может проявиться только на фоне других взглядов, также разделяемых этим человеком и несовместимых со взглядами, квалифицируемыми как нерациональные. Как же поступают, чтобы приписать нерациональность некоторым взглядам, если они несовместимы? Обычно смотрят, какими из них можно пожертвовать, считая согласованными лишь те, о пересмотре которых ни на мгновение не может быть и речи. Когда обнаруживается противоречие между «архаичным» верованием и «просвещенным» мировоззрением, то нерационально сохранять архаичный взгляд, если только мы не соглашаемся пойти до конца пересмотра просвещенных идей, что сняло бы противоречие.

Из этого следует, что никакая культура — ни «первобытная», ни «развитая» — не является нерациональной. Это не означает, что обе они рациональны. Просто понятие рациональности не применимо там, где мы не можем установить контраст между совокупностью мне-

ний, которые можно изолировать (как пересматриваемый фрагмент представления), и основанием несомненных фактов. Является ли вера в колдуний нерациональной? Этот вопрос имеет совсем другой смысл, чем тот, с которым его часто смешивают и который звучит как «существуют ли колдуньи?» Я не колеблясь скажу, что колдуний не существует, но, если у меня спросят, почему, я смогу лишь сделать не что иное, как представить основания, которые сегодня нас в этом убеждают. Деревенский житель, верящий в колдунов, может заблуждаться (поскольку колдунов не существует), но он не обязательно является носителем нерационального мнения. Установить контраст между мнением, чья рациональность поставлена под сомнение, и основанием для суждения возможно только в рамках культуры.

Когда мы говорим, что наша собственная цивилизация есть само выражение «современного разума» или что она обусловлена процессом рационализации, мы становимся жертвой могущественного образа. Мы представляем себе кого-нибудь (индивидуального субъекта), перед кем открыты различные *возможности выбора*: он может предпочесть возможность «веры в науку», но может также выбрать и возможность «веры в миф». Если он выбирает науку, он рационален. Стало быть, все это представление основано на недоразумении. Для того чтобы сделать мотивированный выбор, нужно располагать не только логическими критериями (непротиворечия и т.д.), но и *парадигмами*, иллюстрирующими, что такое правильное объяснение, правильное доказательство и т.п. Парадигмы же эти дает культура и обучение вновь прибывших. Радикальный выбор между культурными возможностями — химера.

Я настаивал на этом моменте, поскольку мне казалось важным подчеркнуть, что у нас есть философские основания стремления избежать альтернативы «разума» и «мифа». Только благодаря тому факту, что мы — философы, мы оказываемся на стороне «разума». Но что знаем мы о другой стороне? Как мы узнаем, что на другой стороне располагается наш противник — миф? Как мы узнаем, что существует только одна, и притом единственная, сторона, противостоящая нашей? Почему, как предполагают, существует Иное Разума, которое, начиная с Просвещения, называют Мифом, этим наследником Басни? В этом контексте понятие мифа всегда в той или иной степени является понятием его литературной реконструкции. Миф — это основополагающее повествование, прекрасная история об истоках. Таким образом, противопоставляется не имеющий оснований, нарративный, образный дискурс мифа и обоснованный, дедуктивный, или опирающийся на факты, однозначный дискурс науки. Но раз уж мы придерживаемся литературной теории, то почему же не обратить внимания на факт существования *многочисленных* литературных форм?

Почему же иным контролируемого разумом дискурса выступает миф, а не поговорка, легенда, загадка, *exemplum* и т.п.[128] Мы вновь сталкиваемся здесь со всеми недостатками логического манихейства. Если же мы настаиваем на определении философии как опыта радикального мышления, то должны найти для нее иной способ осуществления. Нужно выйти за рамки альтернативы: позитивизм или трансцендентальное мышление. Нужно выйти за рамки этой альтернативы, потому что такое противопоставление предполагает, что философская дискуссия где-то имеет место, прежде чем потерпеть провал в какой-нибудь части мира. Но такая теория не только немыслима — она также философски непоследовательна. Итак, исходя из этого, необходимо вновь подойти к проблеме «разочарования» и «модернизации» мира. В двух последних главах этого очерка я даю набросок такой столь необходимой концептуальной ревизии.

Отправной точкой можно считать споры вокруг *постсовременного*. Сам успех этого прилагательного, чей неуловимый характер, однако, признается всеми, свидетельствует о смятении в общественном мнении. Кумулятивное представление о человеческих подвигах — идет ли речь о технических новациях, стилистических изобретениях или теоретических *прорывах* — вошло в привычку. Ко всему этому относились как к спортивным *рекордам*: каждый случай успеха на некоторое время возносит героя на высшую ступень человеческих возможностей. Старый же обладатель титула должен уступить место, присоединиться к своим великим предшественникам в музее трофеев. Говорить о постсовременности означает расстаться с подобным представлением. Сегодняшнее новое не превосходит вчерашнее новое, оно не идет дальше, быстрее, сильнее, в том же направлении. Но от этого оно не становится менее новым, поскольку современность теперь означает то, что происходило раньше.

Во всем этом деле слово «постсовременность» — не самое главное. Если это понятие больше не будет подходить, не преминут найти другое. Важнее иное: войдя в оборот, это же самое понятие после длительного развития, в конце осмысленной истории в некотором смысле уже неоднократно находило выражение в другой словесной оболочке. Речь всегда шла о том, чем мы совершенно перестали быть в эпоху *проекта современности*. Мы не являемся поколением *сильных людей* (Бодлер), воплотивших этот проект в творениях Революции. Мы — их дети и внуки. Мы получаем наследство, но в то же время нам следует упорядочить права наследования и выплатить долги. После

---

[128] Андре Жоль предложил различать легенду, миф, загадку, фразеологический оборот, происшествие, мемуары, сказку, остроты (Jolles A. Formes simples. P.: Seuil, 1972).

Революции воцаряется состояние духа, неспособное более быть ни состоянием духа почившего Старого порядка, ни состоянием духа революционных экзальтаций. Оно может быть болезнью века — и в этом случае носит имя романтизма, вагнерианства, символизма, декаданса и т.п. Оно может также выражаться в приливе энергии и называться сен-симонизмом, позитивизмом, бодлеровской *современностью*, социализмом (в изначальном смысле этого слова) и т.д. Как понять эти колебания между эйфорией и депрессией, этот приступ *сплина*, это пробуждение футуризма? Быть может, исходя из следующего соображения: большинству людей слово «современный» напоминает прежде всего о необходимости, подчас мучительной, модернизироваться. Модернизировать свою технику, свои нравы, свой образ мышления просто для того, чтобы выжить. Но речь идет не только о физическом выживании в универсуме, вверенном отношениям силы: подобный культурный дарвинизм мог бы объяснить, что следует модернизировать вооружения, но не кризисы совести и состояния души. Самое главное — выжить морально, не потеряв уважения к самому себе. Иначе говоря, принуждение к самомодернизации — это обязанность показать, что ты находишься на высоте не только чужой более современной *силы*, но и, главное, чужого *духа*. Изнурительна именно эта моральная сторона процесса модернизации. Если бы речь шла только о заимствовании рецептов и способов, то люди заботились бы лишь о финансировании модернизации оборудования. Но самое трудное — это модернизация умов. Для того чтобы *принять* современные идеи вместо того, чтобы в ужасе отбросить их как бесчеловечные, кощунственные или смешные, нужно обладать сложным состоянием духа. Чтобы подражать самым блистательным чужакам, возможно, хватило бы одной только зависти. Но для того, чтобы признать *ценность* современного, благородство современных идеалов, нужно найти моральные средства в своей собственной традиции. Тот, кто устыдился бы манер своей страны, не смог бы глубоко проникнуться современными идеями. Психологическая структура существа, находящегося в состоянии модернизации, представляется, таким образом, особенно сложной. Это существо должно, беспорно, испытывать завороженность идеями, царящими где-либо извне (в Лондоне, в Париже, в Соединенных Штатах). Если бы оно не было увлечено этой иной манерой жить и мыслить, оно не согласилось бы подвергнуть критике идеи своих родителей, соседей, учителей. И в то же время оно должно восстановить высшую значимость своих собственных идей, даже впадая в беспочвенные обвинения и нигилизм. Такая психологическая структура обнаруживается у различных постсовременных героев: немецкий Романтик, которого преследуют одновременно идея абсолютной Свободы Я и идея отсутствия божественного существования, подобный

во всем герою Достоевского, без предупреждения переходящему от точки зрения западничества к фанатичному славянофильству. Короче, постсовременность в том смысле, в каком я понимаю ее здесь и в каком ее понимает также и Луи Дюмон[129], можно рассматривать как понятие, противостоящее современности в рамках единого процесса, объемлющего оба эти понятия, — процесса модернизации мира. До тех пор пока мы говорим о современных идеях, мы можем замыкаться в рамках одной национальной традиции, одной столицы. Зато как только мы начинаем говорить о модернизации, мы вводим точку зрения взаимодействия национальных культур. Подлинным изобретателям современных идей никогда бы не пришло в голову, что они что-то модернизируют. Они — реформаторы, революционеры, стремящиеся вернуть вещам их изначальное состояние, в котором они якобы и должны сохраняться. Модернизировать что бы то ни было возможно, лишь имея пример более современного соседа, которому подражаешь. Модернизация — далеко не историческое выражение автономного разума, недавно обнаружившего, что должен искать основания в самом себе, она представляет собой то, что антрополог называет процессом *окультуривания*. Когда культура современная и культура традиционная приходят в столкновение, современная культура провоцирует традиционную к восстановлению коллективной идентичности посредством изобретения более или менее удачного синтеза того, что приходит извне, и того, что идет от себя.

У Жана-Франсуа Лиотара разработка понятия постсовременности (постмодерна) начинается с обращения к тому, что в критической теории франкфуртской школы называется *диалектикой Просвещения*[130]. Она разделяет, следовательно, недостатки всех теорий, управляемых логическим манихейством разума и его Иного. И в самом деле диалектика Просвещения обыгрывает пару понятий — разум и миф. Диалектика имеет место, когда разум во всем, что происходит из него, т.е. в своих *произведениях* в итоге неотличим от мифа. У Лиотара момент современности фиксируется как момент крушения основополагающих повествований, вокруг которых объединены традиционные культуры. Современный разум, таким образом, представляет собой антибасню. Но сегодня мы замечаем, что сам разум жил только лишь силой басен иного рода — философиями истории. Древние мифы обращены к истокам: поэтому всякий раз они могли породить лишь отдельное сообщество, ведущее начало всегда от нашего сообщества, *нас*, настоящих

---

[129] См. работы, цитированные выше (сноска к гл. III и сноска к гл. V).

[130] Lyotard J.-F. La Condition postmoderne. P.: Minuit, 1979 (см. русск. перев. Состояние постмодерна. С.-Пб.: Алетейя, 1998); Adorno T.W., Horkheimer M. Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente. Amsterdam: Querido, 1947.

людей в отличие от них, чьи манеры никогда не станут правильными. Такие партикуляристские повествования критический разум заменяет универсалистскими идеалами. Но эти идеалы говорят с нами через эсхатологические повествования, возвещающие о приходе нового человека, освобожденного и примиренного с самим собой. Разрушая нашу веру в повествование, понимаемое как источник власти, современная критика в конце концов лишает современные предприятия легитимности, которую они от нее получали. В этом случае мы имеем момент «делегитимизации» и «постмодернизма». *Современный человек* глубоко верил в смысл истории: значит, он был способен принимать решение, обосновывать причины, вступать в политическую организацию. *Постсовременный человек* — это тот же современный человек, у которого критический разум взял верх над последними остатками доверчивости: он уже не верит в «великие повествования» либерализма или марксизма. Для постсовременного человека дела современные отныне протекают *без нас* в том смысле, что обходятся безо всякой легитимации при помощи морального прогресса, освобождения человеческого рода, построения лучезарного будущего. Наука и техника «развиваются», не имея другой цели, кроме повышения эффективности, «результативности», экономии времени и т.п. Мы возвращаемся к диалектическому совпадению рациональности и абсурдности.

Но затем Лиотар еще более углубил свой анализ. Он ввел понятие *различного* (*différend*) — весьма плодотворную точку зрения, позволяющую выйти из тупиков чистой диалектики Просвещения. Как я полагаю, полезной оказалась иная постановка вопроса, заставляющая не останавливаться на одном только Просвещении и обратиться к Французской революции, чтобы отметить ее двойственность. Лиотар замечает, что в 1789 г. отдельное сообщество взяло слово от имени всего человечества, введя тем самым в нашу историю (недиалектическое) напряжение. И действительно, в Преамбуле к Декларации прав человека и гражданина 1789 г. мы читаем: «Представители французского народа, объединенные в Национальное собрание, (...) решили изложить в торжественной Декларации естественные, неотчуждаемые и священные права человека (...)»[131]. Под Декларацией подписалось не человечество, да и не духовная власть, обладающая всеобщим предназначением, но Национальное собрание представителей французского народа. Таким образом, в инаугурационный акт нашей *легитимной* французской истории вкралась опасная двусмысленность: одно только слово политического лексикона — «народ» — приобретает значение одновременно и отдельного исторического существа, обладаю-

[131] Цит. по: Lyotard J.-F. Le différend. P., Minuit, 1983. P. 210.

щего легендарной сокровищницей возвышенных фактов, своими героями и героинями, и временного представителя высших интересов рода человеческого. Таким образом, французская политическая традиция будет разрываться между универсализмом принципа и партикуляризмом факта. Это напряжение вновь возникает в призыве представителей народа к высшей власти Верховного существа. Но почему Верховное Существо наделит властью отдельную нацию? Внезапно гуманистическая политика Французской революции прокрадывается в легендарную схему *gesta Dei per Francos*.

Из сказанного вытекает то, что Лиотар называет различием, т.е. в некоторых отношениях непреодолимое недоразумение, возникающее между требованиями, составленными в разнородных языках («несоизмеримых», в терминологии Томаса Куна). Глядя из Франции, революционная политика, по определению, — это политика Свободы для всех человеческих существ. Повсеместно по мере своего продвижения вперед французские войска освобождают народы от подчинения деспотам. Такова, например, точка зрения Стендаля в «Пармской обители»: молодые, веселые, остроумные, республикански настроенные французы кружат головы юным миланкам, воспламеняют воображение либеральной молодежи, встречая сопротивление лишь со стороны рутинеров. Но из-за границы революционная политика Франции представляется политикой силы взбунтовавшегося народа. С точки зрения Франции, Декларация требует лишь морального суда. А чем мог бы быть этот суд, как не одобрением столь возвышенных принципов? Как прекрасно разъяснил Кант, до тех пор, пока для европейской публики Революция является зрелищем, которое не волнует, она должна вызывать энтузиазм. Из-за границы же для всеведущих министров декларация предстает политическим фактом, требующим политической реакции. Она заставляет предвидеть неминуемые аннексии, пропагандистские кампании, попытки ниспровержения государственной власти.

Следовательно, различие можно выразить так: «После 1789 г. международные войны являются также и гражданскими войнами»[132]. В отношении великих войн, которые вскоре будут терзать Европу, существуют две меры и две непримиримые риторики. Для лагеря Революции *другой* лагерь — это мятежники, которые самим своим существованием нарушают гражданский мир, при иных обстоятельствах царивший между гражданами мира. Не будь королей, штабов, агентов Большого Капитала, не было бы и войны. Конечно, граждане были бы объединены в различные народы, привязанные к своим традициям и языкам. Само по себе это разнообразие носит фольклорный характер.

[132] Ibid. P. 211, 90.

Все индивиды по праву являются членами большой человеческой ассоциации. Но для противоположного лагеря, лагеря Контрреволюции, *другой* лагерь, говорящий на языке Всеобщего, в действительности представляет собой нацию: как таковая, эта нация есть особое существо и преследует свои особые интересы. Таким образом, существует различие. Если мы говорим на языке Всеобщего, то протест народов, оторванных от своих обычаев и культов, представляется реакционной жалобой. Если мы говорим на языке Особенного, то великие принципы революционного лагеря выглядят иллюзией или ложью. Введение понятия «различие» влечет за собой следующее: отныне нельзя судить или, по крайней мере, нельзя судить, не отказавшись всерьез от другого видения вещей. Это эпоха неразрешаемого:

> «Отныне будет неизвестно, французским или общечеловеческим является провозглашенный таким образом закон, завоеванием или освобождением является война во имя прав, угнетающим или педагогическим (прогрессивным) является осуществленное во имя свободы насилие, французскими или общечеловеческими должны стать нефранцузские нации, получив Конституции, соответствующие Декларации, даже если они направлены против французов. Смешение, допущенное членами Конституционного собрания и готовое распространиться на весь историко-политический мир, превратит любой национальный или международный конфликт в неразрешимое различие относительно легитимности власти»[133].

Диалектика Просвещения обладает недостатком большинства современных философий: она была неспособна признать существование различий, в результате чего ей удавалось воспринять всерьез современные конфликты лишь ценой принесения в жертву интеллекта. Эта диалектика представляет конфликт как противостояние сторонников разума и сторонников мифа. Отныне законное право непременно оказывается на стороне того из двух дел, которое является правым: разуму можно противопоставить только *неверные основания*, «истории» как миф, «фактические пути» как силу. Но как случилось, что существует этот бунт против разума? Сам разум обязательно должен был повести себя как мистифицирующая сила. Для того чтобы признать серьезность современных конфликтов, мы в конце концов начнем подозревать, что разум одержал слишком легкую победу в этом процессе: никто не прав, нигде нет никаких оснований, только власти, вовлеченные в силовые отношения.

Однако же вся диалектика разума и его Иного основана на подозрительном противопоставлении. Критическая теория противопоставляет *разум* и *традицию* как две формы легитимации. Она заимствует это различие в социологической типологии, разработанной Максом Вебером. В некоторых обществах легитимность институтов принадле-

---

[133] Ibid. P. 212.

жит к традиционному типу: утверждается, что так было всегда и поэтому так всегда и должно быть. В нашем обществе легитимность рационального типа: должно быть именно так, а не иначе вследствие некоего принципа или закона, из которого удалось вывести решение настоящего случая. У социолога это различие является (или должно быть) дескриптивным. Оно представляет собой способ описания многообразия *оснований*, которые принадлежащие разным культурам люди пытаются дать своим институтам: здесь это основания, выведенные из обычаев, там — из разработанных экспертами, законоведами, чиновниками кодексов и т.д. Социолог осмысливает практические действия. Философ же должен сохранить нормативный смысл за словом «основание». Для него существуют истинные и ложные основания. Различие, установленное социологом, у философа становится *диалектическим*: оно противопоставляет метод подтверждения при помощи оснований (наш) и метод доказательства при помощи отсутствия доказательств (их). Опора институтов на традиции теперь означает их опору на отсутствие базы только на том простом факте, что они здесь существуют. Из описательной теория становится критической. Критическая теория начинается с принятия до всякого описания установки о ложности метода, подтверждающего фактическое состояние основаниями, выведенными из традиции. Эти так называемые основания ничего не доказывают. Институт не приобретает легитимность, если сказано, что он существовал здесь давно или всегда. Но, становясь критической, теория утрачивает право пользоваться типологией, являющейся инструментом сравнительной социологии. Критическая теория не должна ничего сравнивать, так как она противопоставляет только истинную легитимность, легитимность, достигаемую при пользовании нашим методом, и легитимность нерациональную или мифическую, связанную с любым другим методом. Социология, если она является сравнительной, должна быть готова сказать: в данном традиционном обществе люди полагают, что институт тем более *рационален* (т.е. соответствует их требованиям интеллектуального удовлетворения), чем в большей степени он традиционен. Ей не позволительно говорить: в этом традиционном обществе люди довольствуются нерациональными объяснениями и мистифицирующими доказательствами.

Для создания недиалектической концепции постсовременности и различий, ее разделяющих, мы должны обнаружить социологическое значение «рационализации», охарактеризованной Максом Вебером как *Entzauberung*.

Иногда слово *Entzauberung* предлагали переводить как «депоэтизация». Такой перевод в меньшей степени должен удовлетворить социолога, желающего остаться верным замыслам Макса Вебера. Зато он гораздо лучше бы выразил несколько изменившийся смысл, в кото-

ром это слово часто употребляется. Данное изменение говорит о трудности, с которой сталкивается современный разум, пытаясь встать на точку зрения социолога. Любопытно, что сам Раймон Арон, автор веберовской ориентации, целиком воспринявший тот факт, что мы живем в «расколдованном» мире, дает нам объяснение понятия, в котором смутно слышатся романтические нотки:

> «Отличительная черта, уникальность мира, в котором мы живем, — его «расколдование». Наука приучила нас видеть во внешних проявлениях действительности лишь совокупность темных сил, которые мы можем подчинить себе, а от мифов и божеств, которыми населяла мироздание первородная мысль, ничего не осталось. В этом темном и лишенном волшебства мире человеческие общества все больше рационализируются и бюрократизируются»[134].

В данном случае речь идет о *волшебстве* в поэтическом смысле, а не в смысле колдовском. Объяснение Арона упоминает здесь о первородной мысли лишь для того, чтобы ограничить ее формами выражения, для нас чуждыми серьезности вещей, формами, которые поэтически наполняли мир фантастическими обитателями. При этом подразумевается, что «расколдованный» мир — мир более реальный, но скучноватый. Он больше не разговаривает, он ничего нам не говорит. Здесь мы имеем дело с литературной концепцией мифа, рассматриваемого как наивное объяснение естественного мира. Еще со времен классической школы, где прежде всего сталкиваешься с мифом в форме сказки, мы помним, что каждый бог связан с какой-либо природной силой: есть бог грома, бог океана и т.п. Эти боги являют собой пример дурного объяснения. Пробуждаясь, разум изгоняет подобные создания. Но в литературной реконструкции священные силы имеют вполне безобидный вид. Они составляют «волшебство» декора в «феерическом» или «чудесном» смысле. Это скорее прелестные нимфы и очаровательные наяды из балета в Во-ле-Виконте или Версале, нежели хтонические или урановские силы первоначального мифа. Еще не расколдованный мир слишком напоминает тот, что мы должны покинуть, когда вырастем: мир Деда Мороза, добрых фей, доверчивости.

Тем не менее в волшебном мире не может быть добрых фей, если нет фей злых. Если крестьянин Бокажа[135] замечает, что его сглазили (его коровы беспричинно умирают, зерно не всходит, жена заболевает), он не радуется тому, что мир перестал молчать. Он не «зачарован» — в городском смысле этого слова — тем, что не предоставлен более самому себе среди молчащей природы. Напротив, он взволнован и отправляет-

---

[134] Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М.: Прогресс, 1993. С. 561.

[135] См.: Favret-Saàda J. Les mots, la mort, les sorts. P.: Gallimard, 1977.

ся на поиски кого-нибудь, кто способен его расколдовать. Совершенно очевидно, что у крестьянина, верящего, что он может избежать несчастий, если его расколдуют, совсем иное представление о расколдовании, чем приведенное выше. Не является ли само его представление составной частью еще волшебного мира? Несомненно, и именно поэтому мы должны исходить из него, чтобы иметь подлинно социологическое понимание того, о чем идет речь в *Zauber* и в *Entzauberung*. Расколдованный мир — это мир, в котором к корове приглашают ветеринара, искусного агронома — на хлебное поле, врача — к членам семьи. Мир волшебный — это мир, в котором ко всем вместе приглашают кого-нибудь одного из-за совпадения всех этих несчастий.

Полезно обратиться к статье «Волшебство» в «Словаре католической теологии»[136]. В отличие от философа теолог тут же ставит все на свое истинное место. Речь уже идет не столько о верованиях, примитивных объяснениях естественных явлений, донаучном мировоззрении. Волшебство соотносимо с действиями, а не с представлениями о природе. Волшебство, напоминает автор статьи, — это *incantatio*, искусство творения чудес посредством пения. Речь, таким образом, идет о магии, которая должна пониматься не в метафорическом (и чаще всего *помпезном*) смысле классического поэта, но в том смысле, в котором она дает знание о злых силах, ответственных за нашу потерю. Теолог может перечислить виды магии (признанные Церковью): чары, волшебство, гадание, заклинание, гипнотическое воздействие, порча, колдовство. Общей же чертой всех этих действий является то, что все они представляют собой действенные слова. Обратимся здесь к исследованию этнографа: «Колдовство — это слово, но слово, являющееся властью, а не знанием или информацией»[137]. Однако власть эта — не столько власть над природой, сколько власть *над вами*. Рационалистическая антропология, например антропология Фрезера, видит в магии своего рода иллюзорную технику. Результаты хотят получить сразу же благодаря использованию знаков, не давая себе труда поработать, чтобы эти результаты произвести. Подобная интерпретация повсюду видит только отношения между человеком и природой: ей недостает отношений между человеческими существами. Ведь *волшебный* мир — это мир, в котором, как только с тобой произойдет несчастье, сразу же возникает вопрос: «Нет ли кого, кто случайно хотел бы причинить тебе зло?»[138]

---

[136] Vacant A., Mangenot E. Dictionnaire de la théologie catholique, t. V, fasc. 1, 1939. Art. «Enchantement» (C. Antoine).

[137] Favret-Saada J. Les mots, la mort, les sorts. P. 26.

[138] Формулировка диагноза волшебства, приводимая Фавер-Саада (см.: Op.cit. P. 24).

В более общем виде трудно представить себе, что можно просто сделать набросок теории *Entzauberung*, не произнеся слов *страдание, болезнь, опасность, риск, тоска, ошибка, враг, гибель*, равно как и других, соответствующих им: *лекарство, выздоровление, спасение, безопасность, облегчение, приношение и искупление, помощь, молитвы* и т.п. Теории религии чаще всего построены на предпосылках, выработанных Просвещением: *разум* противостоит *мифу*, миф есть *сказка*. Сказка совершенно не годится для объяснения природы: разум в конечном итоге должен оставить религию ради науки. Но сказка обладает наибольшей эстетической ценностью: она показывает мир как *прекрасную целостность*, тогда как наука видит в нем только безразличный хаос. Эти теории не учитывают, что магически-религиозные действия совершенно явно отвечают мысли о *возможности несчастья*. В рамках рационалистической теории религии совершенно непонятно, как люди могут иметь заботы типа «Будет ли у меня большое потомство?», «Что станет с моими близкими в мое отсутствие?», «Сумею ли я пройти назначенное испытание?», «Что случится со мной в пути?» Речь идет об избавлении от зла: следовательно, именно из этого, а не из становления галилеевской физики нужно исходить при описании разнообразия «волшебного» мира.

Расколдование мира, безусловно, имеет интеллектуальный аспект, оно даже может быть сформулировано таким образом, что получает свой философский принцип, а именно: «стоит только захотеть, и в любое время можно все это узнать; следовательно, принципиально нет никаких таинственных, не поддающихся учету сил, которые здесь действуют, и, напротив, всеми вещами можно овладеть путем разума»[139]. Это определение Макса Вебера уже содержит в себе всю критику западной метафизики как «метафизики бытия, рассчитываемого и управляемого».

Но если мы придерживаемся этого определения, переносящего всю проблему в представление о природе и в эпистемологию, то видим, что в дело вступает диалектика Просвещения. Ведь законы природы, которых требуют сторонники демистификации мира, сами по себе являются контрмифологией, призванной устранить первобытную мифологию. Мифология разума заменяет собой мифологию предрассудка. Как пишет Витгенштейн,

> «в основе всего современного мировоззрения лежит иллюзия, что так называемые законы природы объясняют природные явления. Таким образом, люди останавливаются перед естественными законами как перед чем-то неприкосновенным, как древние останавливались перед Богом и судьбой»[140].

---

[139] Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избр. произв. М.: Прогресс, 1990. С. 713–714.

[140] Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Изд-во Иностранной литературы, 1958. С. 94, 6.371, 6.372.

Aufklärer не ставит вопрос: *кто обижен на меня*? Он не ставит его, если хочет представить себе, что станет с ним как с природным явлением. Он отказывается придать всему случившемуся человеческое значение. Он осмысливает все это в контексте игры естественных сил, а не в контексте драмы. *Aufklärer* стремится узнать, как, при помощи каких механизмов были получены наблюдаемые эффекты. Он мудро соглашается ограничить действие своего разума вопросами, на которые можно ответить с помощью научных методов. Но благодаря тому, что он таким образом ограничил поле своего исследования, он позволил сформироваться Иному разума. Он отдал часть самого себя другому, которое царствует на этой неизвестной, непроницаемой для человеческого разума земле. Эта часть есть часть судьбы, несчастья, невезения, неудачи, напасти[141].

В философском принципе расколдования, провозглашенном Максом Вебером, на самом деле можно найти две концепции Просвещения. Первая — прометеевская — тщеславна: «человеческий расчет», под которым следует понимать способность подойти к любой ситуации как к проблеме, анализируемой в виде «факторов», «отношения» между которыми дают, в соответствии с удостоверенными наукой «формулировками», решения, между которыми мы должны выбирать; этот человеческий расчет всемогущ. Но это значит, что человеческий расчет преуспеет там, где собиралась это сделать магия, хотя и не всегда путем доказательства. Расчет выступает конкурентом магии. В таком случае Просвещение оказывается во власти настоящего мифа и подлинной магии. И рассуждения Просвещения непременно именно так и будут восприняты в деревне, в Бокаже или Бруссе.

Вторая концепция мудра и скромна. Она говорит, что там, где «расчет» ни на что не способен, начинается «рок», «случай», «судьба», и тут уж ничего не поделаешь. Эта концепция не признает смысл за несчастьем. В своей книге о колдовстве в Бокаже Жанна Фавре-Саада показывает *различие*, существующее между суеверным человеком и просвещенным умом. Просвещенный ум пытается объяснить магические действия в терминологии верований. Эти действия являются для него неизбежными следствиями приверженности ошибочной физической теории. Суеверный ум хорошо осознает, что страдает, и требует объяснения того, что с ним происходит. Приверженец же «рассуждения о современности», казалось бы, отрицает не только пригодность объяснений при помощи колдовства, но и существование страдания. Первый видит несчастье, с которым нужно считаться, второй не видит ничего. В деревне местный проводник идей Просвещения — врач или учитель —

---

[141] См.: Ortigues E. Le destin et les oracles // Réligions du livre, réligions de la coutume. P.: Le Sycomore, 1981. P. 39–57.

начинает с отделения человека от природы. С одной стороны, есть явления, которые нужно «вычислить», с другой — человеческие отношения. Допустив однажды подобное разделение, житель деревни не может более считаться жертвой чего бы то ни было, если дела его идут неважно. Таким образом, местный сторонник Просвещения требует от деревенского жителя научиться изолировать свое *Я* из общего контекста: если гибнут его кролики, то несчастье постигает кроликов, а не его самого; если у его дочери нелады в семье, то это дело дочери, а не его самого. Деревенский житель должен модернизироваться, должен стать современным человеком, что означает: если он полагает, что его постигла неудача, он должен, подобно Медее, сказать: «Мне остается только одно — я сама»[142]. Житель деревни, этакое фихтеанское или романтическое Я, должен научиться *иронии*: на самом деле он не отождествляет себя ни с одним «конечным определением». Но в этом случае, кажется, он стал *неуязвимым субъектом*, поскольку является неуловимым. Все происходящее с ним касается Не-Я. Ничто не способно затронуть Я. И тогда рационалистическое рассуждение само входит в магическое измерение снятия порчи и расколдования: *расколдование,* понимаемое в смысле операции, снимающей сглаз, устраняет неудачу, гарантирует спасение. Ведь всякое определение колдовства должно подразумевать по меньшей мере следующее: возможной жертвой магических нападок является тот, кто открыт для несчастья; на него можно напасть, потому что он принадлежит этому миру, у него есть имущество, которое можно разорить, дела, которым можно навредить, семья, которая от него зависит. Требуя поместить свое *Я* где-то вне его дома, его земли, урожая, семьи, *Aufklärer*, казалось бы, отрицает, что деревенский житель — именно данный, а не иной — может быть уязвлен во всем, что ему дорого. Этот крестьянин не верит своим ушам: как, этот дом, эти коровы, эта жена, эти дети — все это может быть не *его*?! Он мог бы увидеть во всем этом Не-Я. Более того, он должен это увидеть, если хочет полагать себя как бесконечное Я. Но, может быть, перспектива отождествлять себя с бесконечным Я кажется ему бесчеловечной.

Однако что же делать с войной между философией (разум) и мифом (Иное разума)? Мы в это не верим, так как помним, что Аристотель сказал: *kai o philomuthos philosophos pos esti*, тот, кто любит мифы, есть в некотором роде философ[143]. Миф не есть Иное Разума, он есть только иной режим того же самого человеческого разума. В этом ре-

---

[142] Поль Вейн многозначительно резюмирует то, что могло бы быть современной моралью заботы о себе:

Я,
Я, говорю я, и этого достаточно.

(Veyne P. Le dernier Foucault et sa morale // Critique, 1986, № 471–472. P. 939).

[143] Аристотель. Метафизика, кн. 1, 982b 19 // Соч. Т. 1. С. 69.

жиме мифологического разума еще не установлены ограничения для деятельности разума (что создает видимость Иного разума). Можно *удивляться* случайностям, совпадениям, странным закономерностям, поразительным встречам, многоговорящим совпадениям и т.д. Рациональность мифа — слишком богатая пища для философского желудка, способного переварить ее только в проясненном, улучшенном, приглаженном метафизическими различиями виде: возможное и необходимое, существенное и случайное, онтологическое и эмпирическое, умопостигаемое и чувственное и т.д. Но рациональность философии еще слишком плотна, слишком концентрированна для вкуса нашей науки, требующей первоначального установления возможного решения всех проблем, которые только мыслимо поставить. Прекрасный закон «трех состояний» — не тот, что переходит от первобытной рациональности к рациональности современной: это закон, переходящий от *плотной* рациональности к рациональности *прозрачной* (в том смысле, в котором может быть прозрачной вода).

> «Прежде всего, люди не мыслили до тех пор, пока не изобрели, как убеждают нас классицисты, в Греции, «связный дискурс». Само изобретение должно было заключаться в процедуре расчленения: разделялись различные уровни существования, каждый представлялся в виде отдельной речевой последовательности. Рациональный дискурс одномоментно говорит о чем-то одном, тогда как миф или поэма намекают на все в пределах одной фразы. Первый — плоский, второй — объемный. (...) Философская рациональность нацелена еще и на тотальность, даже если это и «разреженная» тотальность. Научная рациональность, преобладающая среди современников, каждый раз нацелена на некоторую часть такой тотальности. И она, по существу, инструментальна (соотношение средств и целей) и специализирована в том смысле, что действует внутри тех разделов, которые определены не рационально, а эмпирическим путем»[144].

[144] Дюмон Л. Очерки об индивидуализме. С. 231.

Глава 7

Проект автономии

«Эсперанто. Ощущение отвращения, когда мы произносим *выдуманное* слово с отвлекающими выдуманными слогами. Слово холодно, не имеет никаких ассоциаций, но тем не менее играет в «язык».

Л. Витгенштейн. *Vermische Bemerkungen*

Современная философия гораздо чаще выражает трудности проблемы современной культуры, нежели помогает их разрешить.

Всякий раз, когда мы противопоставляем *разум* и *традицию*, мы даем философское выражение силе нашей культуры, продвинутой в направлении обновления, экспериментирования, изобретательности. Этот порыв к новому, имеющему ценность как таковое, социолог называет *индивидуализмом*. Мы принципиально предпочитаем ситуации, дающие индивидам выбор, ситуациям, в которых они из собственной среды получают уже готовые ответы на вопросы, задать которые у них не было возможности. Лучшим из миров для нас является тот мир, в котором каждый *затруднен в выборе*. Мы считаем ленью мысль поступать так, как поступали всегда, и абсурдом — мысль о том, чтобы сделать что-то только потому, что именно так делали всегда. Мы считаем, что живущие по закону традиции люди — еще дети. Они не достигли возраста деятельного разума.

Противопоставление разума и традиции является скорее философской пословицей культуры, нежели утверждением, серьезно обдуманным философами. На самом деле дать связный смысл этой антитезе очень трудно. Нам говорят, что это суть два способа легитимации обычаев и институтов. Мы же прекрасно понимаем, каким образом разум может быть источником легитимности. Но как он может быть таковым наряду с другими? Как вне него могут существовать и другие источники, например традиция и вдохновение (харизма)? Очевидно, должна бы существовать легитимация легитимным принципом и легитимация нелегитимным принципом. В нашей типологии следовало бы различать легитимацию, легитимирующую легитимацию, которая, не имея ни малейшей легитимирующей силы, была бы тем не менее формой легитимации.

Единственной философией, до конца осмыслившей противопоставление индивидуального разума и всего того, что могло быть получено, передано, переведено, дано внешней силой, является *эмпиризм*. Эта доктрина признает лишь единственный источник действенных утверждений — *мой* опыт. Этому учит еще школьный пример: я имею право сказать, что все англичанки, *которых я видел*, рыжеволосы, я не имею право сказать, что все англичанки суть рыжеволосы. Как известно, эта философия в своей попытке реконструировать мир на солипсистских основаниях в конце концов довольствуется миром для философов, гипотетической конструкцией, неотчетливо связывающей *sense data* непосредственные данные сознания. Она сталкивается с препятствием так называемой проблемы индукции (проблемы, созданной самим эмпиризмом благодаря его изначальной эпистемологической аксиоме). Ведь это не мой опыт учит меня тому, что все рыжеволосые женщины — англичанки. Я не *видел*, что они родились в Англии от английских родителей. Я не видел ни их родителей, ни, впрочем, и Англии — всего лишь несколько улиц, скверов, пабов. Я не знаю также, остаются ли рыжеволосыми рыжеволосые женщины в мое отсутствие. Мой опыт сводится к весьма ограниченному кругу вещей. Все, что считалось известным из опыта, должно получить новую формулировку: ведь об этом не было известно, мы только рискнули выдвинуть гипотезу относительно продления в будущем закономерностей, наблюдавшихся в прошлом. Серьезные попытки построения эмпиристской философии показывают, что целью последней является скорее корректировка употребляемого понятия опыта, нежели основание знания на нашем опыте в том смысле, в каком его обычно используют. Поскольку то, что привычно зовется опытом, включает и традицию: свидетельства нам подобных, книги наших авторов, обучение наших преподавателей, безымянная мудрость нашего языка. Субъект опыта носит коллективный характер. Огромные усилия, приложенные философами от Юма до Венского кружка для индивидуализации этого субъекта, дали очень важный для философии результат: они доказали, что невозможно реконструировать эмпирическое коллективное знание в знание индивидуальное, эмпирическое.

Когда философ пытается, как может, индивидуализировать власть, источник легитимации, он в своем собственном стиле способствует реализации *проекта автономии*, который на самом деле и является содержанием «проекта современности». Но философ по-новому выражает проблему культуры, когда догадывается, что следует сформулировать *проблему ценностей*. На самом деле то, что так называют, представляет собой не столько проблему (которая может быть решена), сколько концентрированное выражение напряженностей нашей культуры. Можно быть заранее уверенным, что всякий, кто подойдет

к проблеме ценностей, вынужден будет довольствоваться псевдорешением или признать себя побежденным. Поскольку проблема эта создана, чтобы оставаться неразрешимой, все решения, которые можно было бы предложить, заранее исключаются самой формулировкой проблемы. Каково же, в самом деле, содержание проблемы? Нам говорят, что речь идет об обосновании ценностей, о том, чтобы найти их фундамент. Индивид, затрудняющийся в выборе, выходит из положения, обращаясь к критериям совершенства или целесообразности. Вокруг него другие люди используют другие критерии. Теперь нужно дать объяснения относительно выбора самих критериев. Так, в выражении проблемы ценностей слово «ценность» говорит нам, что решать должен именно индивид. Никто не имеет права решать за него. Это следует из его достоинства и его ответственности. Однако в том же самом высказывании слово «основание» говорит нам, что не все возможности выбора равнозначны. Некоторые из возможных выборов открыто плохи, следовательно, преступны. Таким образом, существует возможность рассуждать вообще о ценности выбора. Но действенное рассуждение действенно для всех. Тогда индивидуальное сознание более не является последней инстанцией оценки. Решение за Разумом или Понятием, а не за Сознанием, поскольку мы только что допустили, что личные предпочтения не властны превратить преступление в хороший поступок, а бездарное решение в проявление гениальности. А здесь философ может только остановиться, это запрещено. Он и правда почти готов отказаться от самого слова «ценность». Его мучит желание подчинить свободу совести высшей, быть может, трансцендентальной, силе, совершенно очевидно нечеловеческой.

В итоге, если ценности и существуют, они не могут иметь основания, а если они имеют основания, они не являются ценностями. Можно ли сказать «*Существуют ценности*»? Нет, так не следует говорить. Если мы привыкли говорить о ценности, то только для того, чтобы исключить, что ценности имеют место здесь, что они существуют, что со стороны мира нечто соответствует нашим суждениям ценности. Если бы ценности были, они бы существовали, хотим мы того или нет. Но, достигнув этой точки, современный философ с полным правом беспокоится о том, что самые серьезные вопросы существования начинают чересчур походить на вопросы вкуса. Нам говорят: то, что существует на самом деле, — это, например, не вкусный шпинат, но скорее — шпинат и я, любящий его нежным, приготовленным на пару и т.д. Говоря таким образом, мы даем пищу для релятивизма («у каждого свои ценности»), историцизма («другая эпоха — другие ценности»), нигилизма («само по себе ничто не имеет ценности»).

Философия в этом случае становится рационалистической. Рационалист начинает с того, что соглашается с современным проектом

индивидуальной автономии, проектом, изобретателем которого — и об этом стоит напомнить — он не является (не следует особенно подчеркивать тот факт, что наиболее могущественным и сильным выразителем современной мысли является не рационалист со своим принципом разума и не идеалист со своим Духом, а эмпирист со своей эпистемологией чувственных идей). Таким образом, запрещено кому-либо навязывать *свои* ценности другому. И правда, во имя чего он делал бы это? Само понятие ценности создано, чтобы разоблачать тиранию, устанавливающуюся всякий раз, когда простое предпочтение одного желает управлять выбором всех. Но для рационалиста еще не все потеряно. Должно быть произведено разделение между некоторыми из моих «предпочтений», действительно субъективными (вкусы, капризы, «эмпирические» склонности), и прочими «предпочтениями», фактически рациональными. Что касается последних, то я имею право навязывать их другому, так как мне они также были навязаны, но не поработившим меня тираном, а безличным разумом, пробуждающим нас к подлинной свободе.

Рационалистическая философия надеется списать на счет безусловного разума моральное принуждение, некогда сообщенное индивидам социальными отношениями сословного общества. Ее *моральное обязательство* есть интериоризированная форма старой социальной субординации[145]. В бесчисленных *теориях справедливости* философы пытаются показать, каким образом честное применение принципа противоречия к проблемам организации общества позволяет представить как исходящую от безличного разума, а не от Я, «заинтересованного» эмпирического субъекта, целую последовательность моральных и политических принципов: великие права человека, правила взаимоотношений, некоторые формы солидарности. Вызывает беспокойство констатация очевидного сходства рационального плана человеческого общества, граждане которого якобы автономны, с уставом дискуссионного клуба, *мыслящего сообщества*. Мы обнаруживаем здесь модель социального опыта Государства Словесности, власть которого над умами XVIII столетия показал Козеллек.

Философы могут сколько угодно говорить о *проекте современности*: когда они излагают этот проект, создается впечатление, что они считают его уже реализованным. Социальные связи, якобы обладающие чистой обоюдностью, суть *интерсубъективные* связи: каждое *ego* имеет напротив себя *alter ego*, для которого оно само выступает в качестве *alter ego*. Вследствие такой обоюдности справедливое распределение имеющихся в наличии богатств — идет ли речь о прибылях совместного предприятия или о времени, предоставленном для выступле-

[145] Dumon L. Homo aequalis. P.: Gallimard, 1977. P. 75–82.

ния в дискуссии, — должно устанавливаться само по себе благодаря свободному консенсусу. Люди, объединенные философом посредством интерсубъективных связей, не имеют *социальной* идентичности: они не являются ни родителями, ни детьми, ни врачевателями души или тела, ни больными, о которых заботятся другие, ни законными руководителями, ни специалистами или учениками, ни нотаблями или шутами и т.д. Таким образом, между ними не существует по-настоящему социальных отношений. Они довольствуются *коммуникацией,* подобно коллегам на научном конгрессе, или кооперацией в условиях, установленных ими самими, подобно партнерам *совместного предприятия* (т.е. *societas* в смысле римского права).

Корнелиус Касториадис обращает внимание на то, что «деятельность, имеющая своей целью автономию» Я и вообще всех (которая может и должна оставаться для нас высшей из всех мыслимых видов деятельности), ставит перед нами самые серьезные как философские, так и политические проблемы, именно в силу того, что социальное не сводимо к интерсубъективному[146]. Решающий момент состоит в том, что общества находят *коллективную идентичность* в особой культуре, которая предлагает (по крайней мере идеологически) последовательность, не имеющую места ни в какой интерсубъективности. Любая современная антропология показывает, что культура представляет собой реальную систему, а не одномоментную результирующую мириад индивидуальных взаимодействий между «субъектами», каждый из которых обладает собственным стилем жизни.

> «При изучении древнего общества временами создается захватывающее впечатление, что команда психоаналитиков, экономистов, социологов и т.п., наделенных сверхчеловеческими способностями и знаниями, заранее работала над проблемой слитности этого общества и устанавливала законодательство, вводя правила, способствующие его укреплению»[147].

Образ команды, уполномоченной при помощи *teamwork* создать слитное общество (даже архаичное), тут же наводит на мысль о чаще всего плачевных результатах работы «комиссий», которым администрация поручала разработку общего плана квартала, общественного здания или даже типа автомобиля. Само по себе одно рациональное обсуждение коллективных проблем часто приводит лишь к компромиссам, лишенным воображения. Но позади интерсубъективного комитета, о котором говорит Касториадис, можно различить вдохновляющий образ *Философа-законодателя.* Если законы наши хороши, то

---

[146] Castoriadis C. Individu, société, rationalité, histoire // Esprit, 1988, № 2. P. 111.
[147] Castoriadis C. L' institution imaginaire de la société. P.: Seuil, 1975. P. 64.

создать их мог только Мудрец со сверхчеловеческими способностями. И тогда вспоминается Руссо:

> «Для того чтобы открыть наилучшие правила общежития, подобающие народам, нужен ум высокий... Тот, кто берет на себя смелость дать установления какому-нибудь народу, должен чувствовать себя способным изменить, так сказать, человеческую природу. (...) Вот что во все времена вынуждало отцов наций призывать к себе на помощь небо и наделять своею собственной мудростью богов, дабы народы, покорные законам Государства как законам природы, повиновались по своей воле и покорно несли бремя общественного благодеяния»[148].

Руссо дает здесь *политическую* интерпретацию религии. Религия прежде всего служит образованию институтов, она представляет собой политическое орудие. Но весь этот текст, выводящий на сцену легендарный образ мудрого Законодателя, показывает, насколько мы действительно еще неспособны представить себе *народный институт* иначе, как призвав на помощь самые привычные образцы: принятие текста закона Законодателем, соглашение, подписанное соперничающими сторонами, наставления, сообщаемые основателями новичкам. Мы поступаем таким образом, как будто вопрос о знании, какой коллективной идентичностью наделить группу, предшествует данному ей ответу. Но группа, не обладающая коллективной идентичностью, как раз и не является тем, что Руссо называет народом, способным неотступно следовать за развитием институтов: за своими собственными, дабы их сохранить, за прочими, дабы модернизироваться. Тем самым Касториадис выявляет интеллектуальное препятствие:

> «До сих пор любое общество пыталось ответить на несколько основополагающих вопросов: кто мы такие как коллектив? Кто мы друг для друга? Где и в рамках чего мы существуем? Чего мы хотим, чего нам не хватает? Общество должно определить свою «идентичность». (...) Без «ответа» на эти «вопросы», без этих «определений» нет человеческого мира, нет общества и нет культуры, ведь все пребывало бы в неразличимом хаосе»[149].

Если в этом тексте снять кавычки, мы можем получить простое и чистое выражение точки зрения современной философии на общество. Можно вообразить себе *собравшийся народ*, перед ним — *ораторы*, которые в условиях свободного обсуждения держат *славные речи*. Но освоили ли эти ораторы риторику? Кто научил их говорить? Каким образом было созвано собрание? Как установило оно свою повестку дня? Конечно же, следует восстановить кавычки: в данном случае мы говорим метафорически, образами.

---

[148] Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, М.: Канон-Пресс, 1998. С. 229, 230, 231.

[149] Castoriadis C. L' institution imaginaire de la société. P. 205.

«Речь не идет о вопросах и ответах, поставленных в неявной форме, и определения не даны в языке. Вопросы даже не ставятся прежде ответов. В процессе становления общества всплывает фактический ответ на вопросы, заданные в процессе его жизни, его деятельности. Именно в процессе создания каждого коллектива и выявляется ответ на эти вопросы как воплощенный смысл...»[150]

Неизбежным теперь становится вопрос о том, что можно сказать о народном институте, если мы хотим говорить о нем без метафор. В этом случае Касториадис употребляет такой философский термин как «самоинституирование». Использование этого термина порождает некоторые парадоксы, впрочем, хорошо известные еще со времен Фихте, у которого они были связаны с понятием самополагания (*das Sichelbstetzen*). Эти парадоксы могут выразиться следующим образом:

1) понятие может быть практическим, оно предлагает нам цель, представляет критическую ценность, но тогда оно служит осуждению всех существующих форм человечества, и таким образом проект автономии становится утопичным;

2) понятие может быть метафизическим, и в этом случае оно служит не выбору формы существования, но уточнению онтологического статуса человеческого (Я не *полагается* чем-то другим, и точно так же оно не является *полагающим* чего-то другого, кроме Я, оно является, таким образом, *самополагающим*), но тогда следует, что все, что является человеческим, каким бы ни был его образ и вид, обязательно удовлетворяет тому, что было зафиксировано как условие возможности человеческого.

Французский читатель в большинстве своем не читал Фихте. Однако же с трудностью, о которой я говорил, он познакомился в другой форме. Достаточно сформулировать ее в сартровской манере противоположности между подлинностью и неискренностью. Самополаганием называется теперь «фундаментальный экзистенциальный проект». Если взять понятие радикальной свободы в моральном смысле, то оно должно позволить определить единственно честный моральный проект: жить решительно в соответствии с радикальной свободой. Все отличные от этого проекты осуждаются, поскольку в них никто не осмеливается взвалить на себя радикальную свободу. Однако очень скоро выясняется, что осужден весь мир, так как каждый воспринял ту или иную форму отчуждения. Моральный проект превращается в утопию. Но одновременно с этим экзистенциалистское понятие радикального выбора смысла жизни и ценностей обретает метафизическое звучание. Оно является не возможностью, но чертой человеческого удела. Человеку как таковому метафизик присваивает статус *causa sui*. С этого момента, что бы человек ни делал: погряз ли он в отчуждении или прини-

[150] Ibid. P. 206.

мает участие во всех освободительных битвах, — он должен доказывать свой онтологический статус. Это предвидимый результат метафизического умножения. Человек как таковой, *qua homo*, есть существо, которое само себя выбирает в выборе своей высшей ценности: атеистический экзистенциализм таким образом выбрал радикальную свободу, экзистенциализм христианский точно так же радикально выбрал скрытого Бога, марксистский экзистенциализм — диалектическую Материю, а структуралистский — Процесс без субъекта.

Касториадис, в свою очередь, сталкивается с этой же трудностью. Он называет гетерономным общество, в котором Законодатель, как сказал бы Руссо, должен возблагодарить Богов за свою мудрость. Он называет автономным общество, в котором Законодатель считается идентичным суверенному народу: последний, таким образом, должен суметь придать себе коллективную идентичность посредством суверенного акта, в котором, отвечая на вопрос «Кто мы такие?», он знал бы, что выражает свое желание, а не волю Богов или всеобщий порядок. Автономное общество — одновременно демократическое и лишенное трансцендентной опоры — это общество, где *решаем именно мы*. Значит, можно было бы поверить, что данное общество и есть общество, осуществляющее самополагание, институирование самого себя. В других, гетерономных, обществах люди соглашаются на то, чтобы их коллективная идентичность определялась прошлым, историей, традицией, Богом и т.д. Гетерономная коллективная идентичность определяется детерминацией Я чем-то иным, по образцу традиционного ответа: мы — всегда бездарные потомки Предков, которые были лучше нас. Только автономная коллективная идентичность представляет случай детерминации Я самим Я. Мы, первоначально «бесконечное» или неопределенное, полагает самое себя, суверенно наделяя себя идентичностью, детерминированной своим выбором. Очевидно, что эта концепция, не являющаяся концепцией Касториадиса, ведет непосредственно к утопии. Автономное общество представляет собой цель, достичь которую возможно при условии выхода за пределы истории: только тогда, когда общество не будет более детерминировано прошлым, традициями, примерами и судьбой, оно сможет полагаться *самим собой*. Здесь слышится эхо милленаристских предсказаний XX века: должно что-то произойти, ожидается *Ereignis*, который заставит нас поменять эпоху, мы перейдем грань. Эти восторженные ожидания революционного разрыва, в которых можно усмотреть западную форму *Cargo cult*[151], черпают свою терминологию в

[151] См.: Burridge K. New Heaven New Earth: A Study of Milelenarian Activities. Oxxford: Blackwell, 1969.

философии, однако упускают из виду различие между моралью или политикой и метафизикой.

Но Касториадис понимает самополагание не в милленаристской форме. Он видит в нем статус всякого человеческого института. Стало быть, он рассуждает последовательно, как метафизик. Любой человеческий институт есть творение в том смысле, что ни один из них не имитирует естественный образец или трансцендентный архетип. Некоторые общества сами институируются как гетерономные: они хотят иметь богов, священные законы, нерушимый порядок вещей. Западное же общество мучительно пытается институироваться как автономное.

> «Общество есть самотворение. Его институирование есть самоинституирование, до сих пор самозатемняемое. Это самозатемнение и является как раз основополагающей характеристикой гетерономии обществ. (...) Иными словами, им присуще внушенное индивидам представление, что институирование общества не зависит от них, что они не способны сами создать свой закон — ведь это означает *автономию* — и что этот закон всегда уже дан кем-то другим»[152].

Трудность состоит в том, что теперь мы будем различать общество, стремящееся покориться трансцендентному Законодателю, и общество, стремящееся подчиняться своему собственному закону. Очень скоро мы столкнемся с парадоксами Руссо и немецкого идеализма. Мы имеем, с одной стороны, неосуществимую операцию свободного отчуждения своей свободы (раб свободно желает своего рабства, гетерономное общество институируется как если бы оно уже было институировано кем-то другим), а с другой — труднопредставимое действие отчуждения от самого себя (каждый полностью отдает самого себя сообществу, сообщество же разрешает каждому *равным образом* принадлежать сообществу). Эти противоположные операции в итоге начинают походить друг на друга: *свобода, принимающая подчинение*, противостоит *освобождающему подчинению*, но в то же время она ему странным образом близка. Теперь Касториадис хочет установить различие между автономией и институированием Я. Автономия — это институирование Я в ясности в противоположность гетерономии, которая есть институирование Я во мраке. И тем не менее, если можно сделать выбор в пользу закона божественной воли, а не воли народной, разве в конце концов институирование Я не совпадает с автономией? Впрочем, здесь мы сталкиваемся с обычным употреблением слова «автономия» в политической лексике. Когда требование автономии исходит от группы, оно выражает стремление вызвать уважение к своей коллективной идентичности. *Приверженцы автономии* хотят говорить на своем национальном, а не на чужом языке, сохранить свои законы, а не использо-

---

[152] Castoriadis C. Domaines de l' homme. P.: Seuil, 1986. P. 315.

вать другие, они хотят иметь свою религию, нравы и т.д. Касториадис, который рассуждает здесь как современный философ, считает, что народ является гетерономным, если он заключил союз с Богом или если он уважает закон своих предков. Но этот народ придерживается другой точки зрения: этот Бог — *его* Бог, Бог *его* Предков. Если Касториадис захотел бы проповедовать автономию, как он определяет ее для гетерономного народа, последний пожаловался бы, что ему хотят навязать коллективную идентичность, чуждую всему тому, что он признает своим. Рассуждение Касториадиса показалось бы ему якобинским. Французские же республиканцы, став романтиками, с энтузиазмом провозгласили принцип национальностей во время «весны народов». Они увидели в нем наиболее чистое выражение проекта автономии. Наконец, современный национализм так же выступает с требованием автономии, как и федералистский социализм Прудона или Касториадиса. Впрочем, утверждают, что Хайдеггеру не нужно было далеко ходить, чтобы найти оправдание гитлеровским актам насилия: он призывает на помощь безусловное требование автономии. Когда фюрер пожелал, чтобы Германия покинула Лигу наций, Хайдеггер одобрил это, указывая на «ясную волю, желающую собственной ответственности в принятии на себя заботы о судьбе нашего народа»[153]. Существует множество признаков повсеместного употребления понятия автономии в метафизическом смысле «человеческого удела», «обреченности на свободу», что не позволяет ему давать сравнительную характеристику определенного выбора или формы идентичности.

Однако все это Касториадису известно, поскольку он утверждает, что автономия не является последним ответом на политический вопрос. Мы стремимся к автономии, говорит он, но ради чего?[154] Не ответив на этот вопрос, можно впасть в формализм кантианского типа. Сама по себе демократия не является последним словом. За политическим порядком для его поддержания должен существовать порядок *нравственный.*

> «Невозможно создать конституцию, которая бы устанавливала, например, что в один прекрасный день 67% индивидов «демократическим» путем примут решение лишить прав оставшиеся 33%. В Конституцию можно вписать неотъемлемые права индивидов, но туда нельзя вписать статью, полностью запрещающую пересмотр Конституции, если такую статью туда включить, то рано или поздно Конституция станет недействительной. Единственное существенное ограничение, которое может иметь демократия, это самоограничение. Последнее же, в свою очередь, может быть лишь задачей индивидов, воспитанных в, для и посредством демократии»[155].

---

[153] Le Débat, № 48. P.184.
[154] Castoriadis C. Domaines de l' homme. P. 416.
[155] Ibid. P.418.

Итак, последнее слово — это не институирование Я при помощи Я в торжественном *решении*, принятом всеми объединившимися гражданами. Последнее слово — это скорее «самоограничение», ограничение Я при помощи Я в процессе формирования нравов. Иными словами, особенность современных демократических обществ состоит в том, что они в самих себе находят силу для самоограничения вместо того, чтобы доверить этот процесс величественным институтам в форме культа или благочестия, как это делали античные демократии и как это повторила американская демократия в разгар эпохи Просвещения. Мы вновь встречаемся с вопросами социологов от Токвиля до Луи Дюмона. И действительно, Касториадис пишет:

> «Как прекрасно заметил Дюркгейм, религия «идентична» обществу с самого начала и на протяжении очень долгого периода времени: фактически почти во всех известных обществах. Почти повсеместно, почти всегда организация социального мира носит в сущности «религиозный» характер. Религия не «сопутствует», не «объясняет», не «оправдывает» организацию общества: она и есть эта организация. (...) Именно религия организует, поляризует и устанавливает ценность обоснованного, иерархизирует его в использовании понятия, вновь обнаруживающего здесь свой первоначальный смысл»[156].

Здесь тут же встает проблема для культуры, которой занимается проект автономии. В обществах, составляющих часть этой культуры, задачу по ограничению «бесконечного» человеческого желания нельзя считать уже выполненной институтами, основанными на *мировой справедливости*. И действительно, *hybris* желания, соотносимый только с самим собой, а значит, соотносимый «бесконечно», не выносящий никакого подавления или подчинения, не получает наказания *от религии, идентичной обществу*. Говоря словами Руссо, духовная и миссионерская религия человека (или христианство) уничтожила языческую и «принадлежащую одной стране» религию *гражданина*[157]. Философы в этом случае испытывают искушение доверить *политике* функции традиционных религий, состоящие в установлении иерархий в мире, дабы сделать в нем возможным человеческое действие.

Если Касториадис и настаивает на том, чтобы представить свой проект автономии как *политику*, то только потому, что он считает воз-

---

[156] Ibid. P. 372.

[157] См.: Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, кн. IV, гл. VIII «О гражданской религии». Размышление Касториадиса в данном случае страдает от того, что в нем не нашлось места евангелической проповеди в образовании проекта автономии. По его мнению, этот проект, родившийся на агоре греческого полиса, решил «возродиться» после периода варварства. Марсель Гоше в своей работе, ограниченной (весьма неудачно, на мой взгляд) *политической* историей религии, попытался поместить демократическое развитие в схему религиозной эволюции человечества (см.: Gauchet M. Le désenchantement du monde. P.: Gallimard, 1985).

можным вернуться сегодня к античному смыслу этого слова. И действительно, он различает два варианта его употребления. Политическое, говорит он, это специальная категория видов деятельности и мероприятий, касающихся эксплицитно существующей в обществе власти и органов ее правления (независимо от того, существует ли в этом обществе государство или нет, и какова бы ни была его форма, если оно существует). Но в греческом смысле слова политика относится ко всему обществу, всей совокупности общественных институтов: не только власти, но, как мы видим в «*Politeia*» Платона, также и разделения труда, системы родственных отношений, воспитания, нравов, игр, теологии и т.д. Понимать проект автономии, связанной с мировым сообществом, в современном и ограниченном смысле слова «политическое» было бы катастрофой: мы вернулись бы в этом случае к «Все есть политика» террористов. В качестве прилагательного «политическое» означает «все, что имеет отношение к ясно выраженным решениям и, по меньшей мере отчасти, к решениям сознательным или обдуманным»[158]. «Все есть политика» теперь подразумевает, что Суверен — будь то абсолютистское государство или революционный комитет — *будет решать все*. «Благодаря странной перестановке язык, экономика, религия, представление о мире повсюду подчеркивают политические решения таким образом, от которого не отказались бы ни Шарль Морас, ни Пол-Пот»[159]. Другими словами, тоталитаризм не может считаться не более чем противоположностью демократии, поскольку он является ее противником и могильщиком. Тоталитаризм, кроме того, есть ближайшая возможность демократии. Он есть демократия без самоограничения, или также, если хотите, он представляет собой проект автономии, искаженный и превратившийся в проект тотального основания Я на самом Я в форме явного контроля, открытого и осмысленного решения. Как это хорошо заметил Касториадис в послевоенный период, хотя он и был тогда еще в плену марксистских догм, *один и тот же мир* несет в себе возможность образования человечного общества, называемого Касториадисом в ту пору *социализмом*, и возможность того, что этот проект повернет к варварству, причем варварству неслыханному, неизвестному варварству древних крестьян Дуная.

Но вполне позволительно думать, что современный смысл слова «политическое» в настоящее время настолько хорошо устоялся, что можно вернуться к его античному употреблению. Наша же основная забота должна заключаться именно в опровержении тенденции све-

---

[158] Castoriadis C. Pouvoir, politique, autonomie // Revue de métaphysique et de morale. 1988, № 1. P. 92.

[159] Ibid.

дения социального (нравов, античной *politeia*) к политическому (власть и закон, в явной форме полагаемые идентифицируемым Законодателем). Ведь подобная редукция есть как раз то, что препятствует философам мыслить проект автономии в двух его аспектах: в сознательном, легко формулируемом в философских понятиях, и в собственно антропологическом, недоступном для рациональной реконструкции. Неправдоподобная сторона рационалистических доктрин нигде не проявляется столь ясно, как в главах, посвященных политической теории. Мыслитель-рационалист полагает, что может исследовать социальную жизнь так, будто она полностью протекает на политической арене: он различает в ней *стратегии, отношения силы*, конфликты и союзы ради *власти*. Луи Дюмон показывает это на примере Гоббса: одним движением философ устраняет иерархию и строит все социальные отношения на отношениях силы[160]. Он устраняет иерархию из своей космологии, чтобы освободить индивида. Таким образом, как говорил Касториадис, цитируя Дюркгейма, иерархия есть не что иное, как религия, идентичная обществу. Современный философ исходит не из данного порядка, но из хаоса, в недрах которого только что встретившиеся индивиды должны таким образом основать порядок, отношения субординации, чтобы сделать возможным действие в этом мире. Поэтому социальной теории, порожденной современной философией, ведома лишь политика, определяемая использованием (то легитимным, то нет) насилия либо категориями друга и врага.

> «В этой теории социальное в итоге сводится к политическому. Причина тому у Гоббса совершенно ясна; если исходить из индивида, социальная жизнь обязательно будет рассматриваться в языке сознания и силы (или «власти»). Прежде всего невозможно перейти от индивида к группе иначе, как через «договор», т.е. сознательное соглашение, искусственную цель. Затем в дело вступает «сила», потому что сила — единственное, что индивиды могут привнести в это соглашение: противоположной стороной силы могла бы быть иерархия, идея социального порядка, принципа власти, и все это вступающие в соглашение индивиды должны будут произвести синтетически, более или менее бессознательным образом, на основе обобществления их сил или воль»[161].

Следовательно, именно здесь сегодня есть работа для философов. Мы хотели бы прийти к тому, чтобы рассматривать человеческие институты в рамках языка, который бы не был более языком этой абстрактной социальной теории, какой является политическая теория современной философии: либо как эксплицитные соглашения между атомарными субъектами, либо как отношения силы, обусловленные

---

[160] Дюмон Л. Очерк об индивидуализме. С. 99.
[161] Там же. С. 95.

историческим моментом. Для этого мы должны побороть власть над нашими умами мифа о Философе-законодателе.

В «Заметках о Золотом кольце» Витгенштейн критикует узкорационалистские объяснения Фрейзера праздничных шотландских костров. Ошибка Фрейзера состоит в том, что у истоков этих празднеств, напоминающих о человеческих жертвоприношениях, он помещает мнения и верования (ложность которых должна дать понять, что праздник не приводит на самом деле к последствиям, которых первобытные люди, по Фрейзеру, ждут от него как от технического приема). Витгенштейн тут же отмечает иллюзию индивида, образующего народ:

> «(...) Подобные праздники не изобретаются одним человеком, так сказать, наугад; чтобы удержаться, они нуждаются в бесконечно более обширном основании. Если бы мне пришло в голову изобрести праздник, то он не замедлил бы исчезнуть или же изменился таким образом, чтобы соответствовать общим настроениям людей»[162].

Для того чтобы стать основателем народа, Философ, вероятно, должен изобретать праздники. Отчего же он этого не делает? Конечно же, как и все, он понимает, что в любом обществе есть праздники, и может спросить себя, *должны* ли они там быть. Можем ли мы назвать человеческим общество, которому неведомо даже понятие праздника? Таким образом, мы можем философствовать относительно факта существования праздников, относительно факта их необходимости, но при этом воздерживаться от изменения требования существования праздников, этого условия возможности живого человечества, в «трансцендентальный праздник» (смещения, которого никогда не избежать феноменологам). Что совершенно невозможно, так это оставить размышление о празднике вообще и придумать конкретный праздник во всех его деталях и церемониях. Витгенштейн признает мудрость замечания Мосса по поводу умопостроений Социологического коллежа: философу не дано *зарифмовать социальную жизнь*. В этом отношении он отмежевывается от классического рационализма, как его описывает Жак Буверес:

> «Ему кажется наивной и абсурдной идея того, что человек в какой-то мере одной только силой свободной воли и разума способен создать свой язык и свой образ жизни в том смысле, в каком он может создать что-либо в рамках принятой языковой игры и формы жизни»[163].

Нам скажут, и не без основания, что Витгенштейн консервативен. Но, быть может, мы с большим пониманием отнесемся к его суждениям, вспомнив об эпизодах грандиозного модернизма, подобных кол-

---

[162] Wittgenstein L. Remarques sur le rameau d'or de Frazer., suivi de Bouveresse J. L'animal cérémoniel. L'Age d'homme. 1982. P. 32.

[163] Bouveresse J. L'animal cérémonie. P. 68.

лективизации русского сельского хозяйства, китайской и камбоджийской культурным революциям, уже сегодняшней «систематизации» румынского тирана, предложившего смести с лица земли старые деревни, чтобы заменить их цивилизованными центрами сельскохозяйственного освоения.

В очерке, касающемся темы соглашения в аналитической философии, Хилари Патнем противопоставляет Витгенштейна Карнапу[164]. Общие положения Карнапа принадлежат классическому модернизму: Карнап выступает за условное, созданное, спланированное. Его философия, говорит Патнем, обладает чертами того же культурного духа, что и *Bauhaus* или *Cité radieuse* Ле Корбюзье. Он принадлежит, стало быть, к оптимистичному и благородному крылу модернизма. Что же касается Витгенштейна, то он, по мнению Патнем, точно такой же модернист, как и Карнап, только его модернизм охвачен тревогой, волнением. Витгенштейн стремится восстановить в естественных правах природное, традиционное, органическое развитие, соглашения, устанавливающиеся сами собой, спонтанно, без целостного честолюбивого плана. Патнем дает прекрасную формулировку философского различия между двумя состояниями духа. Карнап одним махом верит в *эсперанто*, в социалистическое планирование и в идеальный язык науки, подобный Лучезарному граду духа. Поэтому и он, и Венский кружок (и его ученик Куайн, добавляет Патнем) непрерывно разрабатывают громадные программы или вызывающие манифесты: очень скоро человеческое познание будет сведено к физике, физику вскоре переведут в чисто фактические заметки, связанные между собой чисто логическими отношениями (вскоре, добавляет Куайн, философия и логика «натурализируются»). Мы имеем здесь дело с футуристским нетерпением. Для авангарда прогресса составление программы грядущих подвигов — уже наполовину выполненная задача. Витгенштейн осуждает это лихорадочное возбуждение: Венский кружок не должен якобы ни провозглашать преодоление метафизики, ни объявлять обо всем том, что он собирается совершить, но он должен *продемонстрировать* своими *работами*, на что он способен уже сегодня[165]. Витгенштейн в той же степени, что и Карнап, принадлежит модернизму, но он демонстрирует большую философскую проницательность, поэтому-то и не испытывает никакого энтузиазма по поводу привлекательных конструкций, химерический характер которых очень быстро становится очевиден.

---

[164] Putnam H. Convention: A Theme in Philosophy // Putnam H. Philosophical Papers. Cambridge University Press, vol. III, 1983. P. 170.

[165] См. письмо Витгенштейна Вейсману в кн.: Wittgenstein und der Weiner Kreis., Francfort: Suhrkamp, 1984. P. 18.

Каким же образом эта присущая Витгенштейну *умеренность* может выражаться философски? Современность в данном случае состоит в признании того, что правила, которым следуют люди в своем мышлении (а следовательно, и в своем существовании), не выражают природы вещей. В свою очередь, принимая это утверждение, Витгенштейн в достаточной степени удовлетворяет *критическому разуму* Новых людей. Но нужно сделать еще один шаг — постсовременный, если хотите, — чтобы преодолеть свойственную Модернизму иллюзию, состоящую в вере, будто *автономия законов* (относительно реальности) должна пониматься в терминах *индивидуальной автономии*, позволяя, следовательно, увлечь себя могущественными образами Законодателя и первого Соглашения.

Философы, объясняет Витгенштейн, с трудом осознают *истины разума* (принципы, аксиомы, необходимые правила, всеобщие законы). Эмпирик не видит, каким образом эти истины можно было бы *извлечь* из опыта. Он прав: их невозможно получить путем «абстракции». Поэтому он пытается редуцировать их либо к чистым бессодержательным тавтологиям, либо к очень общим гипотезам. Рационалист не понимает, каким образом можно было бы толковать принцип противоречия, математические теоремы тавтологий, или, с другой стороны, гипотезы. Он прав: эмпирические утверждения — одни из самых трудных для защиты; те, кто их придерживаются, делают это не потому, что находят их непосредственно убедительными, но потому, что считают, будто все должно быть именно так, если следует сохранять эпистемологическую догму эмпиризма. Рационалист, таким образом, пытается представить истины разума как знания *a priori*. Если он феноменолог, то превращает их в эйдетические предложения, основанные на интуиции сущностей. Если он кантианец, то превращает их в суждения, толкующие о трансцендентальном предмете и выведенные рассуждением на условия возможности осознания предмета.

Витгенштейн собирается показать, что от истин разума требуют невозможного. Они должны быть *необходимыми*, а значит, действенными во всех случаях жизни, при любой гипотезе. И в то же время они должны быть *поучительными*, обладать познавательной ценностью, сообщать нам о том, что должно случиться. Создается впечатление, что истины разума суть необычные суждения: и в самом деле, они напоминают тавтологии, которым удалось что-то сказать (не рискуя при этом оказаться опровергнутыми каким-либо событием), они напоминают гипотезы, которым удалось стать тавтологическими (при этом тем не менее не утратив своей познавательной ценности в отношении того, что происходит в мире). Но оба эти качества несовместимы. Возьмем принцип причинности. Если «все, что происходит, имеет свою причину» является суждением, касающимся предметов, то оно

действительно должно быть гипотезой: но тогда, даже в самом рискованном случае, гипотеза не должна быть дана как необходимая, в противном случае невозможно было бы представить, что должно произойти, чтобы опровергнуть ее опытом. Если же принцип является необходимым, то, значит, опыт не имеет более слова: случай, когда произошло бы чудо, был бы несоразмерным по отношению к тому, что могло бы считаться спровоцировавшим его, — этот случай, конечно же, имеет место довольно часто; тем не менее он заставляет нас не отказаться совсем от принципа (поскольку мы постулировали его как необходимый), но признаться в своем теперешнем неведении (причина существует, но мы не способны ее найти).

Решение Витгенштейна, как известно, состоит в выявлении нормативного аспекта знаменитых истин разума. Они подобны грамматическим правилам, которые нельзя смешивать с суждениями, дающими нам сведения о мире. В своих лекциях Витгенштейн приводит наглядный пример[166]. Мы получили два ящика с яблоками, в первом — двадцать пять яблок, во втором — шестнадцать. Содержимое обоих ящиков объединили в одной большой корзине. Потом до нее никто не дотрагивался. И вот, пересчитав вновь яблоки в большой корзине, мы обнаружили в ней лишь сорок штук. Не хватает одного яблока. Философский вопрос звучит следующим образом: почему не хватает одного яблока? На самом деле, говорит Витгенштейн, в данном случае нам следует принять «решение» (решение, которое вовсе не должно быть открытым, свободным, обдуманным). Мы должны изменить либо нашу физику, либо нашу арифметику. Вероятнее всего, мы захотим сохранить арифметику. Нам следует это *решить*, но мы не без оснований предпочитаем обычно спасать арифметику (и логику). Итак, мы полагаем, что «25+16=41», хотя (эмпирически) это неверно. Приведенное выше сложение стало правилом, вместе с другими формулами такого же рода устанавливающее самый смысл действия сложения. Если бы результат операции, произведенной над 25 (яблоками) и 16 (яблоками), не был равен 41 (яблоку), то речь бы более не шла об операции сложения. Мы заключаем, таким образом, что на самом деле есть сорок одно яблоко, хотя физически мы обнаруживаем всего лишь сорок. Мы говорим, что одно яблоко «потерялось», «исчезло» неизвестно как. Следовательно, мы изменяем нашу физику, вводя возможность неясного исчезновения яблок или, если хотите, возможность того, что некоторые физические процессы протекают без нашего ведома. Что же касается арифметики, то она теперь имеет статус правила, устанавливающего результат вне зависимости от событий и, следовательно, направленный не на

[166] Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932–1935. ed. A. Ambrose, the University of Chicago Press, 1982. P. 160.

описание состояния мира, а скорее на то, как мы *хотим* организовать наше мышление о мире. Другое решение, которое гораздо сложнее себе представить, могло бы состоять в спасении нашей физики и изменении арифметики: например, мы могли бы сохранить операцию «+» в случае подсчета баранов, булочек и т.п., и ввести новую операцию, отмеченную, например, как «*», которая используется при пересчете яблок: «25 * 16=40». Данный пример учит нас тому, что мы должны установить для своего использования критерий либо правило выражения или мышления. Что позволяет сказать, что в корзине не хватает одного яблока? Возможным критерием служит наблюдение: мы *видели*, как одно яблоко покинуло корзину. Другой возможный критерий — арифметическое правило «25+16=41» говорит, сколько будет яблок, если сложить реальные 25 и 16. Это арифметическое правило не описывает реальность. Оно совершенно не имеет своей целью сказать, сколько действительно яблок в корзине (чтобы это узнать, нужно пойти и посмотреть). Оно говорит о том, как преобразовать одно выражение нашего языка («25+16») в другое равнозначное выражение («41»). И только вооружившись этой системой представлений, мы можем рассматривать такие, например, факты, как ошибка в расчетах, необъяснимое исчезновение и т.д. Правило нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть наблюдением за реальностью. Оно не предсказывает с вероятностью равной 1:1, что корзина будет содержать 41 яблоко. Оно предписывает форму описания реальности под углом зрения количественных отношений. И оно обладает этой нормативной функцией, поскольку мы ему ее придаем: мы превращаем данное синтаксическое правило в критерий того, что имеет место, если ничего не прибавлено и не убавлено.

Но в приведенном случае язык принятия решения подвергает нас опасности приближения к территориальным водам законодательной философии. Теперь нам кажется, что именно мы принимаем решение относительно того, что есть в мире. Наш разум вводит порядок соответствия в реальность, которая сама по себе аморфна. Мы заставляем появляться и исчезать вещи указами, которые не имеют иного оправдания, кроме удовлетворения нашему способу представления. Поскольку правила рассуждения и расчета не должны согласовываться с реальностью, они являются *произвольными*. Или, по меньшей мере, *условными*, а значит — искусственными. Никто не запрещает вообразить себе конгресс метафизиков (или антиметафизиков-позитивистов), собравшихся для того, чтобы усовершенствовать наш язык, формы описания. Либо же, если мы не верим в возможность философии вмешиваться в наши языковые игры, мы должны объявить о том, что это конец философии. Наш язык носит произвольный характер, и, однако же, решение принимаем не мы. Мы несем на себе бремя этого не-

зависимого языка как рок. В конце этой линии мышления мы открываем, что стали *постструктуралистами*.

Утверждение, в соответствии с которым мы сами устанавливаем правила нашей языковой практики, неизменно вызывает реакцию изумления, в особенности если помимо создания образующих фразы знаков в языковую практику, как это делает Витгенштейн, включают виды деятельности, внутренне связанные с языком, например подсчет, измерение, классификация, упорядочивание, пользование картотекой, диаграммами и т.д. Одни волнуются: если эти виды деятельности не имеют основания, то мы обречены на релятивизм и на софистику. Другие полагают, что вновь имеют дело с темами софистики: все есть соглашение, хитрость, видимость. Тем самым мы оказываемся в компании авторов, смутно объединяемых под вывеской постструктурализма и отличающихся одержимостью фантастической метафизикой, которая кажется им убедительно доказанной и вместе с тем совершенно немыслимой. В середине XIX века первые экзистенциалисты были убеждены, что предоставленный сам себе разум должен произвести нечто вроде гегелевской Системы: будучи неспособны поверить в эту систему, они выбирали противопоставление Существования Понятию. Если что и превращает человека в постструктуралиста, так это неодолимое влечение к течению французской мысли, поддавшемуся «лингвистическому миражу»[167]. Французский структурализм был самой последней метаморфозой проекта объединенной науки обо всем, *wissenschaftliche Weltauffassung*. Структурализм, со своей стороны, также исходит из исследования «логической структуры мира». Однако его действия подчиняются другим авторитетам. Структуралист обычно не знаком с обновлением логики, которым мы обязаны Фреге: он заимствует свои модели из лингвистики, откуда надеется вывести под названием *семиологии* или *семиотики* общую теорию законов всякого представления (или любой передачи смысла при помощи языковых средств). Структурализм, со своей стороны, также уступает искушению грандиозной программы. Однажды будет доказано, говорит он, что структуры представления суть структуры разума, что структуры разума суть структуры мозга, что, наконец, структуры мозга, являющегося материальной системой, суть структуры материи. Постструктурализм отказывается от этого экстравагантного догматизма. Но его реакция столь сильна, что вынуждает исповедовать догматизм обратного толка. Он выдвигает тезис о том, что реальность представляет собой не *порядок*, но *хаос*. Что нам о нем известно? Он приоткрывается нам в крайне редкие моменты озарения или «смеха». Наиболее часто цитируемая фраза из книги Фуко, озаглавленной

[167] Pavel Th. Le mirage linguistique. P.: Minuit, 1988.

«Слова и вещи», на самом деле принадлежит Боржиа, которого цитирует Фуко. Апология китайской энциклопедии (фиктивной), классификация которой кажется нам абсурдной, имеет своим следствием *koan*, освобождающий парадокс. Абсурдна не классификация этой специфической энциклопедии, но сам проект классификации. Любая попытка наведения порядка произвольна в том смысле, что она не позволяет покинуть пределы языка или представления. Вне языка нечего классифицировать. Это не значит, что вне языка не существует *вещей*, но вещи эти, если они и классифицированы, то в языке или в тексте. Здесь также защищается тезис об автономии грамматики (впрочем, лучше было бы сказать «автономии языка», так как у французских структуралистов чисто лексическая концепция языка, они не ставят перед собой проблему его конструкции и видят во фразе семиотическую единицу высшего порядка по отношению к простому слову). Но этот тезис означает, что наши понятия и наши классификации имеют значение только в мире, который есть наше представление, а не в мире, который есть вещь в себе. Реальность зыбка, продолжительна, хаотична. Но мы не можем помешать себе представлять ее как устойчивую, разделенную на естественные роды, упорядоченную и правильную в своих действиях. Мы вынуждены вообразить себе мир упорядоченным, потому что именно так должна «функционировать» система представлений. Короче, реальность невозможно представить. Если она нас всецело занимает, то *in absentia*, своими «следами». Если она нас и касается, то только своими шоковыми состояниями, когда ситуация, исключаемая западной системой представления, тем не менее воспроизводится и вверяет нас — ошеломленных, сбитых с толку, — божественному явлению Иного.

Можно подумать, что философ-постструктуралист позволил завлечь себя в ловушку образа. Структурализм иногда представляет многообразие типов человечества через образ огромной комбинаторной шахматной доски: каждая клеточка изображает одну человеческую возможность, каждая культура занимает свою клеточку; чтобы быть человеком, нужно занимать какую-нибудь клеточку на доске, но занимать более одной клеточки запрещено; *выбирая* свою клеточку, культура принимает решение в пользу определенных возможностей человеческой жизни и исключает из этой жизни другие возможности. Цель этого образа — показать возникновение общности человеческих качеств существ, живущих в самых разнообразных условиях. Благодаря этому образу *выбора* в пользу таких-то культурных правил, а не каких-либо иных, антрополог мысленно располагает себя надо всеми культурами таким образом, чтобы объяснить возможное сообщение от одной культуры к другой. Мы находимся в данной клеточке, но мы способны понять людей, располагающихся в другой клеточке, по-

скольку мы *могли бы* выбрать не свои, а их правила. Таким образом, это определенный способ утверждать, что различие между человеческими типами необъяснимо естественными причинами — климатом, генами. Маленький Харон, воспитанный в Париже, является горожанином. Итак, этот образ выбора должен остаться образом. Ложные проблемы возникают тогда, когда его хотят превратить в своего рода гипотезу о скрытом механизме, якобы управляющем формированием культур. Сразу же вырисовывается образ Законодателя-философа. Поскольку нужно выбрать культуру, постольку нужно найти основания для предпочтения одной культуры другой. Эти основания должны быть даны трансцендентально, прежде чем будет занята клеточка. Главное — их не следует заимствовать из риторики нашей культурной клеточки. Так, законодатель, находящийся в пустоте, не имеет никакой причины выбрать эту культуру, а не ту. Его решение, следовательно, носит произвольный характер. Никакое культурное отличие, никакая шкала ценностей не имеют основания. Стало быть, все произвольно.

Витгенштейн позволяет нам избежать нескольких утомительных парадоксов постструктурализма. Наши языковые игры действительно могли бы быть другими в том смысле, что они не навязываются нам реальностью, которую они якобы пытаются отразить. Это не означает, что в их основании лежит реальный процесс принятия решения, возможно, представляющийся как рациональный или иррациональный. Буверес так это комментирует:

> «Наши языковые игры и формы жизни не являются «основанными» и не могут быть таковыми (оправдание или основание предполагают языковую игру, в которой оправдания и основания заданы и приняты). Следовательно, они также не могут рассматриваться как произвольные, если под *произвольным* понимать то, что должно было бы, и в других обстоятельствах могло бы, иметь оправдания, но что в нынешней ситуации его не имеет»[168].

Таким образом, ошибочно утверждать, что языковые игры не имеют основания, если данное утверждение следует понимать как призыв найти недостающее основание либо, если найти таковое невозможно, заменить эти игры другими, более рациональными. Языковые игры не испытывают *недостатка* в основаниях, когда они этих оснований не имеют. Они избегают альтернативы доказанного и недоказанного, если требуемое доказательство должно быть выведено из природы вещей (природы мира или природы разума).

В рукописи, цитируемой Бейкером и Хаккером, Витгенштейн пишет:

---

[168] Bouveresse J. L'animal cérémoniel. P. 68–69.

«Грамматические правила произвольны, это означает: целью их является, например, не соответствие сущности отрицания или сущности цвета, но их цель есть цель отрицания или понятия цвета. Точно так же целью правил игры в шахматы является не соответствие сущности шахмат, но окончание игры в шахматы.

Или еще: шахматные правила не призваны соответствовать сущности фигуры короля, поскольку они и наделяют его этой сущностью, тогда как правила кулинарии и жарки должны соответствовать природе мяса. Конечно же, это замечание носит грамматический характер»[169].

Данный текст, указывая на различие между правилами игры и правилами приготовления мяса, позволяет рассеять концептуальное смешение, поддерживаемое такими темами, как произвольность лингвистического знака или условный характер всех различий. Правила игры в шахматы задают различие между *королем* и *королевой* в игре в шахматы. Сущность *короля* определяется грамматикой, поскольку король есть то, что устанавливают правила. Но правила кулинарии не создают различия между *сырым* и *вареным*. Что касается мифологии, то она использует различие, которое ничем ей не обязано. В случае игры в шахматы не существует цели игры, внешней по отношению к самой игре, из которой выводилась бы совокупность правил. Для выражения той же мысли можно выбрать другой вариант и сказать, что правила «безосновательны». В случае с кулинарией дело обстоит иначе: не мы *определяем*, что говядина требует другого времени приготовления и имеет иной вкус, нежели свинина, и если мы свободны выбирать, как нам приготовить жаркое — в духовке или в кастрюле на огне, — то не мы *определяем*, какой их двух способов лучше сохранит его слегка недожаренным. Таким образом, правила кулинарии управляемы внешней по отношению к ней реальностью: природой мяса, равно как и нашими собственными гастрономическими запросами.

Автономия грамматики означает, что грамматические правила мышления не могут быть обоснованы внешней целью, как если бы конечная цель мышления состояла в том, чтобы дать образы реальности, и следовало бы выбирать между способами мышления подобно тому, как выбирают модель фотоаппарата. Язык не является средством, используемым в целях, которые можно было бы понять и установить независимо от самого языка. Следовательно, если кто-то использует слово «нет» не так, как это делаем мы в соответствии с правилом противоречия между «да» и «нет», мы не скажем, что этот человек ошибается, что он использует слово в смысле, запрещенном сущностью отрицания. Мы не скажем также и что он открыл более глубокое значение отрицания или понял сущность диалектики. Мы, очевидно, ска-

---

[169] Baker G.P., Hacker P.M.S. Wittgenstein: Grammar, Rules and Necessity. Oxford: Blackwell, 1985. P. 331.

жем, что он ошибается, если полагает, будто новое употребление, только что им изобретенное, соответствует обычному употреблению отрицания.

> «Нет оснований для дискуссий с целью выяснения того, являются ли данные правила или какие-либо другие корректными для слова «не...» (иначе говоря, конформны ли они его смыслу). Ведь слова вне этих правил еще не имеют никакого смысла, а если мы изменим правила, они будут иметь другой смысл (либо вовсе не иметь никакого смысла), а это приводит к тому, что мы также в этом случае смогли бы изменить слова»[170].

У Витгенштейна грамматика столь же автономна, как и «означающее» постструктуралистов, но из этого не вытекает никаких глубоких последствий, которые постструктуралисты с готовностью выводили из теоретической машины семиотики. Буверес так резюмирует смысл *изобретения необходимости* в философии Витгенштейна:

> «Мы изобретаем понятия и создаем грамматику (под определенным давлением и в определенных границах). Совершенно очевидно, что мы не изобретаем реальности, которую грамматика позволяет описывать, и мы не создаем истины, которую она позволяет нам распознать»[171].

В самом общем виде наши институты, языки, системы классификации, техники подсчета «безосновательны», поскольку их определяем именно мы, а не реальность. Но следует предупредить недоразумения, связанные с использованием слова «определение». Этот термин приводит в волнение (законное) тех, кто ощущает в нем привкус произвола. Поэтому-то рационалисты строят эпистемологии, в которых правила, коим надлежит следовать, «основаны на разуме». Эмпирики, со своей стороны, пытаются превратить эти правила в лингвистические соглашения или безобидные тавтологии. Однако эти соперничающие эпистемологии имеют точку соприкосновения: они не в достаточной степени признают нормативную функцию принципов разума. Они хотели бы констатировать физическую неспособность или ментальную беспомощность там, где речь идет о выявлении препятствия на пути осуществления принципа до каких бы то ни было констатаций с тем, чтобы придать тот или иной смысл выражению. «Да» и «нет» противостоят друг другу, потому что мы исключаем ответ «да» и «нет», а не потому, что констатируем, что реальность не принимает сразу оба ответа. Ведь реальность не может принимать или отвергать наши ответы прежде, чем нами будет установлено различие между смыслом и бессмыслием.

Метафора решения не должна считаться не чем иным, как способом привлечения внимания к различию между тем, как мы обосновы-

---

[170] Wittgenstein L. Philosophische Grammatik. Oxford: Blackwell, 1969. P. 184.
[171] Bouveresse J. La force de la règle. P.: Minuit, 1987. P. 66.

ваем наши истины (фактические), и тем, как мы обосновываем наши решения (концептуальные). Ром Харре хорошо объясняет этот момент на страницах, где он в противовес скрытому эмпиризму большинства современных эпистемологов без колебаний использует различие между сущностью и случайностью, не предполагая при этом ни в малейшей степени *интуитивного проникновения* в сущности:

> «Наука имеет дело с сущностями, а не со случайным. Таксономические принципы выражают тот способ, которым мы приходим к решению (и здесь мы принимаем метафору «решения»), что это различие между сущностью и случайностью будет сделано в этой отдельной науке. Это именно «решения», а не открытия. Они требуют оснований для своего оправдания, а не элементов доказательства (*evidence*)»[172].

Последнее различие между обоснованием решений и обоснованием открытий отсылает нас к не признаваемому многими философами различию между практической рациональностью и рациональностью теоретической. Невозможно доказать, что решение правильно. Если бы было возможно представить доказательства для подтверждения решения, то речь бы шла не о том, что мы хотим назвать *решением*, но о том, что мы хотим назвать *открытием*. Если мы признаем только одну рациональность — рациональность (эмпирического) открытия, то мы вынуждены сказать, что решения носят иррациональный характер, поскольку им недостает какого бы то ни было основания типа, используемого в исследовании фактов. Однако можно рассуждать по поводу оснований, развернуть целую риторику, привести мотивы, делающие одно решение более предпочтительным по сравнению с другим. Различие между решением и открытием, таким образом, само зависит от философской грамматики. Открытия опираются на свидетельства, признаки, отметки, регулярные наблюдения, аналогии, умозаключения. Когда мы не знаем, на что они опираются, мы говорим об *интуиции*. Решения опираются, как сказал бы Витгенштейн, на «фундамент», составленный потребностями, желаниями, вкусами, основаниями приличия, пользы, целесообразности. Понятие потребности должно трактоваться в данном случае в самом широком смысле: эти требующие решений потребности могут быть материальными, духовными, теоретическими, коллективными, личными и т.д. Когда мы не знаем, на что опирается решение, мы говорим, что оно *произвольно*.

Эти разъяснения в отношении автономии правил подсказывают способ не оказаться запертым в тупике «проблемы ценностей». За «ценностями» существуют *категории культуры*, такие как объективная наука о природе, политика общественного блага, эстетика чувст-

---

[172] Harré R. The Principles of Scientific Thinking. The University of Chicago Press, 1970. P. 209.

венных форм, этика совести и т.д. Говорить здесь о «категориях» не так уж и неуместно. Ведь в виду имеются типы атрибуции, серьезные вопросы, которые следует поставить по поводу какой-либо вещи. В любом случае вещь не следует мыслить в ее «бытии» (Что она есть? Где она? Какие отношения поддерживает она с другими и т.д.). Теперь ее следует мыслить в ее «ценности» или *«желаемости»*.

Существует множество возможных точек зрения на любую вещь, которую нужно оценить, чтобы принять соответствующую линию поведения. Мы можем представить себе эти точки зрения при помощи различных мнений советников принимающего решение, которого я называю Свободной Волей. Каждый советник имеет право голоса по поводу такой-то и только такой точки зрения, которую он, как говорится, взялся *представлять*: цена и предполагаемые выгоды операции, преимущества и политические опасности, замечания совести. Обсуждение несомненно позволяет внести поправки в проект, но нет оснований надеяться на то, что все точки зрения могут найти примирение. По завершении обсуждения Свободная Воля выносит свой приговор: *да* или *нет* рассматриваемой вещи.

Среди всех советников есть один, играющий особую роль: его мнение обязательно должно учитываться в несокращенном и неизмененном виде всеми прочими членами капитула. Этот советник на самом деле объясняет *физику* операции, тогда как все остальные рассматривают лишь ее целесообразность с различных точек зрения. Представитель науки говорит, каким образом операция должна протекать при любой гипотезе, если принято решение об ее исполнении. И каким бы хорошим или дурным ни было предполагаемое дело, в любом случае оно будет обладать данной физической идентичностью. Таким образом, научная «точка зрения» специфична: она «объективна», поскольку дает единственное описание вещи, которое мы должны безусловно принять и которому нам нечего противопоставить. В этом смысле она не является подлинной «точкой зрения». Но одновременно это странная точка зрения «нейтральна»: сама по себе она не дает нам никакого основания советовать или не советовать данную вещь. Иначе говоря, наука, какой мы хотим ее представить, универсальна (она дает *факты*), но абстрактна (она не дает *ценностей*).

Плюрализм ценностей позволяет продолжить обсуждение. Он приводит к расширению полномочий Свободной Воли, потому что она всегда может решить выслушать другого советника, прежде чем дать основание тем, кто уже говорил вроде бы весьма убедительно. Каждого советника просят придерживаться рамок своей области. От него требуется сказать, что нужно сделать, что бы он сам сделал, если бы существовал только один порядок рассуждения, способный снабдить нас мотивами действия. Советник пользуется *автономией*. Он

может вывести все следствия из одного типа оснований: ведь ему известно, что он не отвечает за конечное решение. Что касается Свободной Воли, то он выносит решение в отношении вещи: и решая судьбу вещи, он выносит решение также об относительной силе различных оснований, которые могли быть представлены в этом случае.

Тайна действия Свободной Воли заключается, таким образом, в скачке от обсуждения, не имеющего никакой внутренней причины (но только *мотивы*, как, например, срочность, усталость и т.д.) для завершения, к решению, закрывающему дискуссию. С логической точки зрения этот скачок можно представить следующим образом: до тех пор, пока длится обсуждение, обсуждаемая вещь рассматривается в том или ином аспекте (*under a description*). Она, например, является *политически* выгодной, но *экономически* разорительной. Таким образом, мы работаем в режиме наречия. Но до тех пор, пока сохраняются наречия, на все заключения накладывается ограничение. Сказать, что проект плох с экономической точки зрения, означает допустить существование других соображений, быть может, более значительных. Момент решения — это момент, когда Свободная Воля должна отбросить наречия. Если находящийся в подвешенном состоянии проект все-таки принимается, то это значит, что он просто хорош, вот и все. Если проект отвергнут, значит, он плох. Решение не может вобрать в себя множество нюансов, открывшихся при обсуждении. Оно не способно принять проект в хороших его сторонах и отвергнуть его в плохих (подобно тому, как поступают щепетильные люди, когда на референдуме вкладывают в свой конверт несколько бюллетеней *«да»* и несколько бюллетеней *«нет»*, чтобы в деталях объяснить свое мнение: да — такому-то аспекту, нет — другому).

«Проблема ценностей» возникает всякий раз, когда хотят подчеркнуть, что переход от обсуждения к решению включает в себя суверенный акт, который не смогут уничтожить никакой рациональный расчет, никакая божественная математика, никакой принцип достаточного основания. Одновременно с тем, как Свободная Воля принимает решение пуститься или нет в какое-либо отдельное предприятие, он определяет (каждый раз и именно для данного особого случая) порядок первенства среди своих советников.

Итак, момент обсуждения представляет основание, *разделенное* на законодательства. Некоторые философы стремятся настаивать на том, что Кант называет «пропастями» разума[173]. В философиях подобного рода, чья ориентация могла бы быть охарактеризована как «левитическая», настаивают на несводимости одной категории к другой. Невозможно достичь другой категории, углубляясь в свою. Для того

[173] Кант И. Критика способности суждения. Введение. // Соч. Т. 5. С. 173–174.

чтобы перейти к иному интересу разума, нужно совершить прыжок. И действительно, Кант говорит о том, что для выявления различия между «чувственным» и «сверхчувственным» (мы бы сказали, между «фактами» и «ценностями»), нужно *поступать так, как будто бы* речь идет о «различных мирах»[174]. Вся философская трудность заключается в том, что, как нам хорошо известно, речь идет об одном и том же мире. «Понятие свободы должно сделать реальной в чувственном мире цель, предлагаемую его законами»[175].

Итак, мы видим, что философия торопится организовать эти «переходы» по ту сторону границ, отмеченные столь торжественным образом. И тогда начинает прорисовываться другая философия, чья ориентация на сей раз может быть охарактеризована как «эллинистическая». Повсюду между противоположностями она обнаруживает умопостигаемые «процессии» и «опосредования». У современных авторов наиболее типичным примером такого отказа от *скачка,* несомненно, является философия абсолютного духа Гегеля: для него искусство — это уже религия, тогда как религия, конечно же сохраняющая свой художественный «момент», уже представляет содержание философского понятия.

В отличие от категорий бытия, представляющих собой последнее разделение, ибо понятие *сущего* не является родовым, категории человеческого действия последним разделением быть не могут. Если и существует смысл, подлежащий обсуждению перед действием, то категории, в соответствии с которыми постепенно осуществляется ценностное суждение, ни в коем случае не должны быть разделены. Для нужд обсуждения только поступили таким образом, *как будто бы* эти категории были таковыми[176].

И вот здесь нам может помочь сделанное выше различие в духе философии Витгенштейна. Что бы они ни говорили, в XVII веке мыслители смогли *открыть* лишь то, что ценности существуют в суждении субъекта, а не в реальном мире. Человеческий разум не сразу освободился от длительного смешения вещи, рассматриваемой сама по себе (образ и движение, возможно, сила), и вещи, рассматриваемой в ее отношении к нашим потребностям и фантазиям (цвета, вкусы, развлечения и т.п.). Но мыслители приняли решение (в силу причин, отно-

[174] Кант И. Критика способности суждения. Введение. // Соч. Т. 5. С. 173–174.
[175] Там же.
[176] В двух моих предыдущих фразах слова «быть не могут» и «не должны» адресованы философам, а не природе вещей. В этом следует видеть не «трансцендентальное доказательство», но только напоминание о простейшем и бесспорном факте: практическая рациональность принадлежит *обсуждению* (которое для философа соответствует моменту «разделения разума»), стремящемуся к своей кульминации в *решении* переходить или не переходить к действиям (и это решение вновь вводит «единство разума»).

сящихся к порядку мотива, а не доказательства), что отныне реальной будет считаться вещь, взятая вне всякого человеческого контекста, вне ее отношения к человеку, обремененному потребностями, работой, либинальными желаниями, угрызениями совести, веселостью. И это решение исторические эпохи, рассказывающие об эволюции человеческого духа, преподносят нам как открытие. Но каким образом можно было открыть, что в мире существуют не ценности, но только «вещи» или «факты»? Как можно было это установить? Куда следовало смотреть? Впрочем, в любой момент мы можем вернуться в предсовременный мир, и вот уже мир вновь пестрит ценностями: разве не существует суровый климат и климат более мягкий, грибы съедобные и ядовитые, суждения правильные и суждения неправильные и т.п.? Как в антропологии, так и в истории можно считать эволюционистской ошибкой попытку представить *прогрессом* в различении категорий мысли то, что является скорее их *институированием*. И это институирование я вслед за Касториадисом готов считать «воображаемым» при условии, что термин этот будет лишен всякого смысла мрачного глубокомыслия и сохранит за собой лишь смысл находчивости и изобретательной силы. Разделений разума еще не существовало, их, ожидающих своего открытия проницательным взглядом философа, не было в трансцендентальной структуре рациональности. Правда, разделения эти уже были предвосхищены локально, в форме *distinguo*, которые пытаются произвести во время дискуссии. Что же касается этих возможных дискуссий, то следовало иметь *идею* (или силу воображения), способную их обобщить и зафиксировать, *как будто бы* они соответствовали безднам, открытым в самой сущности разума.

Ведь то, что только что было сказано о различии между фактом (этим нулевым уровнем ценности) и ценностью, будет применено к различиям между ценностями. В XVI веке мыслители еще не обнаружили, что до сих пор всегда смешивалась сущность религиозного и сущность политического, хотя в реальности обе эти сущности были различны. Единственное, что они смогли открыть, это то, что можно сделать такое различие. Поэтому в период, отмеченный религиозными войнами, они приняли решение о том, что такое различие должно быть установлено. Историки занимаются обстоятельствами, в которых стало обычным различать истину науки и истину откровения, Государя и сознание, политическое благо и благо всеобщее, Церковь и государство, мораль и вымысел и т.д. Однако я занимаюсь вовсе не этой историей, а скорее философскими трудностями, с которыми сталкиваются всякий раз, когда замечают, что разделение практических категорий оправдано (что, как сказал бы Витгенштейн, разделение имеет «основу»), но оно, вероятно, не может опираться на что-то более высокое.

Всякий раз, когда практическая категория оказывается выделенной, она получает автономию, освобождающую ее от целей более высоких, чем она сама. Наиболее уместным здесь было бы слово *абсолютизм*, так как в действительности речь идет о выделении человеческой цели (один из возможных мотивов действия среди прочих) из предварительно заданного порядка всех целей. Абсолютистский Государь не подчинен никакому закону, он — *legibus solutus*, его воля не связана никаким высшим Законом вещей, не подчинена какой-либо мировой справедливости. Но каждая мыслимая категория есть определение абсолюта: наряду с абсолютом политическим («политика прежде всего!» = прежде всего национальное благо) существует возможность абсолюта морального («истина и справедливость во что бы то ни стало»), *абсолюта литературного*[177] и т.д. Таким образом, превращение отдельной точки зрения в «ценность» должно бы пониматься как ограниченность, но оно неизбежно подталкивает к попытке безмерного расширения. Политика обязана блюсти общественный интерес, то самое общественное благо, которое различные группировки упускают из виду в своих конфликтах: это равносильно утверждению о том, что ей не следует примешиваться к сознанию политических субъектов. Однако же это формирование *ограниченного абсолюта* кажется столь малоестественным, что требует целых столетий для того, чтобы кое-как упрочиться. Ограниченный абсолют без конца смешивается просто с абсолютом.

Поэтому в культуре, сконцентрированной вокруг чего-то вроде обобщенной Свободной Воли, начинает ощущаться потребность настоятельно потребовать *самоограничения* суверенной воли (Касториадис) или *иерархии* целей (Дюмон). Этими понятиями обозначают результат, которого невозможно было бы достичь декретом или политическим актом: одно только *приучение* к ограничению абсолюта способно расположить в этом смысле «основание», дающее мотивы институтам. Что же касается содержания ограничения, то оно сводится к следующему: тот, кто говорит от имени институированной категории и гордится фактом быть *чистым* состоянием чего-либо (чистым ученым, чистым художником и т.д.), должен знать, что он не говорит от имени совокупности всех категорий. Положение философа более деликатно. От философа ждут, что среди нас всех он сохранит точку зрения целостности: его просят обозначить границы каждой из отдельных точек зрения. Но почему это так сложно сделать, не впав в высокопарность? Да потому что это можно сделать двумя путями: можно занять положение *ниже* или *выше* этого разделения «современного разума» на абсолютизированные практические категории в их порядке (но только в их порядке).

---

[177] См. работу Ф. Лаку-Лабарта и Ж.-Л. Нансу под тем же названием (цит. выше, гл. III, прим. 10).

Если занять положение выше раздела реки разума на отдельные рукава, то будут предприниматься попытки ограничить претензии каждой из точек зрения путем создания *синтеза*. Но этот синтез должен где-то иметь начало. Философия должна будет упрочиться в одной из практических категорий и работать над расширением ее горизонта. Но такой путь заранее осуждается, поскольку обоснованность каждой из специальностей приходит от его ограничения.

Тейяр де Шарден объяснял, что он занимается не метафизикой, этим схоластическим и бесплодным жанром, но *гиперфизикой*. Гиперфизика — наука удивительная: она якобы является научной, как и наша физика (которая в нашем смысле направлена на то, чтобы дать описание мира, в котором нет «человеческого феномена»), но в то же время вроде бы дает целостную точку зрения (и дает описание мира, в центре которого находится «человеческий феномен»).

Возмездием всем умозрительным попыткам, чья точка приложения расположена ниже современного разделения рационального, является то, что они должны будут разделить судьбу гиперфизики. Их постигнет болезнь, разрушающая одновременно и стиль, и мышление: высокопарность[178]. Они выходят на *супернауку,* или *гносис*, если только не предпочитают *гиперполитику* террористических мыслителей или *гиперэстетику* дилетантов.

Как же следует поступить, чтобы занять положение выше разделения? Без сомнения, именно в этом состоит смысл современного возврата к Канту. У него ищут средства принять разделения разума при помощи разумов, выведенных из изначального единства, а не из единства, полученного синтетическим путем. Однако имя Канта стало до некоторой степени легендарным. Ведь «Кант», на которого, как я полагаю, мы могли бы опереться, был бы Кантом, отделенным от основных статей кантианства. Это был бы Кант без трансцендентального принципа причинности, поскольку этот его принцип примиряет недостатки двух соперничающих концепций — эмпиристской (сводящей причинность к постоянной связке в наших наблюдениях) и рационалистской (превращающей естественную причинность в логическую связь: *если... то*). Это был бы Кант без категорического императива (который недостаточно ясно говорит о том, действительно ли он является порождением чистого разума, но который и не может быть порожден чистым разумом, если он говорит об этом в достаточной мере, чтобы направлять нас).

Таким образом, ссылка на Канта в моих устах была бы ошибочной или пустой. Поэтому для того, чтобы прояснить логику наших ценностных суждений, я лучше воспользуюсь замечанием Бодлера. В статье

---

[178] См. замечания К. Россе о высокопарном стиле как примете убогости мышления в кн.: Rosset C. Le réél. P.: Minuit, 1977.

о Флобере он упрекает критиков, осуждавших «Госпожу Бовари» за «смешение жанров». Эти критики сетовали, что не нашли в романе персонаж, который мог бы рассматриваться как представитель общественной морали и совести автора. Но, возражает им Бодлер, место такого персонажа — вне рамок романа. Произведение должно подчиняться своим собственным законам. Требуя от романиста морализирования, критики неправильно *абсолютизируют* литературу: они превращают писателя в духовного наставника. Однако писатель не может быть духовным наставником, если он принял современный режим развития искусства. Но раз мы собираемся жить при теократии, то почему ищем себе духовных наставников среди поэтов и романистов? Бодлер очень хорошо показывает, каким образом литературный абсолют мыслим только в определенных *границах*. Чистый художник запрещает себе переходить эти границы, из которых он выводит свою свободу при условии, что свобода его читателя еще более радикальна.

> «Где этот общеизвестный и легендарный персонаж, призванный разъяснять сказку и направлять разум читателя? Другими словами, где обвинительная речь?
>
> Абсурд! Вечное и неисправимое смешение функций и жанров! — Подлинное произведение искусства не нуждается в обвинительной речи. Логики произведения достаточно для всех установлений морали, и дело читателя — сделать выводы из заключения». (Baudelaire Ch. Gustave Flaubert. P. 451.)

Философ пытался обобщить этот последний момент. Повсюду, где был установлен «абсолют», логика требует ограничить заключение рамками произведения. Служитель этого абсолюта знает, что он может полностью довериться логике произведения именно потому, что она пристрастна. Установления морали не требуют, чтобы обвинительная речь была включена в произведение. Напротив, они требуют ее исключения. Именно читателю предстоит сделать *выводы из заключения*.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ТОЖДЕСТВЕННОЕ И ИНОЕ

Сорок пять лет
из истории французской философии
(1933–1978)

ВВЕДЕНИЕ 8
ГЛАВА 1. **Гуманизация ничто** 15
ПРИЛОЖЕНИЕ. **Ничто в «Бытии и Ничто»** 51
ГЛАВА 2. **Человеческие истоки истины** 57
ГЛАВА 3. **Семиология** 75
ГЛАВА 4. **Критика истории** 107
ГЛАВА 5. **Различие** 131
ГЛАВА 6. **Конец времени** 161

ФИЛОСОФИЯ ГРОЗОВЫХ ВРЕМЕН

ПРЕДИСЛОВИЕ 184
ГЛАВА 1. **Философия в погоне за духом времени** 185
ГЛАВА 2. **Философия Французской революции** 202
ГЛАВА 3. **Прекрасная Современность** 221
ГЛАВА 4. **Французский кризис Просвещения** 236
ГЛАВА 5. **Метафизика эпохи** 260
ГЛАВА 6. **Демистификация мира** 289
ГЛАВА 7. **Проект автономии** 306

Издательство «Весь Мир»

Выходит в свет

И. ПАНТИН, Е. ПЛИМАК
Драма российских реформ и революций.
Сравнительно-политологический анализ. 368 стр.

Эта книга посвящена одной из наиболее актуальных тем — проблеме взаимосвязи реформ и революций в истории России. Детально проанализированы причины неудач крупных социальных реформ, начиная с эпохи Петра Великого, а также концептуальные основы проводившихся реформ и сменявших их попыток революционных преобразований, призванных преодолеть отставание России от наиболее развитых стран мира. Сумеет ли наша страна пройти по пути устойчивого органического развития всего общества и экономики? Авторы стремятся найти ответ на этот непростой вопрос, который не может не тревожить думающего читателя.

Издательство «Весь Мир»

Готовится к выходу в свет

ДОМИНИК КОЛА
Политическая социология
Перевод с франц.

Известный исследователь и признанный специалист по проблемам гражданского общества, профессор Института политических наук Доминик Кола знакомит читателя с основными сферами изучения политической социологии: природой и функциями государства; характером и структурой политических партий, организаций и движений; типами политических систем и их эффективностью, а также со многими другими частными аспектами этой сравнительно новой дисциплины. На протяжении многих лет автор читает курс политической социологии в университетах и колледжах Европы (в том числе и в России) и адресует свое исследование прежде всего учащейся молодежи. Книга будет бесспорно интересна профессионалам — социологам и политологам, — а также всем тем, кого интересует проблема междисциплинарного подхода в социальных науках.

Издательство «Весь Мир»

Готовится к печати

ДЖОН ТОШ

Стремление к истине: цели, методы и новые направления современной исторической науки
Пер. с англ.

Историки — это скрупулезные мастеровые, составляющие из разных деталей, порой мельчайших, сложную конструкцию — историческое исследование. Стать МАСТЕРОМ своего дела удается далеко не многим. Как, какими методами изучать историю? Что такое исторический факт? Какие школы и направления в изучении истории существовали в прошлом и какие появились совсем недавно? Эти и многие другие вопросы рассматривает в своей книге известный британский историк Джон Тош. Его цель — помочь студентам и начинающим историкам достичь мастерства в своей профессии. Эрудиция, талант лектора, бесспорное литературное дарование позволили автору написать увлекательную книгу (по такому, казалось бы, «сухому» предмету, как методология истории!). Она будет полезна не только учащимся и преподавателям, но и самым широким читательским кругам.

Издательство «Весь Мир»

Выходит в свет

СПРАВОЧНИК
«ОРГАНИЗАЦИЯ ОБЪЕДИНЕННЫХ НАЦИЙ.
ОСНОВНЫЕ ФАКТЫ»
Перевод с англ., 416 стр.

В справочнике представлены основные сведения о структуре Организации Объединенных Наций, всех ее подразделениях и главных направлениях деятельности.

На сегодняшний день это наиболее полное издание на русском языке, содержащее самые последние уточненные данные.

В первой части книги охарактеризованы Устав, основные цели и принципы, членский состав, официальные языки ООН, приводятся сведения о структуре Организации, Генеральной Ассамблее, Совете безопасности, Экономическом и Социальном Совете, Секретариате. Представлены данные по всем странам-членам, программам, органам, специализированным учреждениям, а также по организациям, сотрудничающим с ООН.

Вторая часть посвящена ключевым аспектам деятельности ООН. Рассматривается деятельность в сфере обеспечения международного мира и безопасности, исследуются вопросы экономического развития конкретно по отраслям (финансовые аспекты развития, инвестиции, развитие промышленности и сельского хозяйства, торговля и т.д.). Среди ключевых проблем, которыми занимается ООН в области социального развития, выделены такие, как борьба с голодом, образование, равноправие женщин, социальная интеграция, а также проблемы преступности, употребление наркотиков и терроризм. Много внимания уделено деятельности ООН в области обеспечения прав человека и борьбы с расовой дискриминацией.

В приложениях представлены обширные статистические данные, включая сведения о странах-членах, список специальных миссий, адреса представительств, знаменательные даты и т.д.

Книга проиллюстрирована схемами, таблицами и графиками, отражающими развитие ООН. Издание предназначено для специалистов, работающих с международными организациями, преподавателей и студентов, а также для широкого круга читателей.

Издательство «Весь Мир»

Соиздатель и официальный дистрибьютор книг и периодических изданий ООН, Всемирного банка, Международного валютного фонда и других международных организаций

ЕЖЕКВАРТАЛЬНЫЙ ИНФОРМАЦИОННО-РЕФЕРАТИВНЫЙ ЖУРНАЛ «КНИГИ И ПЕРИОДИКА МЕЖДУНАРОДНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ»

Ваш гид по книжным, периодическим и электронным публикациям Организации Объединенных Наций, Всемирного банка, Международного валютного фонда и других межгосударственных и негосударственных международных организаций.

Ежегодно международные организации издают тысячи наименований книг и периодических публикаций по всем отраслям человеческой деятельности. Ориентироваться в этом море информации непросто, тем более, что публикации на русском языке очень редки.

Журнал «Книги и периодика международных организаций» поможет Вам быть в курсе книжных новинок международных организаций.

В нем Вы найдете обзоры публикаций, наиболее интересных для российского читателя, рефераты, рецензии на книги и статистические сборники; познакомитесь с содержанием очередных номеров периодических изданий; узнаете «из первых рук» о деятельности международных организаций в нашей стране...

Подпишитесь на журнал, и он станет эффективным инструментом в Вашей научной и практической работе.

Оформить подписку можно в Издательстве или в почтовых отделениях по каталогу «Роспечати» (***Индекс 79148***).

Телефоны: (095) 917-8749, 917-8046
Факс: (095) 917-9259
Email: ozimarin@glasnet.ru
URL: http://vesmir.tsx.org

Адрес: 101831 Москва, Колпачный пер., д. 9а

Декомб В.

Дек 28 Современная французская философия: [Сборник]. / Пер. с франц. — М.: Издательство «Весь Мир», 2000. — 344 с.

ISBN 5-7777-0092-6

В книгу включены два произведения известного французского философа В. Декомба «Тождественное и иное» и «Философия грозовых времен». Автор исследует происхождение и развитие философских взглядов как классиков мировой философии (Э. Гуссерль, А. Бергсон, Г. Башляр, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти, М. Фуко, Ж. Деррида), так и философов современной Франции, представляющих самые значительные школы, течения и направления. Впервые переведенные на русский язык, оба произведения В. Декомба, безусловно, станут настольной книгой и преподавателей, и студентов. Но не менее интересны они будут каждому, кто всерьез задумывается над философскими проблемами человеческого бытия.

УДК 1/14
ББК 87.3

Винсент Декомб
Современная французская философия

Художественный редактор Д.А. Морозов
Технический редактор Н.А. Кузнецова
Верстка В.Н. Цлаф

ЛР № 064365 от 26.12.95
Подписано в печать 15.05.2000. Формат 60×90$^{1}/_{16}$.
Печать офсетная. Бумага газетная. Гарнитура NewtonC.
Усл.печ.л. 21,5. Тираж 5000 экз. Зак. 2639.
Изд. № 29/98-и

ООО Издательство «Весь Мир»
101831, Москва-Центр, Колпачный пер., 9а
Тел.: (095) 917-87-49, 917-80-46, Факс (095) 917-92-59
E-mail: ozimarin@glasnet.ru; http://vesmir.tsx.org

«Издательский Дом ИНФРА-М», 127214, Москва, Дмитровское ш., 107
Тел.: (095) 485-70-63. Факс (095) 485-53-18.
E-mail: books@infra-m.ru; www.infra-m.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат»
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97.

ВИНСЕНТ ДЕКОМБ

СОВРЕМЕННАЯ ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Винсент Декомб – один из «великих дипломатов мысли».

Антуан Хатценбергер

«Последний счастливый метафизик», создатель «нового жанра аналитической философии».

Эли Дюринг

Книги известного французского философа Винсента Декомба неизменно вызывают повышенный интерес как на родине автора — во Франции, так и за ее пределами. Их притягательность объясняется не только актуальностью поставленных вопросов, но и самой манерой изложения — легкой и непринужденной.

В эту книгу вошли два произведения В. Декомба: «Тождественное и иное» и «Философия грозовых времен», в которых прослеживается развитие философских взглядов как классиков мировой философии, так и философов современной Франции. Адресованные преподавателям и студентам, исследования В. Декомба будут также интересны всем тем, кого волнуют философские проблемы человеческого бытия.

ВЕСЬ МИР