

ЮРИЙ РАЗИНОВ



Я В КАК ОБЪЕКТИВНАЯ ОШИБКА

Самара
2002

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
САМАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
Кафедра философии гуманитарных факультетов

Ю.А.РАЗИНОВ

Я КАК ОБЪЕКТИВНАЯ ОШИБКА

Самара
Издательство «Самарский университет»
2002

ББК 87.3
УДК 10(09)
Р 173

Разинов Ю.А. *Я как объективная ошибка*. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002. – 260 с.

ISBN 5-86465-150-8

Научный редактор д-р филос. наук, проф. А.И.Алешин (РГГУ, Москва)
Рецензент д-р филос. наук, проф. В.П.Филатов (РГГУ, Москва)

В книге делается попытка анализа онтологического статуса *Я* на основе фигуры радикальной *нехватки* и концепций децентрированного, дивидного, расщепленного и «пустого» субъекта. Деконструкция понятия «стабильного» и субстанциально обеспеченного *эго* осуществляется путем анализа феноменов самоиндугирования (потакания себе), *ячества* (ультра-манифестации) и гиперобъективации собственного присутствия в мире. В центре внимания автора – существование человека в сложной постмодернистской ситуации семиотического «провала», упразднения тождеств, экзистенциальных трещин и расщепления мира на фрагменты, когда человеку, не смотря на это, необходимо принимать решения, действовать, согласовывать свои представления с представлениями других и т.д. В этой связи автором предлагается оригинальная разработка *принципа объективной ошибки*, который понимается как прагматический принцип сознательно-условного восстановления целостности символического порядка, в структурах которого человек пребывает и сбой в котором он периодически испытывает. В более широком смысле принцип объективной ошибки интерпретируется как *modus vivendi*, как некий *принцип практического выживания* человека в «сумеречную эпоху постпросвещения» (П.Слотердаjk) в модусе «*как если бы*». Экспозиции этого модуса осуществляется на основе метафоры «*улыбка авгура*», которая одновременно выражает как признание социального порядка, так и готовность ускользания за его пределы.

Рекомендуется в качестве учебного пособия по спецкурсу и предназначено для философов, психологов и социологов.

ББК 87.3
УДК 10(09)

Издание осуществлено в рамках Проекта Поддержки Кафедр при поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса), Россия.

ISBN 5-86465-150-8

© Разинов Ю.А., 2002
© Изд-во «Самарский университет», 2002

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
1. О чем говорит радикализм эгоманифестаций?	5
2. Принцип трансгрессии под маской	13
ГЛАВА 1. НЕПРИСТОЙНЫЙ СУБЪЕКТ	21
1. Феномен самоиндугирования	23
1.1. <i>Формула непристойности</i>	27
1.2. <i>Самоиндугирование как симптом</i>	32
1.3. <i>Потакание себе посредством идеологии</i>	37
1.4. <i>Непристойное в субъекте</i>	45
2. Экстаз объективации	48
2.1. <i>Предметы, объекты, вещи</i>	53
2.2. <i>«Я» на сцене самопредставления</i>	61
2.3. <i>Эгологический проект Гуссерля</i>	68
2.4. <i>Экзистенциальная необеспеченность «Я»</i>	75
ГЛАВА 2. «СМЕРТЬ СУБЪЕКТА» И ПРОБЛЕМА «ПУСТОГО Я»	79
1. Онтологическая неопределенность «я есть» (от Декарта к Хайдеггеру)	83
2. «Я» как языковой эпифеномен	95
3. От «смерти автора» к «смерти субъекта»	100
4. Субъект умер. Да здравствует субъект!	116
5. Как возможно тождество «Я»?	119
ГЛАВА 3. ПРИНЦИП ОБЪЕКТИВНОЙ ОШИБКИ	127
1. Понятие объективной ошибки	129
1.1. <i>Ошибка как конститутивный и познавательный принцип</i>	137
1.2. <i>Позитивный смысл ошибки. Эффект прагмемы</i>	142
2. Схематизм объективной ошибки (генезис принципа)	151
2.1. <i>Р.Декарт. Абстракция фундаментальной структуры обмана</i>	153
2.2. <i>Б.Паскаль. Вера как объективный самообман</i>	161
2.3. <i>И.Кант. «Софистика чистого разума»</i>	165

3. Ошибка как эффект превращенного действия	171
3.1. Инверсия и фетишистская иллюзия	171
3.2. Парадокс описания «извне» и «изнутри»	181
4. «Семиотический коллапс» и принцип объективной ошибки	186
ГЛАВА 4. С УЛЫБКОЙ АВГУРА	195
1. Социальное приключение <i>Dasein</i>	200
1.2. Превращение <i>Dasein</i> в структурах <i>Mitsein</i>	200
2.2. Шпионологическое измерение субъекта и судьба <i>Dasein</i>	207
2. Конструкция, деконструкция и реконструкция «собственного Я»	213
2.1. Другой и социальное конструирование «Я»	213
2.2. Мистификация и ложный перформанс	222
2.3. Практическая деконструкция «собственного Я»	231
2.4. <i>Als ob</i> как принцип социальной реконструкции «Я»	243
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	253

ВВЕДЕНИЕ

1. О чем говорит радикализм эгоманifestаций?

«Настоящая философия должна быть радикальной». С этой мыслью согласится не только человек, посвященный в тайны полемоса, но и самый несведущий сторонник абстрактного радикализма. Радикальное – в самом воздухе нашей эпохи. Уже не достаточно быть современным, оригинальным, модным или сексуальным. Требуется быть *супер*-современным, *сверх*оригинальным, *ультра*модным и *гипер*-сексуальным. Сегодня мы имеем настоящую конкуренцию всевозможных радикальных приставок: *сверх*-, *ультра*-, *гипер*-, *мега*-, *супер*-, с помощью которых субъект, расталкивая своих конкурентов, позиционирует себя в современном сообществе. Очевидно, что европейскую цивилизацию, даже на уровне ее знаковой репрезентации, все больше заносит в колею глобальной радикализации. Ее, поощряющую быть «звездой», бить спортивные рекорды, штурмовать Эверест, отращивать самые длинные в мире усы, побеждать на конкурсах «мисс Вселенная» (быть «мисс Мира» уже мало), все время куда-то круто забирает... *все выше, выше и выше*. Само это «круто» становится наивысшей оценкой и похвалой, без разбора маркирующей то прочитанный текст, то съеденный продукт. Уже не важно, что последует за *ультра*-, *супер*- и *мега*-: важно само их наличие и тотальная гегемония в конкурентной борьбе товаров и услуг, рекламных роликов и информационных выпусков. Чтобы быть замеченным, услышанным и признанным в условиях всеобщей *гипер*коммуникации, европейскому человечеству необходимо

регулярное *сверхусилие*, некая *суперманифестация*: *суперхит*, *мегапроект* или *ультраманифест*.

Ажиотажный спрос на означающие превосходной степени образует общий фон, на котором возникает такое явление модернизма, как *ультраманифест*, – жанр самовыражения, в котором манифестация приобретает свое законченное и радикальное воплощение. Вслед за первым ницшеанским манифестом сверхчеловека модернистская культура порождает множество других – литературных, поэтических, феминистских, националистических, фашистских, гомосексуалистских и прочих манифестов, призванных обозначить и явить миру (лат. *manifestus* – явный) некую истину, феномен или голос. На смену концептуально взвешенному индивидуализму первых манифестов приходит демократизм наводнивших Интернет сиюминутных «обращений к человечеству». Манифестация входит в моду и готова превратиться в массовую истерию самовыражения. Сам дух радикализма и конкуренции требует новых форм выделения *голоса* из растущего хора манифестантов. Именно поэтому на смену «обычному» манифесту приходит *ультраманифест*, где «ультра-» (лат. – далее, более, сверх) призвано к тому, чтобы придать самой манифестации характер чего-то из ряда вон выходящего, авантюрно-экстремального и даже скандального.

Претензия на радикальность (или радикализм претензии?) ставит ультраманифест в один ряд с евангелическими текстами. Вместе с тем сама эта претензия – симптом какой-то трещины, какого-то надлома и неудачи в саморепрезентации. Избыточная сигнификация собственной исключительности – признак невозможности эту исключительность удерживать – симптом того, что обычно называют кризисом идентичности. Отсюда характерная спешка, отличающая ультраманифест от евангельской *благой вести*. Последняя, при всей своей радикальности, отсылала к неспешному чтению священного текста, предполагала *отсрочку* смысла, являлась его дискурсивно оформленной задержкой. Напротив, истерическая сверхявленность принципов ультраманифеста сама по себе говорит об их недолгой жизни, в то время как неспешная евангельская весть протягивается сквозь века.

Как некая *акция*, связанная с позиционированием «собственного Я», ультраманифест интересен сам по себе, независимо от манифестируемого содержания. Здесь важно не сколько то, *что* заявляет о себе Я, сколько то, что оно *заявляет*. Важны тон, манера, скрытый пафос, словом, некоторые обстоятельства заявления, которые говорят о заявителе иногда больше, чем само содержание заявления. В манифесте как таковом есть нечто избыточное по отношению к манифестируемому содержанию. Это фигура самого субъекта, но в качестве таковой остающаяся не узнанной. Акционизм и радикализм манифеста – свидетельство того, что в него помимо прочего инвестировано скрытое *желание* – как то в субъекте, что существует помимо самого субъекта, что является его «неизвестной родиной» или чем-то вроде темной стороны Луны. Сверхзначимость «собственного Я» – это иногда почти единственное, что действительно хочет сказать манифестант, не узнающий своего желания за громкими фразами манифеста.

Если относительно *содержания* манифеста (к примеру литературного или художественного) поза значимости «собственного Я» представляется не вполне законной, проникшей в него, так сказать, «контрабандно», то имеем ли мы право на такое же утверждение, если это манифест самого ячества? Является ли фигура «собственного Я» «контрабандным товаром», если в декларации прямо заявлено: «манифест ультра-ячества»? Скрывает ли что-либо от себя и от других манифест, в который фигура «собственного Я» вложена самым прямым и непосредственным образом? Для того чтобы на это ответить, необходимо понять, что стоит за самим ячеством? Может быть, нарочитое «я-я» призвано скрыть нечто противоположное себе, некую фигуру нехватки? Вопрос не праздный, ибо замечено, что условием идентификации субъекта с чем-либо является *неузнавание* того «места», из которого эта идентификация осуществляется. Такое неузнавание характерно для большинства манифестов феминизма таких как, например, «Манифест ОПУМ»¹. В критике «мужской» культуры как

¹ Скандально известный манифест «Организации Полного Уничтожения Мужчин» американской проститутки В.Саланс.

«агрессивной», «сексуальной» и «логоцентричной» представительницы феминистского движения часто не замечают, что сама их критика подчас ведется с позиций той же самой «маскулинной», «агрессивной», «фалло-лого-центричной» культуры. В качестве другого примера сошлемся на весьма примечательный комментарий Ж.Лакана к знаменитой фразе, появившейся в одной из аудиторий Сорбонны в период майских событий 1968 года: «структуры не выходят на улицы!». По мнению основателя структурного психоанализа, если что и демонстрируют майские события, так это именно «выход на улицу структур»: «Тот факт, что слова эти пишутся на том самом месте, где и произошел этот выход на улицу, доказывает всего-навсего, что просто то, что очень часто и даже чаще всего есть внутреннее того, что называют актом, – это именно то, что он не опознает сам себя»².

В соответствии с лакановской терминологией то, что остается не узнанным в актах саморепрезентации, проявляет себя в форме *симптома*. В симптоме внутренняя неузнанная сущность объекта выходит на поверхность, как бы предоставляя себя для *симптоматического чтения*. Последнее предполагает обнаружение за символической избыточностью читаемого текста некоего патологического ядра – травматического означающего, которое циркулирует в системе других означающих как признак (симптом) их радикальной нехватки. Экстремальный акционизм и избыточная сигнификация, свойственные ультраманифестам, дают достаточно оснований для их симптоматического прочтения, в особенности, если это связано с декларацией принципов гиперсубъективизма, как, например, в «Ультраманифестах» Г.де-Торре. Центральным пунктом этого сочинения является «весть» о пришествии нового мессии – «собственного Я», исповедующего «ультразыческую» религию самопоклонения. «Я сам, Ты сам, Он сам. Так, отринув множественное число, станем читать молитву Ячеству. Единственные. Невписанные. Неповторимые. А главное – упорно держащиеся

² Реплика Лакана по поводу дискуссии, возникшей на заседании Французского философского общества в Колледж де Франс при обсуждении доклада М.Фуко «Что такое автор?». См.: Фуко М. По ту сторону знания, власти и сексуальности: Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С.24.

за свое Я, которому нет и не будет равных. <...> Я Сам себе причина. Сам себе критик. Сам себе предел. <...> Я утверждаю высоту и незаменимость Ячества, которое было и будет первой из духовных добродетелей новатора и бунтаря»³.

Что это? Манифест трансгрессии как стратегии выхода за жесткие границы порабощающих структур или неузнаваемая и неконтролируемая работа самих этих структур? Метафизический жест свободы, обращенный к пределу⁴, или возвышенная истерика, род фаллического алиби и импотентного отыгрывания? То или другое? Или и то, и другое? Ладонь, повернутая в жесте защиты и приглашения.

Чтобы испытать полноту и значение данного жеста, необходимо определить не только то, на что он указывает, но и место, из которого он исходит. В пользу первого – это жест трансгрессии – говорит постструктуралистское понимание последнего как акта преступания границ, связанного с преодолением социальных кодов. Где преступание (преступление) – это прорыв за границы наличествующей системы смыслов и значений в область, для которой уже нет определений, и в которой трансгрессирующий субъект «сам себе предел». Но все дело в том (и это вступает в противоречие с мотивом де-Торре), что в акте трансгрессии субъект не просто теряет матрицы социальной идентичности, он утрачивает еще и *себя* – себя в качестве возможного объекта поклонения или, как говорил М.К.Мамардашвили, «себя себе любезного». В таком ракурсе рассматриваемый манифест ячества – лишь декларация трансгрессии. И тогда в пользу второго объяснения – это жест защиты – говорит бросающаяся в глаза нечувствительность к проблеме бытийного *не-алиби* (М.М.Бахтин) или *заброшенности* (М.Хайдеггер), иначе, онтологической необеспеченности, на которую субъект трансгрессии принципиально обречен. Тогда кому адресовать «молитву ячества»?

Следствием этой нечувствительности является невосприимчивость к проблеме *пустоты* (нищеты) *Я* как озна-

³ Цитируется по: Постмодернизм: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный дом, 2001. С.774.

⁴ Имеется в виду фукианское определение: «Трансгрессия – это жест, который обращен на предел».

чающего для «невписанного» ни в какие структуры «новатора и бунтаря». Словом, если это и трансгрессия, то с каким-то налетом прекрасноты, ибо направление, в котором должен был бы совершаться этот жест, – это то, что *ничтожит* порывы прекрасной души, – это само Ничто. И тогда особый вес приобретает второе объяснение, которое побуждает еще раз спросить: не сталкиваемся ли мы в декларации ультра-субъективизма с ситуацией «квазивозвышенных воспарений», когда за мотивом поиска истины стоит мотив поиска уборной?⁵

В этой связи нас будет интересовать следующий вопрос: симптомом чего является *ячество*? Не связана ли указанная двойственность жеста (приглашение – отказ) с бессознательным выражением той *символической* кастрации, которая конститутивна для субъекта? Если трактовать кастрацию не в узком (психоаналитическом), а в широком (символологическом) смысле – как фигуру радикальной нехватки, то приобретают особый смысл следующие слова Ж.Бодрийера: «Вся история западной цивилизации, итогом которой становится головокружительное, навязчиво-реалистическое влечение, отмечена этим страбизмом кастрации: под видом воссоздания “сути вещей” взгляд бессознательно косит в пустоту. Вместо признания кастрации человек создает всевозможные фаллические алиби, а затем, увлекаясь замороженным навязчивым влечением, начинает одно за другим их устранять, дабы обнаружить “истину”, – каковой всегда является кастрация, только в конечном счете всякий раз *отрицаемая*»⁶.

Возникает вопрос: как связано чрезмерное настаивание на «собственном Я» (*ячество*) с опытом символической кастрации, иначе говоря, нехватки? Не подвижно ли оно мотивом создания бытийного алиби? Жижеко-лакановская

⁵ М.К.Мамардашвили об этом говорил так: «Невозможно принимать всерьез ситуацию, когда человек ищет истину так, как ищет уборную, и наоборот, ищет на деле всего-навсего уборную, а ему кажется, что это истина или даже справедливость...». См.: Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс; Культура, 1992. С.113.

⁶ Бодрийер Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С.209.

диалектика симптома склоняет нас в пользу того, что всякое избыточное позиционирование «собственного Я» следует понимать как симптом раскалывающей субъекта трещины, нехватки, пустоты, зияющей на его месте. Не является ли ячество способом сокрытия того фундаментального обстоятельства, что *субъекта в определенном смысле нет*? Не оказывается ли с этой точки зрения призыв де-Торре «упорно держаться за свое Я, которому нет и не будет равных» симптомом, указывающим на ошибку, о двусмысленности которой Лакан афористично заметил: «...Беря на вооружение понятие собственного Я, вы волей-неволей, подразумеваете, что где-то передернуты карты»⁷? Речь идет об ошибке, которая носит структурный характер и обусловлена тем, что сам акт идентификации, который, казалось бы, исходит из субъекта, в определенном смысле субъекту не принадлежит, так как бессознательно структурирован «речью Другого». Полагая, что Я, генетически возникшее как ответ на запрос Другого, является его *собственным*, субъект совершает ошибку, приводящую к тому, что он путает свое подлинное желание с желанием Другого. Это несовпадение образует трещину в субъекте.

Вслед за Лаканом о наличии в системе «собственного Я» трещины так или иначе будет говорить вся постмодернистская философия. Если классическая метафизика, как «метафизика тождеств» (Ж.Делез) или «метафизика субстанций» (М.Фуко), конструировала эго-идентичность, исходя из предпосылки субстанциального тождества субъекта, что позволяло рассматривать «собственное Я» как объект (точку) приложения рациональных процедур, то в постмодернистском дискурсе оно оказывается расколотым в серии парадоксов. И если философия трансцендентальной субъективности исходила из презумпции привилегированного доступа субъекта к своим собственным состояниям, то постструктуралистская «метафизика фантазма» (М.Фуко) устраняет субъекта именно в качестве такого интеллигбельного условия самой этой возможности. «Мы должны вообразить не синтезирующего-синтезируемого субъекта,

⁷ Лакан Ж. Семинары, Книга II: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55). М.: Гнозис; Логос, 1999. С.16.

а непреодолимую трещину», – призывал Фуко⁸. «Смерть человека», «смерть души», «смерть автора» (соответственно критика и читателя) – все это множество открытий-оповещений будет связано с основательной деконструкцией классического понятия субъекта и в этом смысле будет означать его «смерть». В этой связи заметим, что то *Я*, о котором в силу определенных причин принято говорить «мое» и к которому привычно апеллируют, когда имеют в виду авторскую речь или индивидуальную манеру письма, постмодернистская критика будет трактовать как нечто основательно затертое между различных структур (бессознательного, языка, письма, идеологии и т.д.) – как нечто такое, что в каком-то отношении само является лишь эффектом этих структур. В контексте постмодернистской критики навязчиво-наивных реалистических построений заявление вроде де-Торре («Я Сам себе причина. Сам себе критик. Сам себе предел») – это, в лучшем случае, декларация о намерениях, в худшем – поза непристойности.

Но готово ли современное нарциссически устроенное и я-говорящее сообщество принять тезис о *Я* как об ошибке? Каков характер самой этой ошибки, и каким образом она конституируется в совместном бытии с другими? И если *Я* возможно в качестве ошибки, то как возможно подлинное *Я*? Оно существует субстанциально или трансгрессивно? Последнее отсылает нас к чрезвычайно сложной проблеме онтологического статуса *Я*. К вопросу о том, какова реальность *Я*. Если *Я* не субстанциальный и самотождественный субъект, то почему в современной культуре воспроизводится фигура «маленького да “удаленного” субъекта или управителя в структуре личности»?⁹ Если понятие симптома указывает на наличие в бытии *нехватки*, то как это отмеченное нехваткой бытие может быть описано? Может ли анализ ячества, эго-манифестации, настаивания на «собственном *Я*» хоть как-то прояснить этот вопрос? Что

⁸ Фуко М. *Theatrum philosophicum* // Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С.454.

⁹ Определение А.Г.Спиркина. См.: Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. М.: Политиздат, 1972. С.132.

в конечном счете кроется за избыточным позиционированием «собственного Я»? Эти вопросы определяют основную линию нашей книги.

2. Принцип трансгрессии под маской

Мысль о том, что прямая эгоманифестация не выражает подлинной природы человека, возникала уже у М.Хайдеггера. Выделяя такой феномен, как «я-говорение», он писал: «Человеко-самость всего громче и чаще говорит “Я-Я”, ибо по сути она не есть собственно она сама и уклоняется от собственной способности быть. <...> Собственное бытие-собой как молчащее именно не говорит “Я-Я”, но “есть” в молчаливости то брошенное сущее, в качестве которого оно способно собственно быть. Самость, которую разворачивает молчаливость решившейся экзистенции, есть исходная феноменальная почва для вопроса о бытии “Я”»¹⁰. Я-говорение трактуется Хайдеггером как форма анонимного сказа, создающая иллюзию «бытия-собой». Молчаливость оказывается по существу единственной альтернативой, позволяющей Присутствию заступать в собственную бытийную возможность, выпутываясь из коммунальных инфраструктур языка за его границы, т.е. осуществляя то, что на языке постмодернистской философии принято называть трансгрессией.

Необходимо заметить, что тема трансгрессии не является ни открытием, ни прерогативой постмодернистской мысли. Как таковая она описывалась уже таким «модернистским» философом, как М.Хайдеггер, хотя последний и не пользовался термином «трансгрессия». В самом деле, что такое «заступание» в собственную бытийную возможность – в совесть или в смерть, как не трансгрессия? У Хайдеггера эта тема сопряжена с поиском Присутствием (*Dasein*) своих аутентичных бытийных возможностей (от которых оно, как бытие-в-мире, изначально отсечено) и формулируется как проблема его ускользания за пределы онтических порядков, в частности, обыденной системы пред-

¹⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad marginem, 1997. С.322.

ставлений и анонимного поля языка. Основная трудность, с которой сталкивается хайдеггеровское понимание трансгрессии, – это причина «уклонения» Присутствия от своих аутентичных возможностей, причина их «забвения» и «бегства прочь от себя». *Падение Присутствия* – это одна из ярчайших констатаций «Бытия и времени», которая между тем еще ждет своего объяснения. В самом деле, каковы резоны регрессии Присутствия «назад» в форму анонимного *Man*? И почему тот модус, в котором Присутствие «преимущественно и большей частью» держится, не является его собственным? Отвечая на этот вопрос, Хайдеггер ограничивается указанием на то, что «несамим-собой-бытие функционирует как позитивная возможность сущего»¹¹.

Хотя данное положение и не получило у немецкого философа развернутого аналитического обоснования, оно представляется нам чрезвычайно важным. Прежде всего потому, что мысль о том, что падение Присутствия являет некую его позитивную возможность, содержит в себе признание ошибки в качестве онтологического факта, конституирующего реальность субъекта. В обыденном я-говорении Присутствие привычно не узнает и «промахивается» мимо *собственного себя*, и эти промахи характеризуют повседневный модус его существования. Неузнавание подлинного в себе, и наоборот, ошибочное отождествление себя с маской (социальным статусом, ролью, амплуа) есть в конечном счете тот *modus vivendi*, в котором протекает большая часть человеческой жизни и в котором она повторяется.

Делезовская тема *повторения в масках* дает новый импульс к пониманию позитивной роли ошибки как способа «несамим-собой-бытия». Маска есть не что иное, как такой способ существования, в котором Присутствие скрывается от самого себя как заступающего в смерть сущего. «Повторение действительно маскируется, создаваясь; создается, лишь маскируясь. Оно не замаскировано, но создается от одной маски к другой...»¹². То, что заставляет повторяться в масках и подчиняет себе само повторение, – смерть.

¹¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad marginem, 1997. С.176.

¹² Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С.32.

Однако в отличие от хайдеггеровского *сознательного* и ответственного заступания в смерть делезовское повторение в масках питается противоположным – *бессознательным* влечением, *инстинктом смерти*. Обращаясь к этому фрейдистскому концепту, Делез пишет: «Странным образом инстинкт смерти обретает значение как позитивный порождающий принцип повторения, здесь его сфера и его смысл. Он играет роль трансцендентального принципа <...> Роли и маски питаются инстинктом смерти»¹³. Смерть как реальное, а не символическое событие не повторяется, но заставляет повторяться самого субъекта. Повторяться же субъект может, лишь меняя маски. При механическом или, как еще иначе выражается Делез, «голом» повторении субъект совершает *ошибку*: он пытается действовать так, как если бы всегда оставался единственным в своем роде и тождественным себе персонажем.

По мысли Лакана, эта ошибка проистекает из того, что субъект *путает* свое подлинное *Я* и созданное как ответ на запрос Другого ложное «зеркальное *Я*»¹⁴. Принимая зеркальный образ – эту приросшую к лицу маску – за свое собственное лицо, субъект отгораживается от своих подлинных желаний, при этом не считая себя обманутым. Обман же состоит в том, что по ту сторону масок ничего нет. Будучи обманутым в самом начале, субъект обманывается вторично тем, что, не считая себя обманутым, повторяет себя в механическом повторении, так что делезовский ряд «я вытесняя, потому что повторяю, я забываю, потому что повторяю» можно дополнить еще одним положением: *я ошибаюсь, потому что повторяю*. Тема повторения, таким образом, указывает направление, в котором может быть принято определение онтологического статуса *Я* как социально сконструированного феномена. Если понимать ошибку не в узком гносеологическом, а в более широком онтологическом смысле, например, в качестве эффекта повторения, то, возможно, это позволит понять ее позитив-

¹³ Делез Ж. Различие и повторение. С.31–32.

¹⁴ Другой (с большой буквы) в терминологии Лакана – означающее символического порядка. Сам же символический порядок Лакан преимущественно рассматривал как *речь Другого*, которая

ный, конструктивный и даже объективный смысл, понять, почему ошибки всегда повторяются, и в каком смысле сообщество заинтересовано в них.

Все это, разумеется, требует пересмотра традиционно-го понятия ошибки как гносеологически неуспешного и онтологически беспочвенного акта, чему и будет посвящена значительная часть данной работы. При этом нас будет интересовать особый род ошибки, который связан с *пониманием* того, что это ошибка, т.е. ошибка как *более или менее сознательный принцип действия*, как *modus operandi* или *modus agendi*, с помощью которого конституируются некоторые аспекты как познавательных актов, так и практической жизни людей. Иными словами, мы хотим понять принцип сознательно практикуемой ошибки еще и как *modus vivendi*, как принцип трагикомического конформизма, с помощью которого человек все же спасает уголок приватной жизни, некое внутреннее пространство укрытия, в которое он может ускользать т.е. осуществить возможность трансгрессии. Постмодернистский проект «метафизики фантазма», который в определенном смысле можно считать *попыткой апологии* всевозможных симулятивных структур: масок, иллюзий, фикций, мнимостей, ловушек и обманок, указывает направление поиска, но не исчерпывает его, прежде всего потому, что не опознает собственную трансгрессию в эту область. Что такое бодрийяровская «стратегия соблазна», как не отрефлексированная возможность трансгрессии в мир обратимых видимостей и симулякров? В этой связи еще раз вернемся к теме ускользания субъекта за пределы социальных матриц.

Если бы Хайдеггер решил говорить о трансгрессии, то она имела бы для него строго определенный вектор – «возвращение себя назад из людей»¹⁵. Для Фуко она представляла собой выход за анонимные структуры языка. Мы же предполагаем возможность трансгрессии в противоположном направлении – «назад в люди» и, соответственно, «назад в язык». *Трансгрессия в обратном направлении* не есть «падение» или регрессия. Это такое ускользающее движение

согласно его теории формирует символический мир субъекта.

¹⁵ Хайдеггер М. Указ. соч. С.268

на встречах курсах, когда субъект не отвечает на интерpellацию Другого именно тем, что *отвечает* по принципу: *ты ждешь от меня этого, так получи!* Хайдеггеровское падение в люди по существу описывалась им как регрессия, тем самым исключалась возможность особой стратегии – стратегии игры «на людях». Хайдеггеровская философия серьезна и как таковая не знает игры¹⁶. Между тем существует особое экзистенциальное расположение, характеризующее странника, номада, кочевника, лицедея, разведчика, авгура и т.п., которые имеют свое «внутреннее кочевье», пребывая среди людей (неузнанными, непойманными или незамеченными).

Для описания столь парадоксального ускользания, когда *скрывающийся от толпы скрывается в толпе*, необходим принцип, который еще не артикулирован в философском сообществе, хотя его идея уже витает в воздухе и является либо в виде фукианско-делезовской апологии маски, либо в отдельных формулах цинического разума¹⁷. Возможность такого принципа угадывается в том, как Делез осуществляет синтез ницшеанской идеи «вечного возвращения», понятой в качестве трансгрессии *от себя к несуществующему себе*, с собственной идеей повторения под маской (утративший идентичность субъект повторяет себя в серии онтических масок, каждая из которых лишь симулирует его идентичность). Такой разновидности трансгрессии можно дать условное название *трансгрессии под маской*. Ее метафорическим выражением является *улыбка авгура* – улыбка человека, надевшего маску идентичности в тот момент, когда идентичности уже нет; сохраняя дистанцию по отношению к маске, он носит ее так, *как если бы* она была его лицом. Вопрос, таким образом, ставится о возможности трансгрессии без шумной модернистской манифестации (которая по всей видимости является формой потакания себе), а также и без экзальтированного анонсирования готовности ниспровержения всех законов, норм и правил. Эпатаж – не трансгрессия, хотя внешне напоминает трансгрессию.

¹⁶ Отнюдь не случайно, что в хайдеггеровской аналитике нет ни одного «игрового» экзистенциала.

¹⁷ Имеется в виду книга П.Слотердайка. Критика цинического разума. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.

Понятие *обратной* трансгрессии отчасти снимает постмодернистскую проблему фиксации границ и поиска языка для выражения опыта трансгрессии. Постмодернистская философия столкнулась с проблемой языкового выражения этого опыта именно потому, что «запретила» субъекту трансгрессии *говорить* – говорить, пользуясь языком как системой знаков, имеющих определенное значение. Причиной этого запрета явилось утверждение о неадекватности наличных языковых средств для выражения такого рода опыта, приводящих к «замешательству слова» (Ж.Батай) или «обмороку говорящего субъекта» (М.Фуко). «Трансгрессивному еще только предстоит найти язык», – считал Фуко¹⁸. Способ, каким по его замыслу должна осуществляться трансгрессия, – это выход языка за его собственные пределы в область, где сам язык достигает своего «изнеможения». Однако вопрос о том, что это за область, так и остался непроясненным.

Но трансгрессирующему субъекту и не нужен какой-то особый язык – ему достаточно надеть маску. Маска и есть его единственный язык. Ему так же и необязательно молчать. Вопреки хайдеггеровскому мнению относительно того, что «исходной феноменальной почвой для вопроса о бытии Я» является *молчание*, мы полагаем, что подобной почвой может быть и нарочитое (пародирующее себя) *я-говорение*, когда последнее – маска, скрывающая под манифестацией онтических черт *улыбку авгура*. К примеру, заявления вроде тех, что мы встречаем в ультраманифесте Г.де-Торре («единственные», «невписанные», «неповторимые»), уместно произносить лишь с *улыбкой авгура*, с трезвым осознанием того, что структура (идеологии, психики, языка, текста) «ловит» нас раньше, чем мы успели это понять. Маска позволяет говорить и говорить то, что от нее ожидают, не идентифицируясь при этом со сказанным. Она дает возможность осуществлять трансгрессию, не нарушая закон и не преступая нормы. Она дает шанс осуществить ее, оставаясь незамеченным, находясь в толпе людей, в толще событий или археологических массивах языка. Роль такой маски может выполнять равным образом и безличное «мы»,

¹⁸ Цитируется по: Постмодернизм... С.843.

и нарочитое я-говорение. Кто скажет, переступанием какой черты в конечном счете осуществляется трансгрессия? Настоящий *трансгрессор* – это никем не замеченный шпион.

Определяя *Я* в качестве объективной ошибки, мы хотим, таким образом, решить следующие задачи. Во-первых, осуществить подступ к проблеме онтологического статуса *Я* на основе введения в фокус зрения фигуры *нехватки* путем анализа сопутствующих ей феноменов самоиндульгирования (потакания себе), ячества, ультра-манифестации и гиперобъективации собственного присутствия в мире. Во-вторых, осуществить *деконструкцию* понятия самодостаточного и самотождественного субъекта как фиктивного персонажа европейской метафизики. В-третьих, описать «собственное *Я*» как эффект социального конструирования, практической *деконструкции* и последующей *реконструкции* по принципу объективной ошибки. Поняв объективную ошибку как *modus vivendi*, как некий *принцип практического выживания*, мы хотим описать стратегию существования субъекта в мире, лишенном тождества знака и выражаемого им значения, в мире, распавшимся на фрагменты, расщепленном экзистенциальными трещинами и семиотическими провалами, в мире, где человеку, не смотря на все это, необходимо принимать решения, действовать, согласовывать свои представления с представлениями других, одним словом, – жить в «условном наклонении», как если бы ему был известен смысл своей жизни, как если бы он владел истиной. Решением этих задач мы хотим наметить нечто вроде пролегоменов к *философии трагикомического конформизма*.

* * *

Опираясь терминами «субъект», «*Я*», «собственное *Я*», мы не преследовали цели установить между ними строгие разграничения, понимая их условность и надеясь в большей степени на интуицию читателя. Значение этих понятий во многих случаях определяется контекстуально. Между тем все же считаем необходимым сделать некоторые предварительные разъяснения. Термин «*Я*» мы будем употреблять в том неопределенном смысле, в котором оно во-

обще функционирует не только в повседневном языке, но и рамках большинства научных и философских теорий. Термин «собственное Я» мы будем использовать преимущественно в мидовско-лакановском смысле, имея в виду ту констелляцию значений, с которой субъект себя идентифицирует. В связи с тем, что эгоидентичность не исчерпывает природы индивида, считаем необходимым разграничение «подлинного» и «неподлинного» Я. Наконец, понятию субъекта, как наиболее двусмысленному в современном дискурсе, мы, по возможности, будем придавать формальное значение: субъект – это то(т), о ком (чем) идет речь, с той оговоркой, что субъект (помимо специальных случаев) не берется нами в классическом смысле *подлежащего основания*.

И последнее. Говоря в этой книге от собственного лица, мы намеренно прибегаем к местоимению «мы». Не оттого, что грамматическая форма третьего лица соответствует авторской манере письма, не из соображений ложной скромности и не из приверженности научному этикету, и тем более, вне всякой связи с развиваемой нами концепцией. Авторская речь будет помечена безличным «мы» просто потому, что слово «я» и так часто фигурирует на страницах этой книги. Вместе с тем считаю необходимым хотя бы раз воспользоваться грамматической формой первого лица, для того чтобы выразить признательность В.И.Молчанову за совет относительно названия этой книги.

ГЛАВА I

НЕПРИСТОЙНЫЙ СУБЪЕКТ

*Подобно тому как
утопленник стремится
выброситься на сушу,
несчастные пытались
вернуться к реальности, но
то и дело налетающие
волны упорно вращали их
все в том же водовороте.*

М.Павич

*Пока ты чувствуешь,
что наиболее важное и
значительное явление в
мире – это твоя персона,
ты никогда не сможешь
по-настоящему ощутить
окружающий мир.*

К.Кастанеда

*Если ты не готов
расстаться с самим собой,
самым большим для себя
возлюбленным, то ничего
не произойдет.*

М.Мамардашвили

1. Феномен самоиндугирования

*Чем более я
тем менее я
тем не менее – я*

В. Друка

Существует мнение, что современная культура переживает смену господствующей мифологической фигуры: отказываясь от Эдипа – фигуры вины, – она приходит к Нарциссу – фигуре самообольщения¹. С этим легко согласиться, особенно если принять во внимание тот масштаб, до которого она расширилась в современном мире – это масштаб социума. Постепенно сливаясь с ним, фигура Нарцисса маячит в перспективе одномерного (однополярного, как сейчас принято говорить) глобального сообщества, где различия – лишь детали одного легко узнаваемого лица. Как-то незаметно для себя европейская цивилизация выросла в гигантского Нарцисса, по-детски непосредственно заслоняющего своим образом и спихивающего на обочину истории весь «остальной мир». Мир без Другого – одинаковый мир, клонирующий свои собственные образы и знаки, мир, низвергнутый в «ад того же самого» (Ж.Бодрийяр)², – вот закономерный плод нарциссического самообольщения, который не уложить на кушетку психоаналитика.

В качестве мифологического персонажа Нарцисс являл собой простую одновалентную фигуру самообольщения. Согласно мифу, он был пленен образом своей возлюбленной утробной сестры, как две капли воды похожей на него, и ее смерть привела к тому, что, увидев однажды свое отра-

¹ Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А. От Эдипа к Нарциссу: Беседы. СПб.: Алетейя, 2001.

² См.: Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2000.

жение в ручье, он влюбился в него так, что не смог разорвать его чары. В качестве персонажа новейшей истории Нарцисс представляет собой уже сложную, поливалентную, фигуру самообольщения. Он живет в мире других нарциссов, каждый из которых, озабоченно пестуя свой собственный образ, вносит aberrации, искажения в отражение другого. Возмущения зеркальной поверхности, готовые расстроить и опрокинуть привычное взгляду и сердцу отражение, оставляют незаживляемые следы глубокой нарциссической травмы. Общество, озабоченное «психическим здоровьем» своих членов, заботливо предлагает им всевозможные виды психотерапевтического «лекарства». Новый Нарцисс, соответствуя духу времени, всюду ищет знаки признания, направляя течение жизни в бесконечный процесс *самоиндальгирования*. Этот феномен, представленный во всевозможных формулах успеха, техниках социальной адаптации, рецептах достижения психологического комфорта и методиках личностного роста, представляет особый интерес. Главное, что нас интересует, – показывает ли самооправдание что-либо в устройстве «собственного Я», и феноменом какой онтологической структуры оно является?

Английское слово *self-indulgence* трудно адаптируемо к русскому языку. Обычно его переводят как «потакание себе». В большом словаре В.К.Мюллера *self-indulgence* означает «потакание своим слабостям, потворство своим желаниям»³. Между тем «калька» с английского слова – «самоиндальгирование» является для нас наиболее подходящим термином, поскольку рождает многочисленные ассоциации с отвратительной практикой средневековых индальгенций. Подобно средневековому обывателю, наивно верящему в обращаемость звонкой монеты в знаки божественной милости, современный Нарцисс готов обменивать дензнаки на знаки всеобщего признания и любви. Подчеркивая данную коннотацию, мы хотим представить феномен самоиндальгирования не просто как психологическую привычку потворства отдельным желаниям, а как некую жизненную стратегию – стратегию самооправдания, то есть защиты, и

³ Мюллер В.К. Новый англо-русский словарь. 8-е изд. М.: Русский язык, 2001.

обеспечения той констелляции значений, которые и образуют «собственное Я». Самоиндугирование мы определяем как инвестицию *себя* в знаки общественного признания.

О том, что потакание себе являет не случайную и не эпизодическую конфигурацию желаний, а целую стратегию самообольщения, свидетельствует то, сколько витальной энергии в нее вброшено, какой арсенал средств задействован, сколько событий мира пропущено и сколько поворотов судьбы принесено в жертву. Что же касается стратегического потенциала, то здесь могут быть задействованы любые средства: болезненность и здоровье, печаль и радость, несчастье и благополучие, сила и слабость, ученость и простота – все годится и все идет в дело, если становится знаком признания и обеспечивает претензию Я на значительность своего присутствия в мире. С пафосом «я – это я!» индугирующая личность самозабвенно заявляет: «я простой человек!» или обратное: «я Шопенгауэра читаю!», «я много видел, я страдал..!». И дело вовсе не в банальном чванстве, ибо с тем же пафосом человек бросается в отчаянное самониспровержение: «я трус!», «я неудачник!», «я не смогу!» Подтверждая христианскую максиму «уничжение паче гордости», он готов примерить на себя все отрицательные определения культуры, выворачивая их наизнанку и смакуя их негативный смысл... Так деловито и гордо последняя буква русского алфавита берет в свою собственность имена существительные, прилагательные, глаголы – другие части речи, ставя их на службу в качестве означающих собственной важности того, кто следует ее закону.

Таковыми означающими могут быть не только слова, но и вещи с их возбуждающими чувство Я свойствами и накрученными на них символическими отношениями. Этому чувству лестно потакает и всячески подначивает современная реклама. Заклячая товар в блестящую символическую упаковку со знаками достоинства и успеха, отваги и привлекательности («Лореаль» – ты этого достойна!; «Жиллетт» – только для настоящих мужчин!; «Финт» – для тех, кто вправду крут!), производители рекламной продукции ловко эксплуатируют и в то же время амплифицируют чувство собственной значимости. Соблазнительные свойства товара обволакивают Я мягким и уютным ощущением

комфорта. Потакая самой страсти потакания себе, реклама создает троянского коня, легко завоевывающего внутренний рынок нарциссически сконструированного общества. В этой связи справедливо отмечается, что современная товаропроизводящая цивилизация держится на поощрении и ублажении нарциссизма: «Умные тефалевые сковородки думают о вас, крем заботится о вашей коже, и даже формула крема заботится о красоте прекраснейшего из смертных»⁴. Словом, чувство собственной важности – это такая интенция значения, которая способна превратить любую вещь, любой предмет в означающее «собственного Я». Им может стать громкая музыка из ночного окна или рев мотоцикла со снятыми с выхлопных труб глушителями, как в романе М.Кундеры «Бессмертие».

«...Ее пронизал резкий звук мотоцикла. Она не могла удержаться, чтобы не посмотреть, кто причиняет ей эту физическую боль: девушка в джинсах с длинными развевающимися черными волосами сидела на маленькой мотоциклетке, выпрямившись как за пишущей машинкой; с мотоциклетки были сняты все глушители, и она издавала чудовищный грохот.

Аньес вспомнила молодую женщину, ту, что несколькими часами раньше вошла в сауну и, желая явить свое "я" и навязать его другим, уже с порога громко оповестила всех, что ненавидит горячий душ и скромность. Аньес была уверена, что совершенно то же побуждение владело и молодой девушкой с черными волосами, когда она снимала глушители с мотоцикла. То не машина производила шум, а "я" черноволосой девушки; эта девушка, дабы быть услышанной и войти в сознание других, приобщила к своей душе шумный выхлоп мотора»⁵.

Книга Кундеры – это роман о том, как «грохочущее» и «скандалящее» о себе Я рвется в бессмертие. Рецепт для бессмертия предельно прост: стань значительным в глазах других и придай этому вселенский размах. Великие «бессмертные» (такие как Гете) отличаются от всех прочих алчущих бессмертия только тем, что приобщают к своей

⁴ Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А. Указ. соч. С.12.

⁵ Кундера М. Бессмертие: Роман. СПб.: Азбука, 1999. С.27–28.

душе не нежный гель или тефалевую сковородку, а нечто «величественное», нечто «возвышенное», забывая однако, что само это приобщение питается жаждой тех, кто, стремясь приобщиться к бессмертию, всякий раз подхватывает и вносит очередного «бессмертного» на руках (иногда вопреки его последней воле) в храм вечности.

При всем многообразии суетливо-шумливых или спокойно-величественных эго-манифестаций их значение можно свести к одной простой формуле: *self-indulgence* – это выделение себя из мира в качестве некой сверхзначимой сущности. По-другому – это совокупность актов придания исключительного значения «собственному Я», настаивание на нем. В своих повседневных выражениях оно описывается как этически негативное явление: самовлюбленность, ячество, чванство, спесь, гордыня – одним словом, как нечто непристойное или граничащее с непристойностью. Субъект, говорящий «я-я», не замечает, что где-то передернуты карты и игра ведется по чужим правилам. Усердствуя в обозначении собственного присутствия и чрезмерно настаивая на «собственном Я», он усугубляет ошибку и рано или поздно оказывается в непристойной позе. Выяснение оснований и границ этой непристойности будет нашей следующей задачей.

1.1. Формула непристойности

С понятием непристойного субъекта связана буддистская философская традиция, где само этическое определение непристойности имеет скрытый онтологический смысл. В буддизме непристойным могло быть названо все, что связывает человека с порочным кругом его неподлинного существования – сансарой. В некотором смысле непристойным считалось и само говорение «я». Связано это с тем, что, согласно буддийским представлениям, нет такой онтологической структуры (дхармы), как Я. Это иллюзорная вещь, фикция, квазиобразование, являющееся в то же время конститутивом кармического бытия. Т.е. в буддизме, говоря языком современной семиотики, Я было осмысленно как шифтер – пустой знак, скользящий в структуре коммуникации и наделяющий призрачной реальностью всякого, кто к нему прибегает. Наделение же пустого знака реальностью

избыточно, имеет страстную природу, следовательно, чревато непристойностью. В этой связи стратегия буддистского самоотношения построена на последовательной элиминации Я как значаще-значимого предмета, предполагает редукцию *ego* к нулевому состоянию и в этом отношении уравнивание с другими элементами мира. К этому прямо или косвенно сводятся буддистские представления о так называемом восьмеричном пути добродетели.

В европейской, в особенности нововременной, культуре, несмотря на различные тенденции, в целом возобладала принципиально иная стратегия – стратегия власти с ее ставкой на «сильное Я». Апофеозом ее можно считать модное в XX веке увлечение *эго-психологией* с ее инженерно-технологической трактовкой человеческой души, производственным пафосом наращивания «собственного Я» и соблазняющим реноме научности. Триумф эготерапии, особенно в странах развитого капитализма, обеспечен стремительным ростом аудитории, желающей подправить Я-концепцию той или иной социально легитимированной моделью. Это обстоятельство не дает покоя гвардии квазирелигиозных шоуменов (этих ортопедов человеческих душ от «святой церкви»), с дартаньяновским напором бросившихся на завоевание утраченных позиций. Проповедь с телеэкрана, с концертной площадки, с арены стадиона, презентующая архаические тексты как очередное ноу-хау, вкупе с захлестнувшим рынок потоком всевозможной печатной продукции, предлагающей «обретение себя» («без отрыва от производства») и т.п., – все это не что иное, как экзальтированное потакание себе путем потакания зрителю (читателю, слушателю), потакающему себе. Коллективный экстаз самоиндульгирования. Верх непристойности.

Что же считать непристойным во времена, когда сам разговор о непристойности почти непристоен?

Одно из самых точных и лаконичных определений, отвечающих нашей трактовке феномена самоиндульгирования, дает Ж.Бодрийяр в «Фатальных стратегиях»: более очевидное, нежели очевидность, – вот что такое непристойность; менее очевидное, нежели неочевидность, – вот что

такое тайна⁶. (Заметим, что непристойность представлена здесь как избыточная, гипертрофированная очевидность и в этом отношении противопоставлена тайне). В «Соблазне» Бодрийяр утверждает, что поглотившая европейский мир стратегия производства и власти с ее требованием «наращивания измерений зримости» подавила и оттеснила на периферию жизни стратегию игры и соблазна с ее охранением покрова тайны и тем самым вступила в непристойное отношение с реальностью.

Манифестируя принцип реальности и его верховенство над стихией видимостей, технико-экономическая экспансия разума саму эту реальность все более превращает в *гиперреальность*, в сверхочевидное – в протитуированный объект желания и власти. Возьмем, к примеру, такой феномен, как высказывание «голой правды». Ясно, что непристойной в «голой правде» является не сама правда, а некий ее избыток – то, что она «голая», то обстоятельство, что правда стала объектом безудержного наслаждения, и в желании ею обладать утерян стыд. Такое выражение в русском языке, как «резануть правду матку», означает не что иное, как сорвать с сущего последнее покрывало и совершить с ним непристойное действие. Выражения «голая» и «матка» сами по себе есть симптоматические означающие скрытого желания субъекта вступить с правдой в своеобразный инцест.

Под сверхочевидным следует понимать не просто некую наличность, набор «прописных истин», «голую правду» или что-нибудь в этом роде. Речь идет об избытке наличности, истины и голей правды – об избытке самого объекта, о котором речь. Согласно Ж.Лакану, эта избыточность связана с присутствием в объекте того, что есть помимо самого объекта – прибавочного объекта, объекта штрих (в лакановской формуле – *objet petit a*). Это некое таинственное X, ускользающее от объективирующего взгляда субъекта, ибо сам субъект принадлежит ему. Как поясняет С.Жижек, избыточный объект – «это точка Реального в самом сосредоточии субъекта, которая не может быть символизирована,

⁶ Baudrillard J. Les stratégies fatales. Paris, 1983. Определение приводится по: Орлов Д.У. Кризис значений есть // Метафизические исследования. Вып. 14. Статус иного. СПб., 2000. С.48.

которая возникает как осадок, остаток любой сигнификации – твердая сердцевина, воплощающая ужасающее *joissance*, наслаждение. И как таковой, этот объект одновременно и притягивает, и отталкивает нас – расщепляет наше желание и тем самым вызывает стыд»⁷.

Наука, изгнавшая призраков из мира и все превратившая в очевидный и необходимый знак, – наука, подменившая тайну зияющими на ее месте «белыми пятнами», – сама в какой-то момент растворила реальность в бесконечном сверхобозначении. Изъяв из очевидности тайну желания (как характеристику реального), наука произвела на свет такую эссенцию сознания, с помощью которой уже за ее пределами – на уровне самой повседневности – очевидность приобретает крайне непристойные формы гиперболизированного технического постава. «Реалистическое обострение реального, маниакальная одержимость реальным: вот, что непристойно», – считает Бодрийяр⁸. Крайним выражением такой гиперболизации, где сама непристойность является в своем наиболее чистом, очевидном или, так сказать, эрегированном виде, является порнография.

Существует множество споров относительно того, чем «низкопробная» порнография отличается от «высокой» эротики. Считается, что порнография – «верх непристойности» уже потому, что она – изображение полового акта. На наш взгляд, такое объяснение промахивается мимо сути дела. Непристойность порнографии заключается не в том, что она изображает половой акт, а в том, что сам этот акт представлен как гипертрофированная, избыточная реальность, как реальность большая, чем сама реальность, как реальность взхлеб. В нашем понимании порнография – это та же эротика, только лишенная тайны, а следовательно, и своей истины. Порнографический сценарий отличен от эротического не визуальным рядом, а способом визуализации – постановкой. Это такой постановочный сценарий реализации желания, который с очевидностью несет в себе черты постава. Порнографический сценарий никогда не

⁷ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. С.182.

⁸ Бодрийяр Ж. Соблазн. М.: Ad Marginem, 2000. С.82.

сработает, если его персонажи будут действовать на отделении, в полутьме, выражая свое желание неявно, косвенно, намеками. Напротив, он предполагает яркие софиты, крупные планы и гипероткровенное выражение чувств. Порнография – это эротика, приведенная в агрессивное состояние. Ее агрессивность связана с техническим вторжением в сферу эротики, с телескопическим обнажением ее тайных покровов (Бодрийяр в той же связи говорит о «квадрофонии секса») и превращением ее истины в истину *поставы*. Введя это понятие, Хайдеггер, никогда не занимавшийся вопросами порнографии и секса, «изобрел» такой универсальный инструмент анализа, с помощью которого можно описывать любое технико-экономическое вторжение в таинственный мир желания⁹. *Постав* есть превращение истины (алетейи) в доступный для субъекта объект желания – в более очевидное, чем сама очевидность.

Согласно Бодрийяру, техническая (капиталистическая) цивилизация исторгает из себя порнографию в качестве закономерного продукта «приближения» к реальности и культивирования наличности и очевидности. Порнография, утверждает Бодрийяр, – «прямое продолжение метафизики, чьей единственной пищей всегда был фантазм "вытесненной" энергии ее производства – т.е. выведения на непристойной сцене реального»¹⁰. Следуя за этой мыслью, можно сказать, что порнография – это симптом самой метафизики, указывающий на ее внутренний предел – предел достижимости желания овладеть реальностью. У Хайдеггера это желание прописано как озабоченность внутримирным наличием сущего, что собственно, можно было бы назвать и страстью – страстью, направленной на самообеспечение субъекта со стороны истины сущего. Обольщение истиной – это то

⁹ Наша трактовка категории *желания* несколько отлична от трактовки Бодрийяра. Характеризуя желание как проявление «реалистической», «объективной», «материальной», «анатомической», т.е. рационально выявляемой природы человека, он рассматривает желание как элемент производственной культуры (индустрии желания). Бодрийяр исключает тайну из желания и после такого исключения – по существу опустошения, противопоставляет его искрящемуся тайной соблазну.

¹⁰ Бодрийяр Ж. Соблазн. С. 73.

в метафизике, что от самой метафизики остается потаенным. Это то в метафизике, что больше нее самой – ее судьба. Ошибка порнографии состоит в том, что в поспешном удовлетворении желания она слишком быстро производит противоположный продукт – смертельную усталость. Ошибка метафизики происходит из того, что, изгоняя из мира тайну, она теряет сам феномен мира, обнажая истину вещей, она вытряхивает из них саму вещественность. Единство порнографии и метафизики заключается в том, что в обоих случаях мы сталкиваемся с разочарованной формой присутствия: порнография – разочарованная форма эротики, метафизика – разочарованная форма мира¹¹.

Спрашивается, не такое же разочарование подстерегает субъекта, с завидным упорством настаивающего на пресловутом «я – это я»? При чем настигает тем быстрее, чем экзальтированнее и истеричнее он настаивает на этом? Не означает ли усиленное производство знаков собственной значимости, что означать собственно нечего. Иными словами, не является ли самоиндугирование означающим *пустоты*, *нехватки* в системе означающих «собственного Я», симптомом которой оно является?

1.2. Самоиндугирование как симптом

Чтобы понять самоиндугирование как *симптом нехватки в символическом мире субъекта*, необходимо определить, чем структурировано поле я-говорения, или, как в свое время сформулировал этот вопрос Хайдеггер, «чем это "беглое" Я-говорение мотивировано?»¹². Само это «беглое Я-говорение» Хайдеггер определяет из повседневной озабоченности самости своим внутримирным наличием. Это говорение «самозабвенного Я-озаботился». Оно противоположно молчащему «собственному *бытию-собой*», которое «не говорит "Я-Я", но "есть" в молчаливости»¹³.

¹¹ Бодрийяр говорит также о наготы как о разочарованной форме тела, о сексе как разочарованной форме обольщения, о потребительной стоимости как разочарованной форме вещей. См.: Там же. С.93.

¹² Хайдеггер М. Указ. соч. С.322.

¹³ Там же. С.322–323.

Ответ Хайдеггера: такое озабоченное собой я-говорение мотивировано «падением присутствия, в каком оно от себя самого *бежит* в люди. <...> Человеко-самость всего громче и чаще говорит "Я-Я", ибо по сути она не есть собственно она сама и уклоняется от собственной способности быть»¹⁴. Посредством знаковой сверхдетерминации «собственного Я» и позиционирования своего места среди людей субъект окранирует в себе нехватку – свою онтологическую выди́нута́сть в ничто.

Аналогичным образом этот вопрос представлен у Лакана. «Почему происходит тем большее отчуждение субъекта, чем сильнее он утверждается в качестве собственного Я?» – спрашивает Лакан¹⁵. Ответ дан из другой традиции, но суть его та же самая: утверждение «собственного Я» есть утверждение в символическом порядке Другого (с большой буквы). Самооправдание мотивировано речью Другого. Любой акт воображаемой идентификации обречен на провал, ибо само место, из которого она осуществляется, уже занято Другим. Поэтому самонастаивание тем дальше отбрасывает субъекта от его собственной возможности быть, чем дольше он цепляется за созданный как ответ на запрос Другого образ «собственного Я». В этом смысле его существование изначально отмечено нехваткой.

Описанное Хайдеггером *падение Присутствия в люди* (*Das Man*) или, в соответствии с лакановской терминологией, в символический порядок Другого можно объяснить лишь невыносимой *тяжестью пустоты*, разреженностью того «места», в котором расположена собственная речь (собственное бытие) субъекта.

Логика самонастаивания обнаруживает следующий парадокс: чем активнее обозначаются позы *Я*, чем глубже субъект втянут в процесс репрезентации себя другим, тем ярче симптом кризиса его идентичности, образования в ней «дыры», и тем радикальнее его смещение в сферу воображаемого – фантазма. Давно замечено, что мужчина тем более инфантилен, чем настойчивее он утверждает в том,

¹⁴ Хайдеггер М. Указ. соч. С.322.

¹⁵ Лакан Ж. Семинары, Книга I: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). М.: Гнозис; Логос, 1998.

что он мужчина. Чем активнее русский или еврей настаивают на своей национальной идентичности, тем непристойнее становятся их действия, приобретая, в конечном счете, оголтелые фантастические формы национализма. На подобную диалектику превращения обращал внимание Гегель, утверждавший в «Феноменологии Духа», что упорство господина в том, что он господин, превращает его в раба своего желания (социальной функции), в то время как упорство раба в том, что он раб, напротив, делает его господином своего господина (также замечено, что высшей формой протеста у детей является подчеркнутое послушание своим родителям).

Мы хотим сказать, что логика самонастаивания втягивает субъекта в ситуацию непристойного отношения с реальностью. Это происходит в той мере, в какой субъект отдается чувству собственной важности и гипертрофирует реальность собственного существования. Непристойной рискует оказаться любая поза обозначения собственной исключительности. Крайне непристойное заключается в том, что, встречая в мире нечто подлинное, ту или иную вещь, субъект обнаруживает это подлинное, эту вещь как собственное означающее – как будто бы все это возникло и существует в мире только для того, чтобы обозначать необходимость его присутствия. Надпись «здесь был Вася» непристойна именно в этом отношении. Она превращает тот или иной фрагмент мира – дерево, забор, парту в аудитории – в собственное означающее. В этой связи уместен остроумный парафраз кантовского понятия *вещи-в-себе*, предложенный Д.Орловым, – *вещь-под-себя*. Сообразно данному неологизму, непристойный субъект *метит* мир *под себя*, щедро покрывая его своими выделениями, «превращая действительность в нечто в высшей степени непристойное»¹⁶ (по принципу «здесь был Вася»). В более респектабельном ракурсе подобной означающей деятельности мир раскрывается как «карта значений», в которой субъект позиционирует свое присутствие: я мужчина, я русский, я раб, я господин и т.д. Сам же субъект представляется себе некой привилегированной точкой отсчета для торжественных оповещений других по поводу исключительности такого

¹⁶ Орлов Д.У. Указ. соч. С.47.

«важного» события в мире, как *Я* («я ненавижу теплый душ и скромность!»).

Другой здесь (как и вообще всякая инаковость) значим лишь в роли статиста, участника некой сценической мас-совки, главным персонажем которой является «собственное *Я*». Однако это не *собственно* другой, а *собственный* другой. Другой, ставший привычным элементом декора, деталью комфортной среды обитания. Другой, потерявший свою друговость. Стертый знак собственного присутствия. Функция нарциссического самоудовлетворения.

Но поскольку другой, как *неприсвоенный* другой, все же встречается в мире, он то и оказывает сопротивление экспансии *Я*, а в качестве *чужого* еще и готов перечеркнуть знаки его монотонного присутствия. Этот *радикально другой* создает брешы в семиотических раскладах нарциссического *Я*, вызывает внутреннее беспокойство, приобретающее подчас истерические формы мятущегося самооправдания (*self-indulgence*). Феномен самоиндуглирования, таким образом, указывает на разрывы в символическом поле индивида, свидетельствует о наличии в нем «дыры», *нехватки*. Само-настаивание есть ее симптом.

Что такое симптом?

Этот медицинский термин был востребован психоанализом для обозначения патологических явлений в психическом мире субъекта. Лакан, попытавшийся дать развернутую интерпретацию психического мира как семантической структуры, определил симптом как явление патологии в системе означающих, указывающее на ее внутреннее противоречие, асимметрию, разлом. Источником данной асимметрии является конфликт между символическим миром субъекта, который, по Лакану, структурирован речью Другого (с большой буквы) и нехваткой в Другом (неосознанной, вытесненной речью Другого)¹⁷. Поясним это.

Одним из базовых положений теории Лакана является утверждение о том, что «система собственного *Я*» немыслима без «системы Другого», коррелятом которой она является. Другой есть постоянный референт, через отношение

¹⁷ В подчеркнутом выше смысле радикального неприсвоенного другого.

к которому само это *Я* устанавливается и определяется. Лакан пишет: «Рефреном собственного *Я* является другой. Собственное *Я* устанавливается в отнесенности к другому. Оно является его коррелятом. Уровень, на котором происходит переживание другого, в точности определяет уровень, на котором, буквально, для субъекта существует собственное *Я*»¹⁸. То есть у Лакана, так же как и у Сартра, *Я* существует и формируется под идентифицирующим взглядом Другого.

Живя, чувствуя, желая под этим взглядом, *Я* стремится распознать и удовлетворить желание Другого. Однако поскольку попасть в это желание, то есть соответствующим образом его символизировать и удовлетворить, никогда не удастся полностью, то рождается чувство вины. Вина, согласно Лакану, есть неосознанная речь Другого¹⁹. Самооправдание – это эффект вины. Действуя с постоянной оглядкой на Другого, разыгрывая для него нужный сценарий, отвечая на его *запрос*, субъект идентифицирует себя не только с тем или иным значимым для Другого (сознательным) образом, но и с местом (бессознательным), из которого этот образ представляется Другому привлекательным. Речь идет о *воображаемой* и *символической* идентификациях, суть которых С.Жижек определяет так: «...Воображаемая идентификация – это идентификация с привлекательным для нас образом, представляющим то, "какими мы хотели бы быть". А символическая идентификация – это идентификация с самим местом, откуда мы смотрим, откуда при взгляде на самих себя мы кажемся себе привлекательными, достойными любви»²⁰. Разрыв между тем, как субъект видит себя, и тем, как в этом видении он удовлетворяет скрытый, неосознанный запрос Другого, является основным мотивом самоиндульгирования как этического-социальной стратегии и истерии как ее психологического оформления. Таким парадоксальным образом потакание себе оказывается потаканием Другому. В основе его – неосоз-

¹⁸ Ж.Лакан. Семинары, Книга I. С.69.

¹⁹ Не только бессознательное чувство вины, но *бессознательное* как таковое Лакан определяет как «вытесненную речь Другого». См.: Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М.: Гнозис, 1995.

нанная попытка удовлетворения запроса (интерпелляции) со стороны Другого. Поскольку этот запрос (речь Другого) в силу его инаковости распознать полностью никогда не удастся, в субъекте навсегда залегает глубокая трещина. Субъекты становятся «жертвами разрыва, вызванного характерными для сложных структур цивилизации символическими несоответствиями»²¹.

Эту трещину в субъекте экранирует нарциссический фантазм. Фигура Эдипа устраняется, но не исчезает, оставляя в душе Нарцисса глубокий след, который *симптоматически читается* в знаках его самооправдания.

1.3. Потакание себе посредством идеологии

Понятие «симптоматического чтения» (буквально – чтение симптомов) вводит С.Жижек, имея в виду процедуру деконструкции наивных идеологических значений, скажем, некоего идеологического текста, посредством введения, «интервенции» в него определенных «узловых точек»²². Этим узловым точкам Жижек приписывает значение *социального симптома*.

Вслед за Лаканом, истолковавшим психику как семиотическую систему, Жижек интерпретирует в качестве таковой идеологию. Идеология – это система означающих, пропитанная наслаждением и являющая свою сущность через симптом. Симптом сам в свою очередь есть некое означающее – негативное означающее этой системы, сигнифицирующее патологию в структуре означаемого, его болевая точка. В контексте анализа идеологии это означает следующее: любая социальная система страдает неполнотой, *нехваткой* общественной организации. Общество – это то, чего всегда не хватает. Эта нехватка, несостоятельность общественной системы, проявляется в форме симптома. Как знак негативного симптом сигнифицирует трещину в системе идеологических означающих. Он знак ее несостоятельности и внутреннего дискомфорта. Таким образом, применительно к симптому классическое соотношение понятий *явле-*

²⁰ Жижек С. Указ. соч. С.111.

²¹ Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. С.50.

²² Жижек С. Указ. соч. С.130–131.

ние и сущность (явление – то, что являет сущность) меняет свой смысл на противоположный: *то, что являет социальный симптом, отрицает свою сущность*. По определению Жижека, «симптом есть, строго говоря, некий особый элемент, разрушающий свое собственное универсальное основание, особый вид, разрушающий свой род»²³. Можно сказать и так: симптом – это такое явление, в котором и через которое сущность отрицает саму себя.

Несмотря на то, что симптом означает патологическое состояние всей системы в целом, изнутри нее самой он воспринимается как чуждый (внешний) ей знак. Иными словами, свойство системы отношений между элементами принимается за непосредственное свойство одного из ее элементов. Так, в частности, происходит, когда в качестве субъекта протитуированных отношений и носителя свойства «быть продажным» рассматривается не общественная система, а ее отдельные элементы, к примеру, проститутки. Во всех подобных случаях патологическое означающее системы переносится на одну из ее частей, в силу чего оно приобретает своего *вменяемого носителя* – субъекта, ответственного за состояние целого. Таким образом, идеологические отношения построены на подмене (инверсии) референта: симптом воспринимается не как означающее системы, а как означающее отдельного ее представителя, который в зависимости от исторической конъюнктуры объявляется носителем социального зла или социального блага. Функцию такого *переноса* выполняет *фантазм*.

В широком смысле фантазм – это особый продукт воображения, посредством которого *Я* стремится избежать травматического столкновения с реальностью. Включение этого психоаналитического термина в деконструкцию идеологических значений объясняется у Жижека следующим тезисом: «"Не все в идеологии является идеологией" (то есть не все обладает идеологическим значением) – и именно этот избыток, эта прибавка и есть последнее основание идеологии»²⁴. Вокруг этого избытка и структурируется идеологический фантазм.

²³ Жижек С. Указ. соч. С.29.

²⁴ Жижек С. Указ. соч. С.130.

Социальный фантазм – это такой агент переноса, который экранирует для субъекта факт его личной несостоятельности в рамках несостоятельности всего общественного целого. Поскольку последняя в определенном смысле – вещь объективная, статус фантазма не исчерпывается традиционным определением его в качестве феномена *ложного сознания*. Субъекты идеологии не просто заблуждаются – они самообольщаются, если под самообольщением иметь в виду необходимое и в определенном смысле объективное действие, направленное на анестезию (в пределе на амнезию) нарциссической травмы. Нарцисс знает, что другим нет до него равным счетом никакого дела, но всякий раз *откладывает* это знание, публично разыгрывая обиду по самым незначительным поводам. И даже если в обиде дело доходит до суицидальных последствий, Нарциссу все равно необходим зритель для его последней «лебединой песни» (об этом говорят многочисленные случаи театрализованного публичного самоубийства). Он также знает, что виноват (фигура Эдипа), но предпочитает, чтобы это чувство за него испытывали другие. Он, казалось бы, желает только себя, но его экономика желания захвачена и перераспределена общественной идеологией. Смысл данного перераспределения очень точно выражает введенное Бодрийяром понятие «перехваченного субъекта»: желание субъекта перехвачено, переопределено социумом и возвращено ему в сублимированном виде как «его собственное» желание, что хорошо прослеживается на примере все той же рекламы.

Механизм перераспределения желания существенно видоизменяет характер социального нарциссизма. Первичный (непосредственный) нарциссизм античных обществ безвозвратно канул в лету, уступив место «управляемому нарциссизму» (Ж.Бодрийяр), директивно инвестированному в идеологические знаки. Суть в том, что в эпоху тотального производства и контроля само нарциссическое самообольщение перехвачено и структурировано обществом, так что первичное и нерасчлененное «люблю себя любезного» микшировано определенными социальными кодами: например, «люблю себя преуспевающего», «люблю себя привлекатель-

ного», «люблю себя уважаемого», «люблю себя, любимого другими» и т.п.

Какую же роль в этом перераспределении желания играет социальный фантазм?

Как уже отмечалось, в любую идеологическую фигуру инвестировано нечто предыдеологическое, некая сверх-идеологическая детерминация. Жижек вслед за Лаканом определяет ее как *избыточное наслаждение*, которое не может быть символизировано. Это такое наслаждение, которое ускользает от экономии желания (остается для нее тайной). «...Его присутствие в поле означающего может быть определено только по дырам и возмущениям в этом поле. Так что единственно возможным означающим наслаждения является означающее нехватки в Другом, означающее неполноты Другого»²⁵, т.е. симптом. Функция фантазма – восполнение разрыва в означающих цепочках Другого, сокрытие его неполноты. «Фантазм скрывает то, что Другой, символический порядок, структурируется вокруг некой травматической невозможности, вокруг чего-то такого, что не может быть символизировано, то есть вокруг принадлежащего измерению Реального наслаждения. Фантазм же "приручает", "смягчает" наслаждение...»²⁶.

Социальный фантазм – это особый сценарий самообольщения, разыгрывающий фигуру нехватки в масштабе социума. Это сценарий, восполняющий социальный вакуум, «закачивающий» в пустоты социального серии означающих, «примиряющих» внутренние антагонизмы общественной системы. Феномен *социального согласия*, на основе которого некоторые философы объясняют природу социального, функционирует, прежде всего, как социальный фантазм. Как и любой другой, он структурирует наше желание так, чтобы субъекты общественных отношений не испытывали на себе травматическое действие неполноты общественной системы. То, как фантазм инвестирован в идеологическую фигуру желания лучше, всего рассмотреть на приме-

²⁵ Жижек С. Указ. соч. С.128.

²⁶ Там же. С.129.

ре «еврея», который Жижек назвал «самой чистой инкарнацией идеологии как таковой»²⁷.

Фантазм «еврея» – это сценарий, разыгрывающий нехватку общественного «организма» как сбалансированного целого. Особенность его состоит в том, что в антисемитской идеологии «еврей» функционирует как чистая негативность. Евреи объявляются носителями и воплощением всех форм социального зла: предательства национальных интересов, экономических дефолтов, безработицы, растления морали и т.п. Несмотря на то, что негативность или нехватка как таковая является конститутивным признаком социума, его имманентной чертой, идеология проецирует эту внутреннюю негативность на фигуру «еврея», щедро наделяя его всеми отрицательными характеристиками общества, которые оно не желает видеть в своем квазицелостном нарциссическом образе.

Вместе с тем эта негативность приобретает позитивный смысл: означающее «еврей» маркирует «черную семиотическую дыру» (Ф.Гваттари), зияющую на этом нарциссическом образе. Оно указывает на имманентный предел социума, тот *край*, за которым начинается его невосполнимая на уровне означающей деятельности нехватка. Идеология тем самым как бы помечает свою болевую точку, свой симптом. «...Фантазм, – пишет Жижек, – это то средство идеологии, которое позволяет ей заранее принимать в расчет свои огрехи»²⁸. Поэтому еврей – это всегда фигура *крайнего* (козла отпущения). В этом качестве евреи нужны всем, *чтобы на них можно было все свалить*. Драматизм еврейского народа в том и состоит, что поименованная как «еврей» идеологическая фигура нехватки с неизбежностью будет воспроизводиться в любом типе общества. Евреи необходимы как социальные антитела, отталкиваясь от которых, субъекты идеологического поля могли бы завершить идентификацию, «пристегнуть цепочки плавающих означающих», зафиксировать их. Идеологическое поле нацистов в этом смысле буквально «пристегнуто» к означающему «еврей». Причем весьма противоречивым образом: с одной

²⁷ Жижек С. Указ. соч. С.131.

²⁸ Там же. С.132.

стороны, идентичность социума невозможна, потому что есть евреи, которые «все портят» (прежде всего, чистоту арийской крови), а с другой – они то и необходимы нацистам для того, чтобы таким *превращенным* образом завершить идентификацию – прийти к чистоте арийской крови.

Если провести исторические параллели, то в идеологии большевиков на этапе триумфально-провального шествия советской власти подобную функцию выполняла фигура классового врага, «врага народа». Примечательно, что «враги народа» в большевистском сознании (так же, как и «евреи» в идеологии нацистов) «тайно» присутствовали «везде», «плели нити заговоров» и «никогда не кончались», и это несмотря на беспрецедентные меры по их истреблению. В силу того, что классовая борьба, как и борьба за чистоту арийской крови, обеспечивала социальную и личную идентичность (революционер существует постольку, поскольку у «революции есть начало, но нет конца»), революционеры и нацисты в принципе не могли остановить террор и поэтому вынуждены были распространять означющие «враг народа» или «еврей» на все более широкие слои населения и по все более случайным признакам. Так, для того чтобы *выявить* врага народа, в годы революционного террора достаточно было просто его *объявить*. Поэтому есть большая доля правды в шутке по поводу того, что *еврей – это не тот, кто еврей, а кого нацист считает евреем*. Парадокс, но евреи были нужны нацистам в некотором отношении больше, чем сами нацисты. В том же качестве – фигуры крайнего – «еврей» необходим даже самим евреям²⁹.

То, что идеологический фантазм экранирует факт нехватки социальной системы, красноречиво подтверждает известный тезис И.Сталина *об усилении классовой борьбы по мере нарастания признаков социализма*. Это парадокс, поскольку получается, что социализма чем больше – тем меньше³⁰. Нехватка здесь непосредственным образом введе-

²⁹ Продолжая данный каламбур, заметим, что в последнее время на роль ближневосточного «еврея» все чаще выдвигается палестинский араб.

³⁰ Этот парадокс имеет прямую аналогию с тем, как в психоанализе формулируется комплекс кастрации: *у меня нет фаллоса, но он все равно у меня есть*. В другом варианте – *у меня есть фаллос,*

на в идеологическую конструкцию. Поэтому определяющей для социализма идеологической максимой становится *борьба за социализм* (за то, чего всегда не хватает), так же как борьба с тоталитарными режимами становится формулой современной западной демократии. А для этого необходимы враги – «источник» и функция социального дискомфорта, борясь с которыми общество воспроизводит свой нарциссический образ.

И все же Нарциссу не хватает Другого (себя как Другого), с которым он бы мог соотнестись, чтобы обрести действительного себя, при том, что этот Другой грозит опрокинуть всю систему означающих собственной важности. Эта нехватка Другого – неизлечимый симптом того, что субъект никогда не сможет достичь «полной» самоидентичности. В нарциссическом зеркале зияет трещина: образ «мужчины» расколот женщиной, образ «гения» (Моцарта) – ликом «ремесленника» (Сальери), образ «обольстителя-донжуана» – «каменным рукопожатием». Понять это равносильно тому, чтобы «возлюбить свой симптом». «Ужель он прав, и я не гений?» – без знака вопроса.

Согласно Жижеку, лакановская максима *принятия своего симптома* формулирует не что иное, как возможность выхода за границы власти идеологических фантазмов. Это «освобождение» осуществляется на основе того, что Лакан называл переходом «за/через фантазм». Смысл конструкции «за/через» в том, что фантазм нельзя рационализировать – это абсолютно ригидная конструкция, но через него можно *пройти*, приняв свой симптом. Переход «за/через фантазм» предполагает интерпретацию симптома как явления конститутивной для субъекта нехватки, соответственно при-

но я ничего с ним не могу поделать (что равно его отсутствию). В условной «сталинской» редакции это звучало бы так: *чем больше фаллоса, тем его меньше* (в том смысле, что всякая символическая избыточность – эффект нехватки). Лозунг о том, что *у революции есть начало, но нет конца*, истерический конструкт, скрывающий от субъекта факт символической кастрированности революции как некоего дела, – симптом, принятие которого истерически отсрочивается. Такое выражение в языке политиков как, «политический импотент», – также вещь симптоматическая. Оно указывает на конечность политического отношения к власти.

знание принципиальной недостаточности взятых для самообозначения знаков. Если согласиться с мыслью, что симптомом мужчины является женщина, то становится ясно, в каком смысле неотъемлемой стороной влечения (любви) мужчины к женщине становится мужской фантазм – комедия собственной «мужественности» (фалличности). Возлюбить женщину как свой симптом, значит – вырваться из-под чар фаллической идентичности, открыв в себе собственную неполноту, «собственную опасную амбивалентность», как выразился Ж.Бодрийяр³¹. Перестать индугировать в образе мужчины, значит – принять имманентный предел мужской значимости.

Как отмечалось, усиленное производство знаков – симптом имманентного предела символической системы, «черной дыры», в которую она схлопывается, уступая соблазну воображения. Чем больше знаков присутствия чего-либо, тем ярче симптом его отсутствия. Кастрация, если широко трактовать значение этой психоаналитической метафоры, есть *присутствие отсутствием* – призрак несуществующего. «Быть кастрированным – значит быть покрытым фаллическими субститутами», – писал Бодрийяр³². То же самое можно сказать об идеологических системах вообще, будь-то фашизм или интернационализм, феминизм или «мужской шовинизм», семитизм или идеология «великороссов». *Перепроизводство знаков порождает инфляцию значения*. Знаки, маркирующие «мужское» или «женское», «православие» и «народность», упускают свое означаемое и становятся косвенными означающими пустоты, нехватки. Фантазм самоиндугирования, как определенный сценарий саморепрезентации некоего воображаемого Я по принципу «люблю себя любезного», маскирует эту нищету знаков и тем самым ужасающую невозможность удовлетворения запроса (интерпелляции) со стороны Другого. Идеологический фантазм выполняет указанную функцию в масштабах социума. Поэтому идеологию иначе можно определить как *самоиндугирование социума*, как наиболее устойчивую и воспроизводящуюся на уровне самой социальной системы форму потакания себе.

³¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С.208.

³² Там же.

1.4 Непристойное в субъекте

Предыдеологический фантазм, как то в идеологии, что уже не есть сама идеология (как некая система рационализации), – это то, что делает ее непристойной. Наслаждение без смысла – вот чему, в конечном счете, подчинен фантазм самоиндугирования. С какой-то фатальной необходимостью непристойность появляется на сцене воображаемого, как его последний жест. Последний в том смысле, что в нем окончательно исчерпана осмысленность знака. Непристойный знак – это знак, учреждающий на месте *пустого*, т.е. потерявшего свой референт означающего, некий его субститут. Это знак, конвульсирующий в нехватке объекта наслаждения. Фаллический знак непристоен не потому, что он означает некий животворный орган, а потому, что концентрирует вокруг означаемого беспредметное и бессмысленное наслаждение, субститут которого он учреждает. *Непристойное в финале* (то, ради чего все собрались) – это «пир во время чумы», завершающийся разгулом непристойности – тем последним экраном желания, отгораживающим субъекта от ничтожащей его пустоты. Эффект фантазма в том, что он структурирует *соблазняющее наличие* того, чего нет или не хватает. Нехватка, парадоксально действующая как давление пустоты, в конечном счете и разыгрывает тот сценарий воображения, который мы определили как *бегство и очевидность*, которая в силу этого становится больше себя самой, т.е. чем-то непристойным. Падение Присутствия (*Da-sein*) в более очевидное, чем сама очевидность есть исходный и заключительный акт человеческой драмы, разыгрывающейся по поводу «открытия» той сокрушительной истины, что истина недостижима.

Согласно бодрийяровской формуле, определяющим для непристойности является «наращивание измерений примости», т.е. не наличное как таковое, а quadro-стереотелескопическое приближение наличного. Спрашивается, что может быть непристойного в действиях респектабельного профессора философии, находящего знаки признания (в качестве «профессора») в наличии степеней, количестве «учеников», изданных публикаций и т.п.? Пожалуй, ничего. Все это может быть вполне благопристойным, если предполагает некоторую дистанцию по отношению к этим соци-

альным знакам и осуществляется *cum grano salis*. Иными словами, непристойность заключается не в том, что субъект вообще позиционирует себя через то или иное означающее, не в том, что профессор говорит, что он профессор, а мужчина, что он мужчина. Поза непристойности появляется лишь тогда, когда эти означающие приобретают гипертрофированную форму, когда в них появляется *избыток*, когда означаемым в «профессоре» или «мужчине» становится собственная важность.

Производство знаков собственной важности и наделение ими всякого сущего по принципу «здесь был я» непристойно в том отношении, что оно скрывает факт смысловой недостаточности самого субъекта, т.е. той нехватки, которая конститутивна для субъекта и которая находится в самом сосредоточии нашего Я. Описанный выше парадокс самоиндугирования заключается в том, что избыточная инвестиция субъекта в знаки присутствия призвана скрыть факт его смысловой недостаточности – того, что субъект собственно изъят из позиции субъекта. Субъект без субъекта, украденный или перехваченный субъект – вот, что является нам феномен самоиндугирования. Лишенный своей недостаточности, обличенно-обналиченный субъект перестает быть субъектом. Он даже и себе самому представляется как некий объект – как персонаж в театральной гримерной, где он в нарциссическом самолюбовании примеряет костюмы и маски, изготовленные в мастерской Другого – зрителя в этом театре. В пору вспомнить К.С.Станиславского с его различием «я в театре» и «театр во мне». В качестве сценария для трагикомедии под названием «Позы собственно Я» годится все: ампутация конечности, уход жены, произвол начальника, «несчастливая любовь». Христианская максима «уничтожение паче гордости» схватывает и выражает лишь один из аспектов подобного самопредставления. Наиболее последовательное и радикальное понимание феномена самоиндугирования можно найти в сочинениях К.Кастанеды, у которого даже *смирение* – «отказ от чувства собственной важности» – может незаметно для субъекта стать означающим этой важности, новой – «превращенной», как сказал бы Маркс, формой потакания себе.

Если фигура нехватки конститутивна для субъекта, то это значит, что субъект не очевиден как для самого себя, так и для Другого. Он не может быть телескопически приближен, исследован и полностью интегрирован в символический порядок других. Субъект сам по себе не порнографичен. «...Порнографична познавательная установка, в соответствии с которой он полностью лишает(ся) тайны»³³. Он, правда, может быть проституирован, как женские персонажи из серии картин Сальвадора Дали, у которых из тел выдвинуты и опустошены ящики. Однако и в этом случае субъект не лишен тайны. Выдвинутые из тел пустые ящики сигнифицируют: «здесь ничего нет!», но в то же время еще хранят тайну, останавливая на себе наш взгляд и провоцируя желание в них заглянуть. Любопытство хотя и ослабляет силу тайны, как это показал Хайдеггер³⁴, но только потому, что в нем, в любопытстве, тайна когда-то прочертила свой след.

Феномен самоиндугирования являет, таким образом, следующий парадокс. Превращение субъекта в нечто более очевидное, нежели сама очевидность, в доступный для себя *предмет* желания, к которому «подобраны ключи», в некую «перманентно-наличную вещь-самость» (М.Хайдеггер)³⁵ приводит к противоположному: субъект в собственной самости исчезает. Самоиндугирование есть симптом этого исчезновения. Ошибка нарциссического *ego* в том, что оно принимает знаки общественного признания за знаки *собственного* бытия. Существовая как эффект поверхностного я-говoreния, нарциссическое *ego* принимает этот эффект за свое собственное онтологическое основание. Его принцип: *Я обозначаюсь, следовательно, существую*. Феномен самоиндугирования показывает, насколько вообще проблематичен бытийный статус нашего *Я*. Описать эту проблематичность, значит, понять, как устроено человеческое присутствие в современном мире.

³³ Петровская Е. Вхождение в конечное // Бодрийяр Ж. Соблазн. С.18.

³⁴ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. §36.

³⁵ Там же. С.323.

2. Экстаз объективации

*Я как бы линия, над которой
нависает угроза исчисления...*

С.Кьеркегор

*Познавший себя – собствен-
ный палач*

Ф. Ницше

В силу каких причин субъект вовлекается в порнографическую установку, внутри которой он сам оказывается подчиненным стратегии «наращивания измерений зримости», потерянным, перехваченным или сведенным до статуса «перманентно-наличной вещи-самости»? Традиционный для модернистской и постмодернистской философии кивок в сторону науки и ее квинтэссенции – метафизики – застывает на полпути, поскольку взгляд по-прежнему заморожен впечатляющими результатами научных открытий. Наукой, как бросил однажды Хайдеггер, «властно пронизаны все явления, отличающие эпоху»³⁶ и определена сущность современной экзистенции. Вознесенная Просвещением на высшую ступень пьедестала, она по-прежнему удерживает монополию на трансцендентальное измерение и в этом смысле остается гарантом внутренней автономии субъекта.

Вместе с тем на рубеже веков в этот гомогенный и в некотором смысле нарциссический образ науки вползла черная ницшеанская змея³⁷, заставив увидеть в науке нечто, с ее

³⁶ Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и Бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С.118.

³⁷ См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Соч.: в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1990. С.13.

же точки зрения, незаконное: в ее «объективности» – существенную долю наивности (Гуссерль), в ее «строгости» – *забоченность* внутримирным раскладом сущего и мотив *самообеспечения субъекта* (Хайдеггер), за ее видимой «беспристрастностью» – настоящую метафизическую страсть (психоанализ и постмодернистская философия). Упразднив священное и заменив тайну суррогатом из «белых пятен», ниспровергнув идолов и изживая разного рода «психологизмы», наука все же остается родом психологического убежища. В прицеле постмодернистской критики науки она сама оказывается разновидностью иллюзии, соблазна и самообольщения, тонким инструментом реализации страсти субъекта к приближению, категориальному разоблачению³⁸, тотальному обнажению и исчислению сущего с последующим установлением контроля над ним.

Движущая наукой *страсть* таит в себе возможность обратимости внутренней автономии субъекта. С одной стороны, она выводит на историческую авансцену метафизического субъекта, занимающего в бытии гарантированное место, расположенное в некой привилегированной точке отсчета, с которой он мог бы свободно устанавливать дистанцию по отношению к сущему (объекту). С другой стороны, та страсть таит в себе угрозу обратимости всякой дистанции, исчисления самого субъекта и сведения его до статуса объекта, порнографически выставленного на вид. Судьба, уготованная однажды природе, развернулась в сторону субъекта: теперь настала его очередь предстать перед телескопическими объективами сциентистски-ориентированного сознания, которое, «подчинив» и «приручив» мир природы, пытается теперь завладеть социальным миром, миром человека и его души. «Вот и тебя сосчитали!» – сокрушенно качая головой, повторяет персонаж из забавной детской сказки про козленка, который умел считать.

Однако курс на принципиальную исчислимость и подотчетность субъекта не приносит ожидаемых результатов: *Я* упорно ускользает в темноту истины своего бытия, несмотря на все стратегии его опредмечивания. Это ускольза-

³⁸ κατηγορία – обвинение, осуждение, приговор, обличительная речь.

ние заявляет о себе тем, что все большее число человеческих Я испытывает отчуждение, «не находит себя», оказывается «не в ладу с собой». «Субъект, который, казалось, лежит в основании всего, что есть, и который рассматривается как область и носитель разума, страдает в условиях лишения самого себя (*Selbstentzug*), которое не компенсируется никаким рефлексивным возвращением к самому себе»³⁹. Рост числа озабоченных отсутствием «сильного» и «стабильного» Я – свидетельство углубляющегося раскола *ego*-идентичности. Увеличение армии специалистов, предлагающих на рынке социальных технологий услуги по *ego*-терапии и легко усвояемые рецепты того, как «познать самого себя», «обрести свое Я», стать «хозяином своей души» и т.п., соответствует масштабам этого раскола. Все это – тревожный симптом того, что современный человек все больше уклоняется от экзистенциальной возможности *быть самому* (М.К. Мамардашвили). Отдав эту возможность на откуп *Другим*, от имени и с санкции которых, как правило, и выступают всевозможные социальные алхимики, человек становится субъектом «по доверенности». Отказавшись от самостоятельного «возвращения себя назад из людей» (Хайдеггер), субъект «по доверенности» попадает в ортодоксальную зависимость от специалистов в области психологии и психиатрии, например, эго-психологии, которую Ж.Лакан иронично назвал «ортопедией Я», «психотерапией американского *how to*», «*human engineering*», вымучивающей из пациента путем всевозможных манипуляций конформистское *happiness*⁴⁰. Наука, превращающая человека в объект для социальных инвестиций, легко становится формой самоиндальгирования, возможно, самой высшей и рафинированной его формой.

Что если претензия на овладение трансцендентальной сферой и объектом, как точкой приложения властной стратегии, есть проявление гипертрофированного чувства собственной важности? Не тогда ли метафизика обнаруживает свое родство с тоталитаризмом, когда она становится универсальной формой потакания себе? Не претендуя на опре-

³⁹ Вальденфельс Б. Мотив чужого. Минск: Пропилей, 1999. С.124.

⁴⁰ См.: Качалов П.В. Лакан: Заблуждение тех, кто не считает себя обманутыми // Логос. 1992, №3. С.181.

деленный ответ, отметим, что тоталитаризм с его склонностью превращать любое сущее в собственное означающее (означающее исключительности исповедуемой идеологической системы) начинается не с трансцендентализма как такового, как полагали некоторые философы⁴¹, а с того момента, когда «от имени» трансцендентального субъекта начинает вещать опредмеченный и перманентно-наличный для себя и других идеологический персонаж. То есть когда в качестве трансцендентального означающего начинает функционировать тот или иной идеологический конструкт. Геперь представим себе почти оруэлловскую ситуацию, когда учеба в школе, труд или события личной жизни осуществляются под неусыпным контролем эксперта, «владеющего» трансцендентальным означающим. Для наблюдаемого субъекта это бы означало перспективу перманентного и несъема навязчивого вовлечения в ситуацию перераспределения его собственного образа относительно социально-сконструированной и легитимированной модели личности, обладающей мифически «сильным Я». *Правильные пчелы должны нести правильный мед*: для нарциссического Я это означает подраивание под нарциссический образ других. При этом Я ничем не рискует, поскольку изначально является продуктом некоторого компромисса. В итоге субъект оказывается перед весьма странным искушением: изменить себя, не изменяя себе.

В принципе такое перераспределение внутри системы «собственного Я» можно трактовать как обоюдный процесс потакания себе, в который вовлечены и Я «эксперта» и Я «клиента». Эксперт, оправдывающий свое профессио-

⁴¹ Менее всего нам импонирует точка зрения В.Ф.Эрна на то, что «пустой категоризм Канта» коррелирует с гегемонией германского милитаризма, и что «восстание германизма предрешиено Аналитикой Канта». Так Эрн писал: «Феноменалистический принцип "аккумулируется" в орудиях Круппа в наиболее страшные свои сгущения и становится как бы прибором, осуществляющим законодательство чистого разума в больших масштабах всемирной гегемонии. Разрушительность гигантских снарядов Круппа, их насильственность логически вытекает из феноменалистической сущности». См.: Эрн В.Ф. От Канта к Круппу. Сочинения. М.: Правда, 1991. С.315.

нальное и личностное реноме, вступает в игру символического обмена со своим клиентом. В этой игре знаки профессиональной и личной идентичности обмениваются на знаки социального признания и психологического комфорта подопечного. Потакая себе, эксперт потакает субъекту, потакаящему себе. Так неожиданно для науки ее результаты оказываются втянутыми в стратегию самоиндугирования субъекта.

«Трансцендентальный наблюдатель» в лице эксперта, которому я выдал себя по доверенности, – это тот Другой, под взглядом которого я в пределе должен быть полностью объективирован. Это то, что обеспечивает мне бытийное алиби (М.Бахтин). Однако в тотальной объективации субъект как таковой исчезает. Субъект в качестве объекта – объект в квадрате. Объективистская иллюзия состоит в том, что, имея дело с ускользающей, мерцающей, пульсирующей (то я, то не-я) предметностью, исследователь представляет Я в качестве объекта с набором наблюдаемых и предметно эксплицируемых характеристик – так, как если бы Я могло быть дано и в этой своей данности предъявлено (и себе и другим) в качестве предмета, доступного для объективного анализа. Это парадокс, поскольку, с одной стороны, современная наука не может обойтись без объективного описания, а с другой – именно этим и разрушаются условия, в которых «живет» Я как описываемый «предмет». Проблема состоит в том, что объективистски-ориентированные теории личности, эмпирические исследования и связанные с ними психотерапевтические практики в принципе ориентированы на субъекта *исчисляемого, предсказуемого и контролируемого*. Попытка поместить субъекта в сферу объективирующего представления посредством сконструированных ими методик есть экстаз объективации.

Но субъективность не принадлежит порядку представления, о чем красноречиво говорит давно отмеченное в философии обстоятельство систематического ускользания Я (в своей самости) от каких-либо рефлексивных процедур. «Стоит мне попытаться уловить это "Я", – пишет А.Камю, – существование которого для меня несомненно, определить его и резюмировать, как оно ускользает, подобно воде между пальцами. Я могу обрисовать один за другим образы,

в которых оно выступает, прибавить те, что даны извне: образование, происхождение, пылкость или молчаливость, величие или низость и т. д. Но образы эти не складываются в единое целое. Вне всех определений всегда остается само сердце. Ничем не заполнить рва между достоверностью моего существования и содержанием, которое я пытаюсь ей придать. Я навсегда отчужден от самого себя»⁴².

Как таковое *целостное Я* не выражается в плане рефлексии, ибо не существует отдельно обозначаемого *Я* и обозначающего *Я*: между ними – непрерывная связь. Обозначаемое и обозначающее *Я* – это рефлексивные конструкции. Между тем психологические теории нередко оперируют ими как объектными терминами. *Мое* индивидуальное *Я* рассматривается как предмет в наличном ряду других предметов, что позволяет его определять, сопоставлять, оценивать относительно других *Я*. Иными словами, конструкции, существующей *внутри нашего умозрения*, придается вполне натуралистический смысл. В этой связи и возникает вопрос о самой возможности предметного описания *Я*. Этот вопрос может быть конкретизирован следующим образом: что есть *Я* как предмет дискурса? Обладает ли *Я* вообще *предметным* существованием и возможно ли его схватывание в качестве объекта, предмета, вещи? В силу каких причин и при каких условиях *Я* «становится» предметом и понимается из существа предметности? Как в зависимости от этого определяется смысл *Я*?

Обсуждение названного вопроса требует краткого разбора самих терминов «предмет», «объект», «вещь».

2.1. Предметы, объекты, вещи

Понятие предмета относится к числу тех базовых определений, которые определяют стиль классического философского мышления и, как следствие, быстрее других реагируют на смену парадигмальных установок. По причине этой смены в философском сознании XX века одновременно сосуществуют различные понимания того, что такое предмет. Предмет истолковывается либо как чувственно данная мате-

⁴² Камю А. Миф о Сизифе: Эссе об абсурде // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С.234.

риальная вещь, либо как объект (предметно-) практической деятельности, отличный от его идеального образа, либо как идеальный объект, либо как конституированная в интенциональных актах данность сознания (интенциональный предмет феноменологии), наконец, как предмет экзистенциального анализа – как то, о чем «идет дело» в самом бытии человека, и что раскрывается из существа человеческой заботы (М.Хайдеггер, М.Фуко). Само по себе это обстоятельство говорит о том, что смысл понятия «предмет» не столь очевиден, как это кажется на первый взгляд, и требует обсуждения.

Слово «предмет» появляется в философском языке XVIII века как перевод латинского *obiectum* (объект) и с тех пор чаще всего употребляется в качестве его языкового эквивалента. Поскольку же ближайшим объектом оказывается *res* (вещь), то термин «предмет» приобретает преимущественно двойное значение объекта и вещи. Отсюда и столь широкое словарное определение предмета: объект, вещь, единица сущего⁴³.

В более «строгом» словоупотреблении предмет представляется как «категория, обозначающая некоторую целостность, выделенную из мира объектов в процессе человеческой деятельности и познания»⁴⁴. При этом отождествление предмета с вещью или объектом рассматривается как случай употребления понятия в «менее строгом смысле»⁴⁵. Речь идет о том, что:

1) в качестве предметов познавательного отношения выступают не только вещи, но также свойства и отношения⁴⁶;

2) к предметам относятся не все объекты, а лишь те, что существуют в нашем познании, а также и не «весь» объект, но какая-либо сторона, свойство или отношение объекта⁴⁷.

⁴³ Философская энциклопедия: В 5 т. Т.4. М.: Советская энциклопедия, 1967. С.356-357.

⁴⁴ Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. М.: Советская энциклопедия, 1989. С.505.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ См.: Уемов А.И. Вещи, свойства и отношения. М.: Изд-во АН СССР, 1963.

Первое уточнение не является для нас обязательным, и в целях лаконичности изъяснения под вещью мы будем понимать просто «единицу сущего» (имея в виду и вещи, и свойства, и отношения). Вторая конкретизация, во-первых, отождествляет объекты и вещи, а во-вторых, истолковывает их из возможности их предметного представления. Таким образом, возникает оппозиция, в которой объекты=вещи противопоставлены предметам. Что касается разведения предмета и объекта по разным сторонам оппозиции, то оно имеет смысл, если под категорию объекта подведены *сами* вещи независимо от того, существуют они в нашем познании или нет. Но все дело в том, что в *объекте* здесь мыслятся отнюдь не *сами* вещи, а все те же *предметы*, до поры до времени не попавшие в орбиту научного поиска и не предъявленные к рассмотрению. Иными словами, если вещи истолкованы из существа предметного представления (данности или не данности в познании), то нет большой разницы между тем, как понимается вещь – как предмет или как объект. С тем чтобы уловить нюансы подобной «терминологической строгости», необходимо слегка углубиться в суть вопроса.

Когда в марксистской литературе говорится о «предметной деятельности», то речь обычно идет о деятельности с самими вещами. При этом различие между предметом и вещью, как правило, игнорируется. Однако такие выражения как «предметность вещи» и «вещность вещи», говорят о том, что предмет и вещь все же не одно и то же. В свое время это позволило М.Хайдеггеру поставить на повестку дня вопрос о «вещности» вещей⁴⁸. Идея же разграничения понятий предмета и вещи принадлежит И.Канту, что связано с противопоставлением ноуменального и феноменального миров. Если словом «вещь» Кант обозначает любое выделенное сущее без какого-либо акцента на том, каково это сущее, то термином «предмет» он обозначает представленность сущего (вещи) в опыте. Предметами опыта яв-

⁴⁷ См.: Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М.: Наука, 1980.

⁴⁸ См.: Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и Бытие: Статьи и выступления. С.316–326.

ляются вещи, но не так как они существуют *сами по себе*. Это значит, что вещь в ее собственном статусе нам не дана, а дана только ее предметность (представление).

Если на понятийном уровне различие между *вещью* (в себе) и *предметом* (опыта) для Канта принципиально, то на уровне употребления слов оно не столь обязательно: «предмет» и «вещь» у него взаимозаменяемые термины. К примеру, точно так же, как и о «вещах в себе», Кант говорит о «предметах в себе»: «предметы опыта никогда не даны сами по себе: они даны только в опыте и помимо него вовсе не существуют»⁴⁹. Поэтому, строго говоря, для Канта обязательна не столько дистинкция «предмета» и «вещи» (не различие слов), сколько различие позиций «в себе» и «для нас», в которых у него в зависимости от случая оказывается то «предмет», то «вещь». Только в такой тематической привязке, как *данность сознанию*, мы и можем противопоставлять *вещи* (в себе) *предметам* (опыта). Вещь, установленная *перед* сознанием в качестве представления, и есть предмет. Самая лаконичная кантовская фраза относительно существа предметности звучит так: предметы «суть не более как представления»⁵⁰.

Казалось бы, задуманное Кантом противопоставление *предметности* вещи и ее *вещественности* имеет целью сохранить вещь в ее собственном статусе и значении, иначе говоря, «спасти» вещь от всепоглощающей экспансии разума. Между тем даже в этом смысле «в себе» она уже *скрыто* истолкована из существа предметности и представлена как этакый *негативный предмет* – предмет, не данный сознанию, следовательно, не наличный предмет. На это обстоятельство указывает Хайдеггер, который пишет: «Вещь в себе означает для Канта: предмет в себе. Характер этого "в себе" говорит для Канта, что предмет в себе есть предмет без отношения к человеческому представлению, т.е. без того противостояния, в силу которого он впервые только и оказывается существующим для этого сознания. "Вещь в себе", осмысленная строго по Канту, означает предмет, никак не являющийся предметом для нас, ибо существующий без вся-

⁴⁹ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С.308.

⁵⁰ Там же. С.307.

кого противо-стояния человеческому представлению, которое шло бы ему навстречу»⁵¹.

Несмотря на то что приставка «в себе» все же напоминает о *самой* вещи, проблема ее самости (вещности) все же оказывается на периферии кантовской философии. И дело здесь не только в Канте: вся нововременная стратегия познания нацелена на научную *достоверность* вещи, а не на смысл ее *бытия*. В этой позитивной установке вещи как бы «перестроены» в предметы. Как писал Хайдеггер, «наука сталкивается всегда только с тем, что допущено в качестве доступного ей предмета *ее* способом представления»⁵². Принудительная в своей области – области предметов – наука закрепляет за вещами статус определяемой, а не определяющей действительности. Такое определение статуса вещей берет начало в аристотелевском понимании категорий как «родов сказывания о сущем». Если добавить к этому исходное дофилософское значение греческого слова *κατήγορος* (приговор, судоговорение), то вещи оказываются в положении преступников, схваченных (в категориях), публично выставленных на вид, оговоренных, обличенных, опозоренных, и при этом, как бы заметил Хайдеггер, еще и лишенных собственного слова.

Хайдеггеровское наставление «дать вещам слово» содержит в себе чрезвычайно важное предупреждение относительно смысла феноменологической программы «назад к вещам». Суть предупреждения в том, что всякая попытка перестроить предметы «назад в вещи» оставляет в неприкосновенности их статус *определяемой действительности*, что соответственно предпосылает вещам субъекта с его привилегированной позицией «строителя» (демиурга) вещей, пусть даже и выявляющего посредством феноменологической редукции их «аутентичный» смысл. В этой связи заслуживает внимания сама хайдеггеровская редакция феноменологического проекта «назад к самим вещам».

Как отмечает Ф.-В.Херрман, различие хайдеггеровского и гуссерлевского вариантов реализации этой программы определяется тем, как оба философа определяют для себя

⁵¹ Хайдеггер М. Вещь. С.323.

⁵² Там же. С.319.

феноменологическое поле, на котором должна происходить встреча *самой* вещи. Если для Гуссерля таковым является предметное поле сознания, то для Хайдеггера бытие-в-мире. Характер данного размежевания в свою очередь предопределен тем, что предпосылкой обращения к *самим вещам* у Гуссерля является замысел философии как строгой науки, в то время как у Хайдеггера мифо-поэтический «зов бытия». Неприемлемым для Хайдеггера является то, что Гуссерль отдает явный приоритет теоретическому мышлению, благодаря которому всякое обращение к вещам «заранее» встроено в рамку научного, теоретического, истолкования. Ф.-В.Херрман комментирует эту мысль следующим образом: «Для философии как строгой науки *сами вещи* встречаются только с *предварительным условием*, что они подгоняются к *заранее установленной идее абсолютного познания*»⁵³. Иными словами, за заботой о самих вещах, в конечном счете, скрыта забота о *достоверности* познания, которая оказывается первичной и предпосылочной по отношению к проблеме *вещности* вещи. Само же сведение проблемы вещности к проблеме достоверности, по мысли Херрманна, фиксирует позицию Гуссерля в традиции картезианского *cogito*⁵⁴.

В сравнении с Гуссерлем поворот Хайдеггера к *самим вещам* выглядит гораздо радикальнее и последовательнее. Обусловлено это тем, что Хайдеггер требует отказа от самой установки на теоретическое познание, которая в рамках феноменологии Гуссерля существует в качестве догматической предпосылки. Проблема заключается в том, что эта установка декларирует, но в тоже время закрывает путь к *самим вещам*. Закрывает тем, как считает Хайдеггер, что «человеческое вот-бытие как таковое исключено из возможности встречи»⁵⁵. Научный разум встречается не с самими вещами, а с тем, что ему в вещах доступно его же способом представления, т.е. в конечном счете, с образами самого же себя. Когда Хайдеггер призывает *дать вещам слово*,

⁵³ Херрман Ф.-В. Гуссерль – Хайдеггер и «сами вещи» // Херрман Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск: Пропилей, 2000. С.18.

⁵⁴ Там же. С.19.

он вовсе не хочет сказать, что вещь должна поменяться местами с субъектом и стать самоопределяющей действительностью. Если вещи и говорят, то не тем способом, каким говорит о них человек. Встреча, в которую вовлечено человеческое *вот*, имеет своим основанием не субъекта и не вещь (в смысле объекта), а *событие* (*Ereignis*), в котором и человек, и вещь *hic et nunc* впервые и всякий раз заново устанавливаются в своем бытийном смысле. Встречное человеческое *вот* – это то, что *облегчает* вещь⁵⁶ в противоположность утяжеляющему объективирующему взгляду. Обличающее слово (категория) парит над вещью, оставляя ее внизу⁵⁷.

Поскольку феноменология Гуссерля сводит проблему вещи к проблеме чистой достоверности, она остается в рамках новоевропейской теории познания, которая сообразно хайдеггеровскому определению есть «метафизика предмета». Превращение вещи в объект (предмет) представления не только предает забвению *саму* вещь, но и устанавливает человека в привилегированную позицию субъекта. Субъект становится точкой отсчета для сущего, основанием системы координат, в которой сущее не только само определено, но в этой определенности намечает контур самого субъекта. Достоверность сущего коррелирует с незыблемой достоверностью субъекта. Вещь в качестве объекта оказывается соразмерной субъекту: мыслю *нечто*, следовательно, существую. Поэтому за всякой установкой на научно-техническое

⁵⁵ Цитируется по: Херрман Ф.-В. Там же. С.18.

⁵⁶ Заключительные слова хайдеггеровского доклада «Вещь» звучат так: «Только то, что облегчено миром, станет однажды вещью». См.: Хайдеггер М. Время и Бытие: статьи и выступления. С. 326.

⁵⁷ Особую семантическую роль в значении слова «категория» (греч. κατηγορία) играет предлог *κατά*, обозначающий доминантную позицию по направлению сверху вниз. Так, в выражениях клятвы (чьей-то головой) *κατά* привносит коннотацию призыва на чью-то голову гнева богов: сверху вниз. Благодаря этой коннотации категория приобретает значение императива, судоговорения, становится собственно приговором. См.: Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Репринт V издания 1899 г. М., 1991. С.664.

обеспечение (удостоверение) сущего, за всяким объективным описанием необходимо, как считает Хайдеггер, увидеть деятельность субъекта по онтологическому *самообеспечению*. «Это опредмечивание сущего происходит в представлении, которое имеет целью поставить перед собой всякое сущее так, чтобы рассчитывающий человек мог обеспечить себя со стороны этого сущего, т.е. удостовериться в нем»⁵⁸.

Когда субъект, обеспечивающий себя со стороны сущего, в качестве такового сущего начинает рассматривать себя, т.е. самого себя помещает в сферу представления, он как бы обеспечивает себя дважды и двоятся в бесконечных сериях саморепрезентации. Его присутствие как бы мечется между позициями субъекта и объекта, воскресая в одной и угасая в другой. Он хочет быть отмеченным и «здесь» и «там». Он спроецирован на карту значений как социально успешное или неуспешное существо, и сам же желает быть проектировщиком. Он хочет соответствовать объективирующему взгляду Другого, который с «садистским воодушевлением» (В.Подорога) уничтожает его собственную возможность быть, но и сам готов насилловать других (всякую встречную вещь), превращая их в собственное означающее. Если отвлечься от наивной фабулы сказки про козленка, который умел считать, то этот последний, который *всех сосчитал*, окажется отнюдь не безобидным персонажем. Стремящийся к гиперочевидности субъект окружает себя «миром» как системой зеркал, каждое из которых, подсказывая «ты здесь», «это ты», «ты такой», «у тебя это», и т.п., спонсирует его виртуальный образ. Как пишет Бодрийяр, «сегодня имеется целая порнография информации и коммуникации, иначе говоря, цепей и сетей, порнография всех функций и объектов в их читабельности, их текучести, их доступности регуляции, в их принудительной сигнификации, в их перформативности, в их разветвленности, в их поливалентности, в их свободном выражении...»⁵⁹. Слегка

⁵⁸ Хайдеггер М. Время картины мира // *Время и Бытие: статьи и выступления*. С. 48.

⁵⁹ Baudrillard J. Ecstasy of communication // *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture* / Ed. H.Foster. Port Townsend: Bay Press, 1983. P.130–131.

переформулировав фразу Бодийяра, скажем: сама социальная коммуникация превращается в нескончаемый тест на присутствие субъекта в образах себя, в «непрерывный интерфейс»⁶⁰.

Превращение субъекта в нечто доступное для себя самого (в более очевидное, нежели сама очевидность) есть настоящий экстаз объективации. Такое двойное самообеспечение (перестраховка субъекта) со стороны сущего – симптом того, что никакое *Я* в себе не удостоверено. Вовлеченный в стратегию «наращивания измерений зримости», субъект потому пытается втиснуть себя в ряд наличных предметов, что он *сущностно* не принадлежит этому ряду, как, по всей видимости, не принадлежит вообще никакому ряду. И если трансцендентальная философия, исходившая из принципа *самоочевидности Я*, буквально завоевывала эту очевидность в смиренно-аскетическом по-двиге рациональности, то современная культура постава производит довольно пошлые формы оперирования этой очевидностью. «...То, что переносилось в план психического и ментального, что обычно выживало на земле как метафора, как ментальная или метафорическая сцена, впредь переносится в реальность без всякой метафоры вовсе, в абсолютное пространство, которое при этом оказывается пространством симуляции»⁶¹.

Рассмотрим с этой точки зрения то, каким является *Я* на сцене не повседневного (пропитанного мотивом самоиндугирования), а метафизического самопредставления.

2.2. "Я" на сцене самопредставления

Вопрос об отношении *Я* к представлению был сформулирован уже Кантом. Вопрос заключался в следующем: что произойдет, если мыслящий субъект перенесет внимание с представляемых предметов на самого себя, на свое *Я*? Станет ли он таким же предметом, данным сознанию? Чем в таком случае будет само это самосознание? Вопрос непростой, и сам Кант говорит о трудности, которая здесь присутствует: «Но каким образом *Я*, которое мыслит, отлича-

⁶⁰ Baudrillard J. Op. cit. P.127.

⁶¹ Idem. P.128.

ется от Я, которое само себя созерцает <...> и тем не менее совпадает с ним, будучи одним и тем же субъектом? Каким образом, следовательно, я могу сказать, что я как умопостигающий (*Intelligenz*) и мыслящий субъект познаю самого себя как мыслимый объект, поскольку я, кроме того, дан себе в созерцании, только познаю себя одинаковым образом с другими явлениями, не так, как я существую для рассудка, а так, как я себе являюсь? Этот вопрос столь же труден, как вопрос, каким образом я вообще могу быть для себя самого объектом, а именно объектом созерцания и внутренних восприятий?»⁶².

Отвечая на этот вопрос, Кант проводит важнейшее философское различие чистого и эмпирического Я. При этом он исходит из способов данности Я в самосознании. Я дано сознанию двояким образом: во внутреннем чувстве (эмпирическое Я) и в чистом представлении – апперцепции (трансцендентальное Я). В действительности же *есть, существует* только одно Я. Этот создаваемый рефлексией парадокс Кант описывает следующим образом: «Когда мы представляем себе внутреннее действие (спонтанность), благодаря которому становится возможным *понятие* (мысль), [т.е.] *рефлексию*, и восприимчивость, благодаря которой становится возможным *восприятие* (*perceptio*), т.е. эмпирическое созерцание, схватывание, но представляем себе оба этих акта осознанно, то сознание самого себя (*apperceptio*) можно разделить на сознание рефлексии и на сознание схватывания. <...> Здесь Я кажется нам двояким (что было бы противоречием): 1) Я как *субъект* мышления (в логике), которое означает чистую апперцепцию (чисто рефлекслирующее Я) и о котором мы ничего больше сказать не можем, так как это совершенно простое представление; 2) Я как *объект* восприятия, стало быть внутреннего чувства, которое содержит в себе многообразие определений, делающим возможным внутренний *опыт*»⁶³.

Такая двойственность, согласно Канту, является лишь видимостью, которую создает сама рефлексия. Различие оз-

⁶² Кант И. Указ. соч. С.112.

⁶³ Кант И. Антропологии с прагматической точки зрения. Соч.: В 6 т. Т.6. М.: Мысль, 1966. С.365.

начающего (мыслящего) *Я* и означаемого (мыслимого) *Я* возможно лишь в рамках рефлексивной процедуры, потому сами они есть лишь рефлексивные конструкции. В действительности никакой дихотомии субъекта и объекта самосознания не существует, между ними непрерывная связь. Эту непрерывность Кант выражает довольно необычным образом, взяв на вооружение аристотелевское понятие материи. «И хотя *Я* человека двояко по форме (по способу представления), но не двояко по материи (по содержанию)»⁶⁴. Однако в качестве такого целостного *Я* оно находится за пределами внутреннего опыта как некая *вещь в себе*. Относительно этого Кант замечает: «во внутреннем созерцании мы познаем свой собственный субъект только как явление, а не потому, как он существует в себе»⁶⁵.

Итак, *Я* является двояким только в плане рефлексии. Перенос же рефлексивного содержания самосознания в онтологическое пространство превращает эмпирическое и трансцендентальное *Я*, эти рефлексивные персонажи, в моменты самодвижения Абсолюта. Именно это впоследствии происходит в философии Фихте, Шеллинга и Гегеля. В последних рефлексия начинает осуществляться в некоем внешнем – предметном плане сознания, в силу чего трансцендентальное *Я*, с одной стороны, начинает *являться* (полагать себя) в мировой истории, а с другой – оказывается потусторонним мистическим персонажем, задающим этим явлениям внутреннее тождество⁶⁶. Кант же склонен понимать субъективность скорее в смысле *вещи в себе*, о которой мы можем только заключать на уровне рассудка, но которую не можем наблюдать. Таким образом говорить о *явлении* трансцендентального *Я* можно только в смысле метафоры.

Что же касается явлений субъекта во внутреннем опыте, то их исследование составляет, по Канту, предмет психологии, а не трансцендентальной науки о разуме. Психология же со времени своего возникновения в качестве ново-

⁶⁴ Кант И. Антропологии с прагматической точки зрения. С.365.

⁶⁵ Кант И. Критика чистого разума. С.113.

⁶⁶ См.: Калиниченко В.В. Приключения трансцендентальной субъективности // Феноменологическая концепция сознания: проблемы и альтернативы: Сб. ст. М.: изд-во РГГУ, 1998. С. 51-69.

временной науки о разумной душе, в конечном счете, сводится к фиксации тех немногих точек, где могло бы наблюдаться тождество *Я* ⁶⁷. Поэтому она и оперирует понятием о *Я* как о *наглядном представлении*, которое является узловым в потоке меняющихся во времени состояний сознания (душевной жизни). Кант же хочет сказать, что как *предмет* внутреннего опыта, *Я* есть овнешненная модель субъекта, а не сам субъект как он дан в рассудке. В рассудке *Я* дано как *форма мышления* «я мыслю», обеспечивающая синтетическое единство его содержания, и никак иначе. Многообразные данные опыта связываются в *одном* сознании (аналитическое единство апперцепции) благодаря тому, что в отношении них я могу сказать, что это я их мыслю (синтетическое единство апперцепции). Но для того чтобы синтетическое единство стало возможным, «я мыслю» должно сопровождать все *мои* представления и в этом смысле само должно быть *представлением*. Это парадокс, поскольку получается, что *Я* существует и *до* синтеза – как *Я* чистой апперцепции, и *после* синтеза – как представление, как своего рода правило для рассудка. Иными словами, я мыслю именно тогда, когда имею представление «я мыслю». Так же и рассудок мыслит, только имея правила для мышления, хотя эти правила не существуют *до* мышления, а только вместе с ним. Как пишет В.В.Калиниченко, «"я мыслю" в качестве представления и в качестве чистой апперцепции есть своего рода "кентавр", без которого попросту невозможно было бы совместить предметный и рефлексивный планы в рамках единого анализа опыта»⁶⁸.

Кентаврическая раздвоенность мыслящего *Я* выражается и в том, что, будучи в себе различным, оно должно быть субъектом своей собственной различности. Кант потому уклоняется от ответа на вопрос о причине саморазличности целостного *Я* в плане рефлексии, назвав его «трудным», что *само различие* – чистое различие, которого не знает кантовская философия, и есть причина. Так, со-

⁶⁷ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание: Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. Иерусалим: Малер, 1982. С.114–115.

⁶⁸ Калиниченко В.В. Указ. соч. С.56.

ласно Ж.Делезу, различие создает субъекта, а не субъект – различие. Само различие и есть субъект. Кант же предпосылает различию субъекта, который сам устанавливает различия⁶⁹, в том числе и различие себя самого как трансцендентального и эмпирического субъекта. Субъект, таким образом, оказывается по обе стороны различия: «до» – как чистый субъект различия, который есть *вещь в себе*, и «после» – как различенный субъект, данный в опыте сознания. Помимо эмпирического содержания, осуществляющий различие трансцендентальный субъект (*Я* апперцепции) вдобавок обнаруживает еще и самого себя в форме трансцендентального представления «я мыслю».

Назвав «я мыслю» представлением, Кант, дабы избежать возможной путаницы, тут же подчеркивает, что это представление особого рода. Это не наглядное, не эмпирическое, а *трансцендентальное* или «совершенно простое», в терминах Канта, представление. Это такое квазипредметное образование, которое имплицировано в акте всякой мысли в качестве «сопутствующего всем другим представлениям». Смысл его как представления – только в этом сопутствии, но отнюдь не в полагании некой предметности. Если бы «я мыслю» было предметным, то все время путалось бы у себя «под ногами». Об этом писал Хайдеггер, имея в виду картезианскую модель *cogito*. Приведем цитату: «По правде Декарт, определяя *cogito* как *cogito me cogitare*, тоже не думает, что будто при каждом представлении предмета еще и сам "Я", представляющий, тоже превращаясь в предмет представления. Ибо иначе всякое представление должно было бы, по сути, постоянно метаться взад и вперед между двумя своими предметами, между представлением собственно представленного и представлением представ-

⁶⁹ В этом отношении гегелевская трактовка различия чуть ближе к делезовской хотя бы потому, что немецкий философ водит фигуру *различия в себе* (еще неразличенного различия), которое обнаруживается в самосознании задним числом: «Я различаю себя от себя самого, и в этом непосредственно для меня дано то, что то различенное не различено». См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология Духа. СПб.: Наука, 1992. С.91.

ляющего (*ego*)»⁷⁰. В этой связи когитальное *Я* всегда оказывается сопредставленным только *вместе* с предметом своего представления «таким своеобразно неприметным образом»⁷¹.

Иными словами, Чистое *Я* не обладает никаким – «еще одним» – предметным существованием *наряду* с существованием того, что входит в состав опыта. Оно подобно ни в чем не отражающемуся и всепроникающему взгляду, который скользит по предметам, и который нельзя обратить в зеркальный образ и соответствующим образом «пережить». Это элемент в трансцендентальном аппарате сознания, а не предмет, втиснутый в ряд других предметов, который еще к тому же мог бы быть персонажем всемирной истории. Представление «я мыслю» есть, таким образом, квазипредметное представление. Как писал Л.Витгенштейн в «Логико-философском трактате», «философское "Я" – это не человек, не человеческое тело или человеческая душа, с которой имеет дело психология, но метафизический субъект, граница – а не часть мира»⁷². Чистое *Я* – это точка без плотности и субстанции, это философская метафора, метафизический жест самосознания, указывающий в направлении убежища, в которое субъект может ускользнуть от объективирующего взгляда.

Попытка «перетащить» субъекта на соразмерную ему сторону объекта, поместить его в предметный план фактически означает отказ от трансцендентальной установки, исключает *Я* из и сферы трансцендентальной субъективности и, в конечном счете, разрушает трансцендентальное основание его внутренней автономии. Тотальная объективация субъекта в процессах коммуникации (коммуникация тем более успешна, чем более субъект артикулирован во внешнем плане) устраняет приватное пространство. Вместе с его исчезновением пропадает дистанция по отношению к суще-

⁷⁰ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и Бытие: Статьи и выступления. С.124.

⁷¹ Там же.

⁷² Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис. 1994. С.57.

му, а вместе с ней и вся система объектов⁷³. Разрушение приватного универсума нарушает сцену представления, «где разворачивается драматический интерьер субъекта, занятого объектом как своим образом»⁷⁴. Субъект, поглощенный гиперреализмом коммуникации, превращается в нечто в обценное (фр. – *obscénité*)⁷⁵. Он утрачивает одиночество, свойственное зрителю, всегда находящемуся в условиях сценической отчужденности. Но вместе с одиночеством он теряет и символическую выгоду от одиночества. Сцена пропадает. Современные театральные инновации, заключающиеся в приближении сцены к зрителю, непосредственно вовлекающие зрителя в действие, превращающие его в сценический персонаж, парадоксальным образом разрушают сцену. «Зритель на сцене» – это не только конец зрителя как такового, но и самой сцены и ее зрелища. Как пишет Бодрийяр, «пока существует отчуждение, существует спектакль, действие, сцена. Это не обценное – спектакль никогда не обценен. Обценное начинается, прежде всего там, где больше нет спектакля, где нет сцены, где все становится прозрачным и непосредственно видимым, где всякая вещь выставлена в жестком и безжалостном свете информации и коммуникации»⁷⁶. Центральный персонаж романа Кобо Абэ «Человек-ящик» (жертва современной урбанистической культуры), пытаясь укрыться от «жесткого излучения» информационных сетей, не находит иного способа обрести приватную сферу, как, проделав отверстия в картонном ящике, поселиться и жить в нем, наблюдая за миром через маленькое окошечко-объектив. Ситуация парадоксальна: спасаясь от объективов непрерывной коммуникации, герой прицепается за тем же объективом.

⁷³ Имеется в виду тезис Бодрийяра «Нет больше никакой системы объектов». См.: Baudrillard J. Ecstasy of communication. P.126.

⁷⁴ Baudrillard J. Idem. P.128.

⁷⁵ *Obscénité* (фр. – непристойность) – субстантив, образованный от прилагательного *obscene* (непристойный, грязный), с корнем *scène* (сцена). Бодрийяр играет на этимологическом родстве терминов «сцена» и «непристойность».

⁷⁶ Baudrillard J. Idem. P.130.

2.3. Эгологический проект Гуссерля

Э.Гуссерль, возможно, нашел самое точное определение, назвав чистое Я «полюсом предметности». Я-полюс (нем. – *Ichpol*) – это точка, из которой исходят многочисленные Я-акты. Этот «феноменологически чистый», как подчеркивает Гуссерль, центр образует единое поле жизни сознания и является источником его интенциональной активности⁷⁷. В качестве такового он абсолютно противоположен предметному полюсу мира. Но такая противоположность вовсе не означает, что Гуссерль хочет представить чистое Я как нечто субстанциальное и существующее отдельно от мира интенциональных предметов. Напротив, он подчеркивает, что *ego* «есть то, что оно есть, только в своей связи с интенциональными предметностями»⁷⁸. Особый статус трансцендентального *ego*, связанный с тем, что оно выносится за границы предметного мира, вовсе не означает, что оно существует независимо от этого мира. Напротив, любая субстанциалистская интерпретация мыслящего Я для Гуссерля неприемлема. Едва ли не основной упрек, который он бросает в адрес Декарта⁷⁹, состоит в том, что, открыв сферу трансцендентальной субъективности, французский философ все же совершил «свой незаметный, но роковой поворот, превращающий *ego* в *substantia cogitans*, в отдельный *mens sive animus* и в исходное звено умозаключений по принципу каузальности, короче говоря, тот поворот, благодаря которому он стал отцом абсурдного трансцендентального реализма»⁸⁰.

Если в первой редакции «Логических исследований» Гуссерль отвергнул чистое Я как феноменологически не данное, то впоследствии (особенно в «Картезианских медитациях») он начинает рассматривать его как необходимый

⁷⁷ См.: Гуссерль Э. Амстердамские доклады // Логос. 1992, № 3. С.71–75.

⁷⁸ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука; Ювента, 1998. С.144.

⁷⁹ Существует, однако, и другая трактовка так называемого «субстанциализма Декарта», в свете которой подобный упрек не кажется справедливым. См.: Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Прогресс; Культура, 1993.

⁸⁰ Гуссерль Э. Картезианские размышления. С.82–83.

момент структуры интенциональности: *ego* – *cogito* – *cogitatum*, заявляя, что «Я-центр – большая и связанная, в конечном итоге, со всеми прочими феноменологическая тема»⁸¹. Необходимость этой темы Гуссерль объясняет тем, что чистое *ego* образует тождественный полюс идентичности всех переживаний сознания. В отличие от других моментов этой структуры оно проявляется лишь «анонимно», не объективируясь в своей сущности. Его феноменологическая данность, таким образом, парадоксальна: с одной стороны, всякое переживание (когитация) эксплицировано в форме «я мыслю», а с другой – само это *Я* не находится в потоке переживаний. Оно не является ни переживанием в ряду других переживаний, ни их реальной частью или моментом, поскольку не появляется и не исчезает вместе с последними.

Гуссерль, безусловно, прав, считая, что *Я* само по себе, чистое *Я*, не может быть описано и не может быть объектом исследования, раз оно только пустой полюс сознания и больше ничего. И если Декарт постоянно смешивал такие определения, как «мыслящее *Я*» и «моя душа», то Гуссерль попытался провести четкую границу между чистым и эмпирическим *Я*. Все, что может быть названо «моим», в том числе и *моя душа* (психологическое *Я*), принадлежит феноменальной сфере и при описании трансцендентального *Я* должно быть редуцировано как феноменологически неочевидное. Только так можно привести к очевидности чистое трансцендентальное *Я*, которое было бы уже не «мое», а *я сам* или «самое само» (А.Ф.Лосев).

Однако в решении этого вопроса, считает Г.Шпет, Гуссерль столкнулся с противоречием самой феноменологической установки: чтобы быть абсолютно чистым (т.е. лишенным примесей психологизма), *Я* должно быть трансцендентным сознанию (ибо сознание всегда предметно), но включение трансцендентного в имманентную сферу сознания противоречит феноменологической установке на чистую дескрипцию и является спекулятивным элементом. К тому же само сознание оказывается *ничьим*, утрачивает

⁸¹ Гуссерль Э. Амстердамские доклады. С.71.

своего *собственника*⁸². Но как в таком случае, спрашивает Шпет, трансцендентное «ничейному» сознанию Я может быть феноменологически очевидным? Статья Шпета «Сознание и его собственник» (1916) была одним из тех критических выступлений соратников Гуссерля по феноменологическому цеху, которые появились после опубликования «Идей чистой феноменологии» (1913). Одним из критических замечаний, которые показались Гуссерлю основательными, был упрек в том, что в его учении о трансцендентальном субъекте не разработана чисто субъективная сторона последнего. Этот субъект «выглядит слишком абстрактным, безличным, лишенным каких бы то ни было особенностей; он представляется не более чем точкой, из которой исходят интенциональные акты»⁸³.

Решая проблему анонимности трансцендентального субъекта, Гуссерль начинает трактовать чистое Я не только как пустой полюс интенций, но и как носителя тех или иных личностных качеств – «субстрат хабитуальностей» («Картезианские размышления», 1931). При этом он выдвигает идею конкретности и множественности трансцендентальных субъектов и рассматривает трансцендентальное Я в плане его генезиса, который Гуссерль называет эгологическим или трансцендентальным генезисом. В процессе этого генезиса *ego* «обрастает» определенностями: становясь как-то *решившим ego*, в чем-то *убежденным ego*, в чем-то *сомневающимся ego* и т.д., приобретая тем самым свой неповторимый личностный характер. Универсальной формой эгологического генезиса выступает имманентное время субъекта, в котором его конституирование приобретает свою историю. В довершение всего для обозначения *ego*, взятого в полной конкретности, Гуссерль использует лейбницевский термин «монада», акцентируя в нем самостоятельность и целостность феноменологического Я. Феноменология соответственно трактуется как наука о конкретном трансценден-

⁸² Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994.

⁸³ Слинин А.Я. Э.Гуссерль и его «Картезианские размышления» // Гуссерль Э. Картезианские размышления. С.34.

гальном *ego*, конституирующим себя и весь сущий-для-него мир, т.е. превращается в универсальное самоосмысление.

Вместе с тем это конкретное феноменологическое *ego* Гуссерль считает необходимым отличать от эмпирического *Я* человеческой личности. Последнее всегда уже предполагает *Я* феноменологическое, которое, однако, остается скрытым в естественной установке. Именно господство естественной установки в традиционной (эмпирической) психологии не позволяло ей, по мнению Гуссерля, приобрести статус *строгой науки*, поскольку она всегда имела дело со случайным и вариативным содержанием психической жизни. Феноменологическая установка, полагал он, впервые раскрывает для психологии аподиктическую сферу психического. Поскольку психическое, как и любое другое содержание жизни сознания, имеет универсальную нозмо-ноэтическую структуру, оно может быть предметом феноменологического исследования.

В этой связи Гуссерль говорит о проекте новой «эйдетической» науки, которую он определяет как «в себе замкнутую априорную чисто феноменологическую психологию⁸⁴». По замыслу она должна была стать теоретическим фундаментом психологии как позитивной науки о *фактах* психической жизни. Содержание феноменологической психологии должны составить *инвариантные формы* психической активности сознания, тождественные у различных субъектов – некое психическое и даже психофизическое *Априори*, а сама она должна быть понята не как эмпирическая, а как «эйдетическая наука». В этом смысле, утверждает Гуссерль: «Феноменологическая психология – безусловно необходимый фундамент для построения строго научной психологии, которая была бы подлинным и действительным аналогом точного естествознания»⁸⁵.

Проект феноменологической психологии, таким образом, аналогичен по своему замыслу кантовской программе обоснования естественнонаучного знания с той разницей, что в перспективе такого обоснования у Гуссерля вырисовывается невозможная для Канта *наука о душе*. Наука для

⁸⁴ Гуссерль Э. Амстердамские доклады. С.76.

⁸⁵ Там же. С.77–78.

Канта, так же как и для Гуссерля, – это подступ к знанию, содержащий в себе априорную часть, но, как сообщают М.К.Мамардашвили и А.М.Пятигорский, «в психологии для Канта такого априоризма быть не могло, ибо Кант разгадал псевдонаучный символоподобный характер трансцендентального аппарата анализа понятия и термина "Я"»⁸⁶. Но даже если и допустить возможность такой науки, она все равно не была бы наукой о *Я*, ибо *Я* носит псевдопредметный – символоподобный характер. Иначе говоря, *эгология* являлась бы для Канта невозможной в смысле *логики* (науки) прежде всего потому, что *Я* появляется у Канта не в качестве реального персонажа, а в качестве элемента в аппарате философского умозрения, элемента «изобретенного Кантом способа задания *объективного* способа анализа»⁸⁷. Таким образом, чистое *Я* – это умозрительное понятие, направленное не на *нечто* в мире, а на акт знания мира, в одном случае, или на сознание, в другом.

С позиции Мамардашвили и Пятигорского, трансцендентальное *Я* Канта – это *онтологическая спекуляция*, введенная с целью реонтологизации (критики) знания, а вовсе не для того, чтобы описывать какую-то реальную структуру сознания⁸⁸. В качестве реальной структуры для Канта его нет; «равно как и Будда говорил, что среди известных ему структур и состояний сознания нет "Я" (у раннего Гуссерля есть замечание в этом же роде, весьма похожее на парафраз буддийских текстов, правда, позднее он к этой идее не возвращался)»⁸⁹. Согласно общей оценке авторов «Символа и сознания», *Я* не существует в смысле реальной структуры сознания, поэтому *эгология* не возможна. *Я* – это *псевдоструктура*, которую можно предполагать в качестве реальной лишь в определенных прагматических ситуациях. И хотя авторы сами не углубляются в анализ таких ситуаций (это не являлось задачей их книги), для нас имеет значение следующая весьма важная мысль, которую мы попытаемся развить по ходу изложения нашей работы: «Даже если мы

⁸⁶ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Указ. соч. С.115.

⁸⁷ Там же. С.119.

⁸⁸ Там же. С.118.

⁸⁹ Там же. С.120.

рассматриваем конструкцию "Я" как иллюзорную по отношению к материалу, заданному структурой сознания, то сама эта иллюзорная конструкция имплицитно определяет состояние сознания»⁹⁰.

Для Гуссерля чистое Я как «последний источник всех познавательных формообразований» феноменологически наиболее *очевидно*. Объявить его иллюзорной интеллектуальной конструкцией (онтологической спекуляцией) или, например, как однажды выразился Кант, «трансцендентальной иллюзией» означало бы отказ от феноменологической установки и идеи осуществимости чистых дескрипций. Включение иллюзий, пусть даже и трансцендентальных, в аппарат *косвенного* описания сознания не отвечало гуссерлевской программе создания философии как строгой науки. Иллюзии как продукты естественной установки, а также и всевозможные метафизические допущения должны быть вынесены «за скобки» как феноменологически неочевидные. Желая остаться на почве трансцендентальной феноменологии, Гуссерль пытался полностью расщепить трансцендентальный и эмпирический (психологический) опыт сознания. Но и тот и другой трактовались им как опыт *сознания*, а не бытия. На почве же сознания их полностью различить не удастся. В результате, как сообщают многие историки философии, Гуссерль на протяжении всего периода своего творчества боролся, но так и не смог полностью освободиться от своего главного врага – психологизма. По этому поводу П.П.Гайденко замечает: «И не удивительно, что Гуссерлю не удастся полностью "расщепить" психологический и трансцендентальный опыт, а соответственно психологическую и трансцендентальную установки. Их трудно разделить не только в силу "скудости языка", на которую вполне указывает философ, но прежде всего в силу их реальной слиянности, а то и просто тождественности»⁹¹.

Речь идет о том, что и трансцендентальный и психологический опыт составляют опыт *бытия*, так сказать, сходят-

⁹⁰ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Указ. соч. С. 79.

⁹¹ Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 1992, №7. С. 124.

ся в нем. Но анализа последнего как раз и стремился избежать Гуссерль, ибо опасался неизбежной в этом случае утраты почвы для аподиктической достоверности. Поэтому закономерно, что не спешивший покинуть сферу чистого сознания Гуссерль оценивает онтологический поворот Хайдеггера негативно – как одну из попыток реанимации берущего свое начало в средневековой схоластике *реализма*. Об этом нежелании феноменологии в перспективе «строгой науки» отвести свой взор от чистых феноменов и обратиться к *бытию* громче самого Гуссерля объявил его последователь Г.Райнер, заявивший: «руки прочь от метафизики, пока феномены недостаточно выявлены и прояснены»⁹².

Но зададимся вопросом: если в самом бытии сознающего (а не в рефлексивном плане) трансцендентальное и эмпирическое (психическое) непосредственно слиты (в том смысле, что всякий акт трансцендентального сознания выражен в материале психического), то как субъект может быть объективным наблюдателем, способным быть удостоверенным в себе самом? С одной стороны, что может быть несомненное, чем данность *Я*, но является ли столь же несомненным *бытие* того, для кого данность *Я* является несомненной?

Дело в том, что самоочевидность *Я* является *способом самоистолкования* конкретного, эмпирического, психически организованного, а главное определенным образом бытийствующего существа. Это самоистолкование нагружено всевозможными экзистенциальными содержаниями, вынесение которых за скобки феноменально очевидного мира есть движение в обход проблемы. На это указывал Хайдеггер, обозначая отличие экзистенциальной феноменологии от гуссерлевской «формальной феноменологии сознания». Ведь что такое самоочевидность *Я* с точки зрения экзистенциальной аналитики? Хайдеггер отвечает: это, прежде всего, «род "самозадания" присутствия»⁹³, который вселяет сомнение: что, если этот род самозадания всего лишь *соблазн*, в силу которого «Я как бы попадает в ловушку самого при-

⁹² Гайдено П.П. Указ. соч. С.122.

⁹³ Хайдеггер М. Бытие и время. С.115.

существа и его напрашивающего самоистолкования?»⁹⁴. Что, если такой род самоистолкования «оказывается основанием тому, что присутствие ближайшим образом и большей частью не есть оно само?» – спрашивает Хайдеггер⁹⁵. Что, если здесь мы сталкиваемся с соблазном самоистолкования сциентистски направленного сознания? Эти вопросы указывают на тупик эгологической программы Гуссерля. То, что предполагалось в качестве надежного основания науки о Я – трансцендентальная субъективность – ставится под вопрос, оказывается в зоне экзистенциального риска.

2.4. Экзистенциальная необеспеченность «Я»

Учитывая онтологическую необеспеченность Я, Хайдеггер предлагает радикально поменять ракурс исследования, отказавшись от феноменологии трансцендентального сознания (сохраняющей свое значение *в своих же рамках*) в пользу экзистенциальной аналитики Присутствия (*Dasein*). Исходную же для феноменологии истину о самоочевидности Я Хайдеггер намерен ограничить следующим положением: «"Я" можно понимать только в смысле необязывающего *формального указания* на что-то, что в конкретной феноменальной бытийной взаимосвязи разоблачится возможно как его "противоположность"»⁹⁶.

Во-первых, экзистенциальная интерпретация означающего себя как Я Присутствия переопределяет существо вопроса: вместо традиционного «что есть я сам?» ставится вопрос: «кто есть?», причем с явным акцентом на этом «есть». Например, «кто присутствует?» или «кто возвращается в вечном возвращении?». В горизонте вопроса «кто?» феноменологическое *я есть* утрачивает статус очевидности. Более того, в таком онтически самопонятнейшем и издавна привычном ответе «я есть, кто же еще!», согласно Хайдеггеру, уже упущена истина его бытия.

Во-вторых, такая перестановка акцентов требует отказа от Я как самотождественного центра смысловых связей, что требует кардинальной перестройки привычной грамма-

⁹⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. С.116.

⁹⁵ Там же. С.116–117.

⁹⁶ Там же. С.116.

тики выражений: например, не «я порождаю смысл», а «я порождаюсь в смысле», не «я чувствую», а «чувство дает мне быть», не «я различаю» (что соответствовало бы гуссерлевской концепции различия), а «различие позволяет мне его проводить» и т.д. Это не привычно. Мы так не говорим. Но именно существующая грамматическая привычка заставляет нас думать, что сначала должен быть представляющий, а затем его представление, сначала должен быть собственник (тела, мыслей, чувств, суждений), а затем то, что ему принадлежит. Когда Хайдеггер говорит «бытие всегда мое», он высказывает фразу, грамматически понятную любому обывателю, но, говоря «мое», он имеет в виду нечто непривычное обывательскому взгляду: не то что бытие *мне* принадлежит, а напротив, – *мою* принадлежность бытию (*мою* в него заброшенность). И если Гуссерлю для описания чистых феноменов не хватало слов, то Хайдеггеру уже не хватает грамматики, с помощью которой можно было бы высказать ускользающий в *онтическом* описании смысл бытия⁹⁷. По этому поводу он замечает: «Одно дело сообщать о *сущем*, другое дело схватить сущее в его *бытии*. Для второй из названных задач не хватает не только большей частью слов, но прежде всего "грамматики"»⁹⁸.

Эту мысль нам хотелось бы дополнить следующим соображением: нехватка означающих, о которой говорит Хайдеггер, – признак и даже симптом того, что в своей функции означивания мы *уже* соприкоснулись с истиной бытия (хотя субъективно, может быть, еще и не знаем об этом). Нам не хватает слов или слова перестают значить,

⁹⁷ Перенос акцента с *сущего* на его *бытие* способен существенно сместить и деформировать грамматику возвратного местоимения «мое», с помощью которого мы в повседневной речи присваиваем себе это сущее. Ведь мы накладываем на сущее печать «моего» только потому, что само сущее, возможно, призвало нас к этому. Если мы правильно интерпретируем одну из идей М.К.Мамардашвили, то сущностно «моими» оказываются те предметы или события, в которых наша душа «убежала», в которых она «поселилась», «упаковалась» и там «живет». Такие странные выражения – замечательный пример нехватки грамматики. См.: Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте: Психологическая топология пути. М.: Ad Marginem, 1995.

⁹⁸ Хайдеггер М. Бытие и время. С.39.

или начинают значить, все что угодно, когда мы сталкиваемся со смыслом самого *бытия*, которое ничего не значит, а просто *есть*. Так же и с *Я*. «"Я" существует только через значение себя, в то время как бытие не значит»⁹⁹. «Быть» в этой новой высказывающей само бытие грамматике означает: предоставить себя в распоряжение бытия, дать ему «свое» пустое незанятое другими «место», дать сказаться ему самому, дать ему слово. А это значит, во-первых, принять свою онтологическую несамобытность и несамодостаточность, а во-вторых, перестать непристойно напирать на сущее своим маленьким и тщедушным *Я*.

В сравнении с Гуссерлем, Хайдеггер радикально меняет экспозицию проблемы субъекта. Онтологически субъект оказывается перфорированным. В его бытии обнаруживается фундаментальная нехватка, проблему которой Хайдеггер сформулировал как проблему подлинного и неподлинного (собственного и несобственного) модусов Присутствия. Присутствие не всегда есть оно само – вот парадоксально расколотое основание для субъекта. Присутствию свойственно теряться в коммунальных инфраструктурах бытия-в-мире, ему свойственна несобственная речь, оно всякий раз промахивается мимо своих аутентичных возможностей, как только перестает следовать «зову бытия», ошибочно принимая за него голос *людей*. Проблема «подлинности или неподлинности» может возникнуть только потому, что данное в онтических структурах *Я* никогда полностью не совпадает с собственным бытием. Оно может набрасывать себя на собственную возможность быть равно как и «падать», «бежать прочь от себя». Так называемая экзистенциальная ошибка (ошибка Присутствия) перестает быть ошибкой, заключенной исключительно в ментальной сфере. Так называемая «потеря себя» для Гуссерля означала бы только одно – безразличный для самого *бытия* субъекта провал сознательной процедуры в момент секундной невнимательности «мыслящего *Я*». Провал, который «легко» восстановить. Хайдеггер же нащупывает болевую точку в субъекте – безосновность и расколотость его бытия. Бытие человека расколото сознанием своей конечности, временностью, смертью.

⁹⁹ Орлов Д.У. Указ. соч. С.47.

Опыт выдвинутого в Ничто чистого Присутствия отнимает у субъекта легитимированное путем трансцендентальной редукции право помещать себя в центр координат, во всяком случае, объясняет *псевдопредметный и условный смысл* такого центра. Тезис о человеке, как заместителе Ничто, констатирует существование в недрах человеческой экзистенции «черной дыры», в которую он в любой момент может быть затянут. Сведенная к тому или иному позитивному и социально инвестированному образу «Я-концепция» выполняет функцию экрана, скрывающего факт этой фундаментальной нехватки. Хайдеггеровский субъект бытия-в-мире буквально напичкан всевозможными циркулирующими в мире других онтических знаками, так что за ними он «преимущественно и большей частью» не способен обнаружить свою онтологическую пустотность. Как ни парадоксально это звучит, но лишь со сгущением философских сумерек и лишь в «светлой ночи» ужасающего Ничто (М.Хайдеггер) становятся видны онтические маски, скрывающие от человека то обстоятельство, что, когда он говорит «я», его в определенном смысле нет. Вокруг этого *нет* и строится скрытая стратегия самоиндугирования, которая есть его симптом. Обильное и «ненасытное» инвестирование себя в знаки присутствия связано с тем, что в качестве «заместителя Ничто» субъект не субстанциален. Само это замещение не субстанциально. Скорее – квазисубстанциально. «...Отрицание формы "я", настаивающего на значимости своего существования, открывает некое подлинное, стоящее за ним, предоставляя пустое место в распоряжение бытия, которое делается бытием присутствующего»¹⁰⁰. С этой точки зрения, для понимания сущности Я больше подходит образ *квазипредметно структурированной «дыры»*, которую *решившее быть* (тем или другим образом) Присутствие (*Dasein*) «заделывает» позитивным «образом Я».

Итак, субъекта в определенном смысле нет, и в то же время он существует, хотя его *есть* онтологически неявно и необеспеченно. Что же такое субъект, и в чем его отличие от того, что мы принимаем за «собственное Я»? Для ответа на этот вопрос необходимо разыграть тему субъекта в сценах его метафорической «смерти» и «воскрешения».

¹⁰⁰ Орлов Д. Указ. соч. С.49.

ГЛАВА II

«СМЕРТЬ СУБЪЕКТА» И ПРОБЛЕМА «ПУСТОГО Я»

*Но если душа моя -
только моя, а не я сам и
если дух мой - только мой,
т.е. только принадлежит
мне, а не я сам, то где же
я, что такое это мое Я, сà
мое самò, что во мне есть,
я сам, уже ни на что не
сводимый и сам в себе без
всякого инобытия? Ответа
нет.*

А.Лосев

*Но ты мне душу предлагаешь:
На кой мне черт душа твоя!...*
М.Лермонтов

Мысль о том, что субъекта в каком-то смысле не существует, раньше Хайдеггера была высказана Л.Витгенштейном. В «Логико-философском трактате» (1921) есть такие строчки: «Если бы я писал книгу "Мир, каким я его нахожу", то в ней следовало бы сообщить и о моем теле и рассказать, какие члены подчиняются моей воле, а какие – нет и т.д. Это, собственно, и есть метод изоляции субъекта, или, скорее, показа того, что субъекта в некоем важном смысле этого слова вообще не существует: ибо о нем одном не могла бы идти речь в этой книге»¹. В чем, однако, состоит «важность» этого смысла, «Логико-философский трактат» умалчивает. И если в адрес картезианской философии было высказано достаточно много критических стрел по поводу неопределенности тезиса о *существовании* субъекта, то Витгенштейна, в свою очередь, можно упрекнуть за неопределенность тезиса о его *несуществовании*.

Вопрос о том, в каком смысле субъекта нет, становится сквозной темой многих философских и научных построений во второй половине XX века. Постмодернистская метафора «смерти субъекта» выражает общий процесс деконструкции того классического понятия в связи с пересмотром того привилегированного положения, которое субъект занимал в самосознании нововременной культуры относительно текста, дискурса, письма, произведения, экономики желания или стратегий власти. Идейной предпосылкой «смерти субъекта» явилась ницшеанская констатация «Смерти Бога». После этой «смерти» постмодернистский дискурс возвестит о множестве других: о «смерти человека», «смерти автора», «смерти читателя», «смерти души». Субъект будет исчезать вместе с литературными героями и «перехваченными» идеологическими или психоаналитическими персонажами,

¹ Витгенштейн Л. Указ. соч. С.56.

но при этом всякий раз будет «воскресать» в новых формах, вынуждая констатировать: *субъект умер, да здравствует субъект!*

Для того, чтобы лучше понять характер переопределения места и роли субъекта в дискурсе, к которому, в конечном счете, сводится постмодернистский диагноз «субъект умер», необходимо еще раз взглянуть на обстоятельства его рождения в недрах европейской метафизики. Ибо уже здесь обнаруживаются ростки той онтологической необеспеченности субъекта, которые станут очевидны для мыслителей в неклассическую эпоху. Дело в том, что уже начиная с Декарта понятие субъекта функционирует как понятие с неопределенным онтологическим смыслом. Поэтому прежде чем говорить о том, в каком смысле субъект *не существует*, необходимо спросить, а в каком смысле он *существовал*?

1. Онтологическая неопределенность «я есть» (от Декарта к Хайдеггеру)

*Я есть именно проблема,
а ни в коем случае не основание и
не принцип*

Г.Шпет

Не будет большим преувеличением считать, что в роли метафизического персонажа *Я* появилось на сцене европейской истории благодаря Декарту, который отвел ему роль «актера второго плана», подыгрывающего при вступлении в действие нововременных понятий *бытия* и *мышления*. Иначе говоря, дебют *ego* состоялся в тени блистательных «сценических» прим – *cogito* и *sum*. Второстепенная роль *ego* в связке *cogito* и *sum* объясняется тем, что с началом Нового времени все конкретные маршруты движения в исследовательском поле и фиксация в нем определенных точек, как правило, определялись мотивами построения аподиктической картины мира и зарождением новой парадигмы научной рациональности. Мотив фиксации на *Я* обусловлен попыткой обнаружить имманентную и необратимую точку опоры для проведения процедур удостоверения – мотив, в силу которого проблематика *Я* смещалась в сферу анализа *чистого мышления*. Такое ограничение имело ряд следствий для последующего определения онтологического статуса *Я*. Речь идет не только о так называемом *субстанциализме* Декарта, ибо сама субстанциалистская трактовка природы субъективности содержала в себе ряд недостаточно проясненных нюансов, что, прежде всего, относится к определению *Я* как *реальности, отличной от мышления*. Именно

неясность в этом вопросе послужила поводом для множества критических стрел, выпущенных впоследствии в картезианскую философию *cogito*.

Суть этой критики можно свести к следующему аргументу: в уравнении «я мыслю, следовательно, существую» *мыслящий* получает необоснованный приоритет над *существующим*. Дело обстоит так, что *Я* определяется через «мыслю» и «существую», в то время как только один член данного уравнения отличается достаточной степенью определенности – это *мышление*. Декарт нигде не объясняет, что значит для него *esse*, в силу чего и само положение «я мыслю» оказывается онтологически неопределенным. Несмотря на то, что он, казалось бы, конкретизирует это положение, прибегнув к схоластическому понятию *субстанции* (я мыслю есть субстанция мышления), онтологический статус этого выражения все равно остается *недоопределенным*, и в первую очередь, в части отношения *cogito* и *sum*. *Cogito-sum* оказывается чем-то онтологически однородным.

Первым автором, попытавшимся расщепить онтологическую однородность *Я-мыслю-существую*, был С.Кьеркегор. Его аргумент сводился к тезисам о неправомерности *выведения* бытия из мышления и невозможности выделения реальности *Я* на почве абстрактного теоретизирования. Согласно этому аргументу, очевидность «я мыслю» не является достаточным основанием для вывода об очевидности «я существую». Последнее как раз не очевидно или, если и очевидно, то на иной почве. У Кьеркегора таковой является религиозный, нравственный и даже эстетический опыт, но не опыт отвлеченного мышления. Существование мыслящего не очевидно именно в силу того, что Декартово «я есть», считает Кьеркегор, – это порождение абстрактного, спекулятивного разума как разума, принципиально *незаинтересованного* в бытии самого мыслящего (в смысле некоего *Я*). Это разум, для которого совершенно безразлично, *кто* мыслит и тем самым существует. К тому же на почве отвлеченного мышления очевидно только то, что «есть мышление», а не *Я*. Напротив, *Ego* – это такое сущее, которое принципиально *заинтересовано* в своем существовании. Само же это существование Кьеркегор понимает как *interesse* – бытие, экстатически выступающее в свою возмож-

ность. Как таковое оно не обретаётся в чистом мышлении, поскольку последнее, по сути, ни в ком и ни в чем не заинтересовано. Если оно в чем-то и «заинтересовано», так это в себе как мышлении, но не в своей принадлежности какому-либо Я. Поэтому оно и не знает никакого отличия «твоего» или «моего», ибо Я для него – только пустая форма мысли, служащая ее самоуверенности².

Таким образом, Кьеркегор полагает, что аподиктическим в картезианском принципе *cogito ergo sum* является только то, что *есть некий субъект мыслительной деятельности*. Но это еще не доказывает, что этот субъект столь же однозначно может быть идентифицирован как Я. Поэтому и возникает вопрос: что же на самом деле мыслит и тем самым существует – Я или мышление? Статус картезианского субъекта недоопределен именно в этом пункте, ибо Я и мышление у Декарта настолько слитны и логически синхронны в едином акте *cogito*, что философу, по сути, все равно как сказать: «я мыслю» или «мышление мыслит». Если мы правильно понимаем пафос Кьеркегора, то Декарту достаточно было бы остановиться на констатации «мышление есть», ибо «я» здесь просто лишний термин.

В русской персоналистически ориентированной философии близкая по духу позиция – позиция анти-*cogito* – была сформулирована Вл. Соловьевым, который в цикле критических статей под общим названием «Теоретическая философия» представил настоящий философский памфлет на тему онтологической беспочвенности субъекта картезианской метафизики. Последний у Соловьева выставлен в довольно непривычном, скандальном и даже непристойном виде: как бежавший из кельи схоластического монастыря «самозванец без философского паспорта», как «несомненный ублюдок», как вырвавшийся из смиренной рубашки и «шизофреник»³. Поводом для столь резких замечаний послужило картезианское определение Я в качестве «мыслящей вещи» (*res cogitans*), в котором Вл.Соловьев усмотрел смеше-

² См.: Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «философским крохам» // Логос. 1997, № 10. С.139–147.

³ См.: Соловьев В.С. Теоретическая философия. Соч.: В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1988. С.781–783.

ние двух признаков: «мыслительности» и «вещественности». Такое неразличение привело Декарта к смешению понятий трансцендентального и эмпирического (чувственно данного) субъекта. «Когда говорится: я мыслю, то под я может разуметься или чистый субъект мышления, или же эмпирический субъект, т.е. данная живая индивидуальность, другими словами, субъект в смысле отвлеченном или субъект в смысле конкретном. Не сделавши с самого начала с достаточной ясностью и отчетливостью этого необходимого различия, Декарт впал в роковую путаницу, смешавши вместе признаки обоих понятий о субъекте и создавши незаконным образом третье – несомненного ублюдка, ибо, с одной стороны, Декартова духовная субстанция до того отвлеченна, что совпадает до неразличимости с мышлением вообще <...>, а с другой стороны, она есть индивидуальное существо, или вещь (*res, chose*), заседающее в середине мозга каждого отдельного человека»⁴.

По мнению Соловьева, определение картезианского субъекта в качестве *вещи* или *сущего* ничего не говорит о характере этого сущего, что позволяет легко осуществлять незаконные подстановки, «которые вместе с несомненно законным всегда готовы провести и неоправданные на умственной таможне истины»⁵ и, таким образом, создавать нелегальный коридор для проникновения «мыслей-контрабандисток», к коим прежде всего относится положение «я есть мыслящая субстанция». По мысли русского философа, очевидность *я есть* – это чисто феноменологическая очевидность мыслящего в акте мысли, что само по себе не предполагает никакой субстанциальности как основания тождества субъекта. Если формальное тождество *логического* субъекта мышления для Соловьева бесспорно (этого требует само понятие *cogito*), то эмпирическое тождество *конкретного* субъекта – живой «процессирующей особи» выглядит весьма проблематичным и требует прояснения оснований, лежащих за пределами мышления.

⁴ Соловьев В.С. Теоретическая философия. Соч.: В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1988. С.783.

⁵ Там же. С.769.

Критический пафос автора «Теоретической философии» в отношении реальности мыслящего Я продиктован тем соображением, что логическое тождество самосознания само по себе еще не гарантирует личного тождества. Так, в актах самосознания молодой модистки, представляющей себя то пьяным пожарным, то архиепископом парижским (пример Соловьева), не реализуется единство личности, хотя при этом сохраняется и артикулируется *формальное* тождество самосознания: ведь я сознаю себя то пожарным, то епископом, то модисткой. Но из того, что я связно мыслю, еще не следует то, что я есть *связанная* личность. Вслед за М.М.Бахтиным мы могли бы сказать, что личность еще должна связать, собрать (утвердить) себя в единстве поступка. И здесь Соловьев указывает на реальную проблему, которая состоит в том, что мы не можем удержать свою живую эмпирическую индивидуальность логически, поскольку она есть реальность жизни, а не только реальность мысли. Мы не можем ее удержать уже в силу того, что наша жизнь и наш опыт нам не подвластны. Так или иначе, но собранность (центрированность) субъекта по отношению к сущему достигается, считает Соловьев (так же, как и Кьеркегор), на основе нравственного и религиозного *решения*, а не формального акта мысли. Поэтому в качестве *отвлеченной* истина «я есть» кажется Соловьеву столь же очевидной, сколько и *бесполезной*. Это имеет в виду и также П.Рикер, когда говорит, что принцип «я мыслю, следовательно, существую» истинен лишь постольку, поскольку берется в неопределенном смысле⁶.

Другим критиком самоочевидности принципа «мыслю, следовательно, существую» был Ф.Ницше. Последний вообще считал, что очевидность картезианского Я есть иллюзия, достигнутая чисто грамматическим путем на основе языковой привычки, нерефлексивной по отношению к используемым терминам. По этому поводу он писал: «Мыслят: следовательно, существует мыслящее – к этому сводится аргументация Декарта. Но это значит: предполагать нашу веру в понятие субстанции "истинной уже априо-

⁶ См.: Рикер П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М.: Медиум, 1995. С.326-412.

ри": ибо когда думают, что необходимо должно быть нечто, "что мыслит", то это просто формулировка нашей привычки, которая к действию полагает деятеля⁷. Но это значит, что на месте *мыслящего* субъекта оказывается *грамматический* субъект, *бытие* которого задается действием грамматических правил. Для Ницше, выдвинувшего стратегию выхода за границы языка как системы, обеспечивающей мнимую эго-идентичность, сама ситуация возможного замещения субъекта мышления анонимным я-говорящим субъектом дискурса имела принципиальное значение. Именно поэтому для него был актуален вопрос «кто мыслит?».

Ницше понимал, что на этот вопрос невозможно ответить, если Я структурируется лишь грамматически как анонимная форма речи, которая может быть присвоена любым, кто говорит «я». Для существования формальной структуры языка вообще не важно, *кто* говорит. Та легкость, с которой язык и существующая в нем форма Я присваивается говорящим, легко создает видимость присутствия мыслящего. Тогда законен вопрос: не создает ли я-говорение особый род бытийного *алиби* (М.Бахтин), позволяющего всякому говорящему «я» думать, что он *есть Я*. Словом, Ницше ставит тот же вопрос: не слишком ли поспешно очевидность *я-мысле-говорения* квалифицируется как *бытие* говорящего? Таким образом, позиции Декарта и Ницше разделяются в вопросе соотношения мысли и языка. Если Декарт находит в логико-грамматических структурах языка естественную среду обитания мысли, считая язык врожденной предданной мыслительному акту субстанцией мысли, то Ницше двигается прямо противоположным путем, пытаясь создать доктрину преодоления языка, как своего рода врага мысли⁸.

Конечно, и Ницше не думал, что мы могли бы артикулировать опыт сингулярного существования, не будь в языке соответствующих языковых форм. Однако для немецкого философа сами по себе они ничего бы не значили, ибо интересующее его экзистенциальное тождество субъекта задается не формальным тождеством «я мыслю» или «я говорю»,

⁷ Цитируется по: Подорога В. Выражение и смысл. М.: Ad marginem. 1995. С.169.

⁸ См.: Там же. С. 168–173.

а устанавливается в неартикулируемой стихии жизни и воли к власти. Когда Ницше утверждает, что не всякий, кто говорит «я», *есть Я*, он имеет в виду эти экстралингвистические предпосылки личного местоимения. Любопытно то, что в 60-е годы XX в. французский лингвист Э.Бенвенист скажет прямо противоположное: «Тот есть "ego", кто говорит "ego"»⁹. Это различие легко объяснить тем, что в отличие от Ницше, который имел в виду экзистенциальный (реальный) статус субъекта, Бенвенист подразумевал его речевой (символический) статус. Но и для того и для другого представление о тождественном себе центрированном *Я* как автономном субъекте мысли и речи являлось крайне проблематичным. И для Ницше и для Бенвениста местоимение «я» функционирует как пустая форма речи, не требующая для этого никаких экстралингвистических предпосылок.

Наконец, еще одной фигурой, не только подготовившей почву для деконструкции классического понятия субъекта, но и осуществившей ее в наиболее радикальной форме, был М.Хайдеггер. По мнению последнего, при всей очевидности формального положения «я мыслю» его истинность можно принять только в смысле «необязывающего *формального указания* на что-то, что в конкретной феноменальной бытийной взаимосвязи разоблачится возможно как его "противоположность"»¹⁰. Так же как и для Ницше, для Хайдеггера не всякий говорящий «я» есть *Я*, т.е. в смысле собственного-бытия-собой. Соответственно и тезис о самоочевидности *Я* он принимает лишь с той оговоркой, что его истинность следует ограничить сферой «формальной феноменологии сознания», где он действительно имеет свое принципиальное значение. Под рубрикой «формальная феноменология сознания» у Хайдеггера может значиться только одно – феноменология Гуссерля, одной из предпосылок которой являлся тезис о самоочевидности мыслящего *Я*. Согласно Гуссерлю присутствие последнего в акте мысли подтверждается простым актом рефлексии. Однако, считает Хайдеггер, это еще не раскрывает онтологического харак-

⁹ Бенвенист Э. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974. С.294.

¹⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. С.116.

тера этого присутствия. Отсюда вопрос: «Но так ли уж *a priori* разумеется, что доступом к присутствию должна быть просто внимающая рефлексия над Я поступков?»¹¹. Необходимо сказать, что гуссерлианская разработка темы данности Я не устраивала Хайдеггера в силу ее преимущественно логического характера и вытекающего отсюда указания «отвлечься, в целях его исходной разработки, от всякого прочего "данного", не только от сущего "мира", но и от бытия других "Я"». Хайдеггер же предлагает нечто обратное – непосредственное обращение к внутримирному устройству Присутствия (*Dasein*), где его осуществляющееся в повседневных референциях существование уже не соответствует классической формуле *я есть*, особенно если иметь в виду такие случаи, в которых оно себя теряет.

Самоочевидность формального «я есть» Хайдеггер склонен интерпретировать в качестве «ловушки самого присутствия и его напрашивающегося самоистолкования»¹². В этой ловушке оно оказывается, когда сводит сложный феноменальный состав *я-мыслью-говoreния* к простому наличествованию в нем централизованного субъекта. У Декарта и Канта это истолкование имеет следующий вид: анализ феноменальной сферы представлений показывает, что во всяком представлении, во всякой мысли я обнаруживаю само это феноменальное Я. Из этого следует, что «я мыслю» сопутствует всяческому представлению и прилагается ко всяческому опыту в качестве не разлагаемой на другие представления формы. Все дело, однако, в том, что Я сопутствует своим представлениям только логически, а не онтологически. «Я мыслю» имеет смысл «я связываю», а это значит, что о существовании Я следует говорить лишь в смысле субъекта формальной соотнесенности или логического субъекта. Как чисто формальный субъект Я существует лишь в плане соотнесенности к своим представлениям – к *нечто*, без которых оно *ничто*. А это предполагает субъекту мир интенциональных предметов, о котором впоследствии будет говорить Гуссерль. Но Кант, и тем более Декарт, еще не знают феномена мира, и потому у них «я мыс-

¹¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С.115.

¹² Там же. С.116

лю» сопровождает свои представления «онтологически совершенно неопределенным образом»¹³. Проходя мимо феномена *мира*, мысль Декарта и Канта отклоняется в сторону онтологии субстанциального субъекта как предпосылки и основания мира, т.е. в сторону онтологической спекуляции.

Иными словами, исходя из чисто феноменального содержания я-говoreния и полагая Я в качестве формального центра предметных соотношений, Декарт (на это указывает Гуссерль) и Кант (на это указывает Хайдеггер) впоследствии незаконным образом приписывают ему статус субстанциального субъекта – центра и основания мира. Но это значит, считает Хайдеггер, рассматривать Я в онтологически неадекватном смысле: «Ибо онтологическое понятие субъекта характеризует не *самостность Я как самости*, но *тождественность и постоянство чего-то всегда уже наличного*. Определять Я онтологически как *субъект* значит вводить его как всегда уже наличное»¹⁴.

По Хайдеггеру, возведение субъекта в ранг безусловной достоверности – не просто поверхностный эффект *я-мыслью-говoreния*. Причина здесь гораздо глубже – в самом метафизическом опыте нововременного человека, экзистенциально вовлеченного в деятельность по всеопредмечиванию, тотальной разметке и контролю над сущим. Именно такое «мироотношение» и «установка» с необходимостью извергают из себя понятие субъекта как безусловного аканта этой деятельности. Полнота и целостность человеческого Я в этой установке сводятся к статусу субъекта, причем в исконном значении *основания*. Субъективность становится равнозначной сфере Я и осмысляется как его исключительная характеристика. Пальму первенства в таком истолковании Хайдеггер отдает Декарту. «Через Декарта и после Декарта, – пишет он, – "субъектом" становится в метафизике преимущественно человек, человеческое "Я"»¹⁵.

Присущая и Декарту и Канту феноменологическая интерпретация Я в качестве пустого формального центра

¹³ Хайдеггер М. Бытие и время. С.321.

¹⁴ Там же. С.320.

¹⁵ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и Бытие... С. 118.

предметных референций имеет одно важное следствие: как чистый трансцендентальный субъект *ego* определяется скольжением по поверхности мира, без которого его попросту нет. Это не субстанциальная опора мира, а скорее точка, помещенная в ускользающую размерность. Попытка зафиксировать эту точку и тем более опереться на нее как на некое метафизическое основание порождает ошибку, которую Хайдеггер охарактеризовал как общий «онтологический промах» всей новоевропейской метафизики. Ее ошибка состоит в том, что, найдя опору в трансцендентальном субъекте, она затем рассматривает его как субстанциальное основание мира.

* * *

Представленная критика картезианского принципа такими философами, как Кьеркегор, Соловьев, Ницше и Хайдеггер, выявляет скрытый от самого Декарта как родоначальника европейской метафизики ее мотив или тенденцию к поглощению и растворению *субъекта существующего* в *субъекте мыслящем*. Так, согласно представлениям этих философов в *cogito*, мыслит не Я, а само мышление. Более того, для деятельности *cogito* даже и не требуется никакого Я. В этой связи Кьеркегор даже говорил о *самоубийстве экзистенциальной субъективности*. По Хайдеггеру, обозначая субъекта практически слитого с *cogito*, а через него с *sum*, «я» оказывается просто лишним термином, затертым этими двумя категориальными «монстрами». В этой связи он даже считал целесообразным сократить картезианскую формулу «я мыслю, следовательно, существую» до уравнения *cogito-sum*, вычтя из нее помимо «следовательно» еще и акцентированное «я» как несущественные элементы принципа. Вместе с тем справедливость этой критики принимается нами не безоговорочно, а лишь с учетом того, что она в значительной мере была «органом» выявления новых тенденций в философии постклассической эпохи. Однако, возможно, именно в силу этого обстоятельства эта критика оказалась нечувствительной к некоторым поворотам картезианской мысли, едва заметным, но способным пролить иной свет

на статус мыслящего субъекта, в особенности на его определение через *cogito*¹⁶.

Для нас же важно, прежде всего, то общее, что объединяет позиции вышеизложенной критики: это признание того, что при всей бесспорности классического принципа «я мыслю, следовательно, я есть» само это «есть» берется в неопределенном смысле, а значит в смысле сомнительном, и тем более, онтологически не очевидном. Проблема в том, что тезис об очевидности «я мыслю» в традиции *cogito* без всяких переходов перетекает в абстракцию «я есть». В этом отношении декартово *cogito ergo sum* – самый кратчайший и самый «экономный» в истории метафизики путь утверждения бытия *ego*. По существу он равен длительности самой мысли, ибо между *ego cogito* и *ego sum* нет никакой дистанции, нет никакого отрезка, интервала, внутри которого мог бы вписаться еще какой-то акт, какой-то разворот, какое-то движение, тем более, какое-то возвращение от себя к себе. Как пишет М.К.Мамардашвили, «сказав "я", сказал "существую". Сказав "существую", сказал "я". И мы не можем внутри них ничего поместить, не можем их расчленить. Мы не можем вообразить никакой смены и последовательности между "эго когито" и "эго сум"»¹⁷. С точки зрения Декарта, Я столь просто и непосредственно манифестировано в актах *cogito*, как если бы достаточно было сказать «мыслю», и этим все сказать, т.е. полностью обосновать свое присутствие. Отсюда столь характерный лаконизм

¹⁶ В пользу последнего свидетельствует наметившаяся в современной литературе тенденция *апологии cogito*. См.: Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Прогресс; Культура, 1993; Доброхотов А. Апология когито или проклятие Валаама: Критика Декарта в «Ненаучном предисловии...» Керкегора // Логос. 1997, № 10. С.129–138; Доброхотов А. Онтология и этика когито // Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные М.К.Мамардашвили 1994 год. М., 1996. С.23–35; Секацкий А.К. Декарт в системе координат европейской метафизики // Метафизические исследования. Вып. 14. Статус иного. СПб., 2000. С.24–45.

¹⁷ Мамардашвили М.К. Кантианские вариации // Квинтэссенция: Филос. Альманах, 1991. М.: Политиздат, 1992. С.134.

обоснования: «Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю»¹⁸.

Но так ли это? Действительно ли, сказав «я», я сказал «существую»? Оправдано ли такое отождествление, например, с лингвистической точки зрения? Выражаю ли я идею *существования*, когда говорю «я»? Не подменяет ли слово «я» как чистая лингвистическая манифестация денотацию и сигнификацию? Ведь с лингвистической точки зрения имеет смысл различение в едином акте *я-мыслю-существую* трех независимых лингвистических событий: *манифестации* – *я-указание*, *денотации* – отношение к «существованию» и *сигнификации* – придание денотату определенного значения. Иными словами, мелькнувшее в пространстве мысли единство *ego* и *sum* распадается в пространстве дискурса на ряд структурных элементов, утрачивая признак простой очевидности. А это значит, что феноменологический подход, допускающий существование «чистого Я» до культурно-значимых форм, артефактов, должен быть испытан со стороны лингвистики, определяющей позицию субъекта в языке и посредством языка. Отмечая роль структурной лингвистики в этом вопросе, М.Фуко писал: «никогда еще в западной культуре бытие человека и бытие языка не могли сосуществовать и сочленяться друг с другом»¹⁹. Задача такого сочленения ставит традицию *cogito* в новую ситуацию, когда, по выражению П.Рикера, она должна принять «вызов» со стороны семиологии (семиотики) и лингвистики. «Отныне, – пишет он, – позицию субъекта, к которой взывала вся традиция *cogito*, следует перенести в сферу языка, а не искать ее рядом с языком, и делать это надо под страхом того, что нам никогда не преодолеть антиномии между семиологией и феноменологией. Ее надо заставить проявиться в дискурсе, то есть в акте, с помощью которого возможная система языка становится актуальным событием языка»²⁰.

¹⁸ Декарт Р. Соч. Т.2. С. 23.

¹⁹ Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. СПб.: А-КА-cad, 1994. С.317.

²⁰ Рикер П. Указ. соч. С. 395.

2. «Я» как языковой эпифеномен

*Я все время говорю о себе,
не говоря обо мне.*

Ж. Деррида

*«Я» первично и самодос-
точно в порядке речи.*

Ж. Делез

В чем состоит этот «вызов» языкознания?

Прежде всего, в *переопределении* статуса Я как инстанции сознания, значения, языка, текста. «Вызов» науки о языке требует признания того, что там, где философия расположила мыслящего субъекта (говорящего, пишущего, слушающего, интерпретирующего), совершается «слепая» механическая работа языка. Что всякое «я мыслю» и «я существую» имеет лингвистические предпосылки, так что *его* оказывается продуктом языковой манифестации, индексикации и денотации с актом самой речи. Что реальность субъекта, которая, казалось бы, выделена усилием сознания, совпадает с его языковым выражением и в этом случае оказывается эффектом самого языка, особой «языковой игры».

Основания для такого утверждения дает структурная лингвистика с ее взглядом на *речевой статус* субъекта. С ее точки зрения, *говорящий* (субъект) существует только в актах говорения, причем носителем субъективности он становится лишь в той мере, в какой эта возможность обеспечена со стороны языка. Это значит, что субъективность рассматривается прежде всего как фундаментальное свойство самого языка (языка как системы), а не отдельного субъекта. Субъективность инициируется языком и есть момент реали-

зации им его собственной потенции. На это указывал Э.Бенвенист, точка зрения которого не потеряла своего значения, несмотря на попытки ее критики рядом авторов²¹. По мнению Бенвениста, в самой системе языка субъективность существует только как *возможность*, которая становится *актуальным событием* языка в момент его «переключения» в режим речи, т.е. когда язык начинает «говорить». Язык организован так, что каждый говорящий на нем способен как бы присваивать его себе целиком для личного пользования. Для этого в нем имеются соответствующие лингвистические формы, прибегая к которым говорящий *hic et nunc* производит позицию субъекта.

В первую очередь, это личные местоимения «я» и «ты», служащие «первой опорной точкой для проявления субъективности в языке»²². Их отличительной особенностью является то, что они не имеют определенного и постоянного референта. Нельзя сказать, что местоимения «я» и «ты» с чем-либо соотносятся за пределами акта речи, с каким-то понятием или индивидом. Постоянного и тождественного себе «объекта» референции, определяемого в качестве *Я* или *Ты*, попросту не существует. Эти языковые формы всякий раз обозначают то одну, то другую личность в ее единственности и неповторимости, в конкретном отношении, месте, времени и т.п. А это значит, что личные местоимения не обозначают никакой лексической сущности, являются «пустыми» знаками, лексическими *переменными*, которые обозначают всякий раз разное *Я (Ты)*.

В соответствии с грамматической ролью личных местоимений французский лингвист определяет «сущность» *Я*: «Тот есть "*ego*", кто говорит "*ego*"»²³. При этом местоимению «я» не приписывается лексического значения «личности» или «индивида»: «Местоимения, о которых идет речь, отличаются от всех других обозначений, оформляемых языком, следующим: *они не соотносятся ни с понятием,*

²¹ См.: Селиверстова О.Н. Местоимения в языке и речи. М.: Наука, 1988.

²² Бенвенист Э. Общая лингвистика. С.296.

²³ Там же. С.294.

ни с индивидом»²⁴. Ни то, ни другое не являются его денотатом. Соответственно, считает Бенвенист, нет и «понятия "я", объемлющего все я, произносимые в каждый момент всеми говорящими, в том смысле, в каком существует понятие "дерево", с которым соотносятся все индивидуальные употребления слова *дерево*. Таким образом, я не обозначает никакой лексической сущности»²⁵. То, с чем соотносится слово «я», является «чем-то весьма специфическим и исключительно языковым: я имеет референтную соотнесенность с актом индивидуальной речи, в котором оно произносится, и в котором оно обозначает говорящего»²⁶. Иными словами, единственной реальностью, к которой отсылает нас местоимение «я», является *текущая* реальность речи, за пределами которой его означаемое не может быть никаким образом идентифицировано и определено. Я действительно только в единовременном акте производства речи, в котором к тому же воспроизводится сама языковая форма Я.

Область проявления субъективности не ограничивается употреблением одних личных местоимений. В качестве соотнесенного с речевым актом местоимение «я» связано с другими языковыми формами, поддерживающими субъективность. К ним относятся всевозможные деиктические выражения: указательные местоимения, наречия и прилагательные: такие как, «то», «это», «здесь», «теперь», «вчерашний», «завтрашний» и т.п. Их функция заключается в организации пространственно-временных отношений «вокруг «субъекта», принятого за ориентир», и их значение определяется только по отношению к акту речи, в котором они производятся²⁷. Другой опорной точкой проявления субъективности в языке являются временные отношения в глаголе. Каким бы ни был временной строй той или иной системы языка, водоразделом временных отношений, и соответственно временных форм, выступает *настоящее* время, а оно опять же соотнесено ни с чем иным, как с актом речи, совпадающим с описываемым событием. Настоящим с этой точки зрения

²⁴ Бенвенист Э. Общая лингвистика. С.295.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ См.: Там же. С.296.

является время, в котором мы говорим, – «лингвистическое время является аутореферентным»²⁸.

Взятые вместе, все названные языковые формы образуют грамматическую категорию лица. Выступая в качестве *операторов индивидуации*, задающих систему координат, или «референциальных решеток»²⁹, с помощью которых каждый раз индивидуальным образом определяется позиция говорящего субъекта, они задают его топологическую определенность. Употребление этих субъективных форм образует тот модус или уровень языка, который, по определению Ч.Морриса, является прагматическим. Фундаментальной характеристикой этого уровня является то, что он включает наряду со знаками тех, кто ими пользуется. Я – всегда тот, кто прибегает к знаку «я» в момент самообозначения, которое есть единовременный акт. Иными словами, Я не существует в качестве трансцендентального означаемого речи. Означающее и означаемое здесь совпадают в единовременности акта означения. Говорящий становится Я, т.е. *языковой реальностью*, через присвоение себе пустого знака, который приобретает значение только в самом этом акте означения, в котором одновременно творится языковая форма Я. В этой связи Э.Бенвенист так уточняет свое определение *ego*: «Я – это индивид, который производит данный речевой акт, содержащий акт производства языковой формы я»³⁰.

Итак, язык предоставляет говорящему в распоряжение *пустые* языковые формы, позволяя ему выступать в качестве субъекта³¹. В отличие от субъекта классической филосо-

²⁸ Бенвенист Э. Общая лингвистика. С.297.

²⁹ «Референциальными решетками» (англ. – *referential grids*) представители оксфордской школы философии языка называют языковые элементы, служащие *позиционированию* субъекта высказывания в «пространстве и времени» речевого акта. См.: Harre R. Personal Being. Oxford: Basil Blackwell Publisher Limited, 1983. P. 58–61.

³⁰ Бенвенист пишет: «Именно в языке и благодаря языку человек конституируется как *субъект*, ибо только язык придает реальность, *свою* реальность, которая есть свойство *быть*, понятию 'Ego' – "мое я"». См.: Бенвенист Э. Указ. соч. С.287.

³¹ Там же. С.293.

фии лингвистический «субъект» (которым у Бенвениста является сам язык, а точнее, речь, сказ) пуст. Местоимение «я» маркирует пустое «место» речи. В этом смысле язык «знает» только *пустого субъекта* – субъекта, не имеющего субстанционального тождества за пределами дискурса, субъекта речевого акта, но не личность. Таким образом, язык сам симулирует *тождество* того, кто на нем говорит, симулируя *авторство* того, кто берет язык в «свое» распоряжение. Говорение от первого лица создает *иллюзию* автономности говорящего по отношению к языку, иллюзию того, что не я возникаю внутри акта речи, а речь возникает во мне и из меня, иллюзию того, что только я, а ничто иное даю языку право на существование. Слово «иллюзия» подчеркивает, что в этом последнем смысле – в смысле автономного, самотождественного и центрированного по отношению к своим актам *автора* (речи или письма) – субъекта не существует. В определенный момент он «умер»: сначала для структурной лингвистики, а затем для отталкивающейся от нее структуралистской философии – «умер», предоставив *место* для эффектов формальных индикаций того, кто говорит «я».

3. От «смерти автора» к «смерти субъекта»

Определение за я-говорящим статуса лексической переменной имело далеко идущие последствия в плане пересмотра традиционной роли субъекта в дискурсе, заставив всерьез заговорить о «смерти автора», «смерти читателя», «смерти критика», «смерти субъекта», т.е. тех «ипостасей», в которых субъект существовал. Такой столь необычный тематический ракурс рассмотрения субъективности как «смерть субъекта» впервые был задан М.Фуко в связи с так называемой «смертью человека». Предвестницей этой смерти стала провозглашенная Ницше «смерть Бога», которая для Фуко была синонимична исчезновению человека, ибо человек и Бог сопринадлежны друг другу. «Смерть Бога» означала утрату человеком своего трансцендентального основания, а следовательно и метафизики, как науки о такого рода основаниях и, таким образом, открывала эпоху сверхчеловеческого усилия. Заявленное Ницше грядущее пришествие сверхчеловека означало для Фуко «прежде всего неминуемость смерти человека»³². Ибо «где человек в отсутствии Бога мог бы обнаружить гаранта своей идентичности?» – спрашивает Делез³³. Традиционная метафизика, исходившая из человека и устанавливавшая его онтологическое преимущество перед другими видами сущего, должна была умереть вместе с созданным ею образом человека, умереть как *человеческое дело*. Вместе с тем «смерть человека» Фуко связывает с «возвратом начала философии» в том смысле, что у философии теперь появляются *тема* и освобожденный от метафизических спекуляций *простор* философствования.

³² Фуко М. Слова и вещи. С.320.

³³ Делез Ж. О смерти человека и о сверхчеловеке // Делез Ж. Фуко. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. С.168.

«В наши дни мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека»³⁴. И эта порождающая пустота дает начало мысли.

В числе первых, кто откликнулся на «известие» о «смерти субъекта», был Р.Барт, предложивший спецификацию этой темы в известной статье «Смерть автора» (1968). В ней Барт сформулировал идею устранения автора со сцены литературного письма. Спрашивая, *кто говорит* голосом Бальзака, он отвечает, что никогда не будет возможности узнать это по той простой причине, что «в письме как раз и уничтожается всякое понятие о голосе, об источнике»³⁵. Письмо есть деструкция голоса как такового – это то нейтральное, то разнородное и уклончивое, куда убегает наш субъект, то бесцветное, где теряется всякая идентичность пишущего. На месте фигуры *автора* Барт обнаруживает фигуру *письма*. Авторство – это писательская иллюзия, образованная самим письмом. Это значит, что в качестве автора выступает не психологический субъект, не личность, нечто пережившая, испытавшая и «теперь» пытающаяся описать свой художественный опыт, а «скриптор» (писатель), чья функция заключается не в *выражении* некой «внутренней сущности», «голоса», а в том, чтобы «смешивать разные виды письма, сталкивать их друг с другом, не опираясь всецело ни на один из них»³⁶. На месте автора таким образом творит язык – язык-автор. Писатель есть лишь эффект работы с языком и самого языка, который не принадлежит автору, но действует через него. Писатель или «скриптор» – буквально тот, кто пишет. Он не предшествует письму в качестве «готового» субъекта письма, т.е. обремененного смыслом творца-художника. У него нет автономного бытия за пределами текста. Автор не субъект (в смысле подлежащего), по отношению к которому текст являлся бы его предикатом. Писатель не предшествует тексту, а рождается вместе с ним и существует только в процессе *письма* – здесь

³⁴ Делез Ж. О смерти человека и о сверхчеловеке. С.320.

³⁵ Барт Р. Смерть автора. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс; Универс, 1994. С.384.

³⁶ Там же. С.388.

и сейчас; он не предшествует письму точно так же, как *говорящий* не предшествует речевому акту.

Как считает Барт, фигура автора принадлежит Новому времени. Именно здесь автор занимает то привилегированное положение, какое вообще занимает субъект, возведенный в ранг абсолютного сущего. «Смерть автора», таким образом, необходимо понимать как частный случай гибели однозначно центрированного и стабильного в своей самоидентификации абсолютного субъекта. Другое дело скриптор: в отличие от автора он децентрирован по отношению к тексту, его тождество либо чисто формально, либо контекстуально. В этом смысле «действительный» автор рассредоточен во множестве других «авторов», сопричастных в тексте в качестве отдельных *фраз* полилогически организованного письма. Писатель – это квази-автор, автор, существующий с непроговариваемой приставкой *как если бы*. Скриптор скрепляет различные виды письма так, как *если бы* он не был рассеянным квазиавтором, а исходной точкой – субъектом письма как линейной последовательности слов.

Менее чем через год после выхода статьи Барта М.Фуко вновь обращается к этой теме в докладе «Что такое автор?» (1969). В заявке темы он сообщает, что «вопрос стоит об открытии некоторого пространства, в котором пишущий субъект не перестает исчезать»³⁷. Так же как и для Барта, пространством и сценой исчезновения автора для Фуко является *письмо*. Письмо – это то, что позволяет обходиться без ссылки на автора и что выступает *основанием его отсутствия*. Современное письмо, считает философ, освободилось от темы *выражения* и отправляет лишь к себе самому. При этом то, к чему оно отправляет, не есть «внутреннее» письма: письмо идентифицируется не с предполагаемым «внутренним содержанием», а со своим собственным развернутым «внешним». Для обозначения того, что является предельно внутренним и одновременно внешним, Ж.Лакан в свое время ввел необычный термин – *extime*. Это неологизм, образованный слиянием слова *intime* (внутреннее) с приставкой *ex* (вне). Если воспользоваться

³⁷ Фуко М. Что такое автор? С.5.

данным неологизмом, то *экз-тимность письма* означает полную артикулированность внутреннего во внешнем, а следовательно, и конец традиционного исторического *описания*, которое насквозь пронизано оппозицией «внутреннего» и «внешнего». Предпосылая первое второму, традиционное письмо и его интерпретация руководствовались задачей постоянного возвращения от «внешнего» к «внутреннему», к некоторому «сущностному ядру», т.е. задачей проделывать *в обратном направлении* работу *выражения*, раскрывая в сказанном или написанном скрытое там «тайное и глубинное» и тем самым высвобождая «ядро основополагающей субъективности».

Таким образом, анализ письма – это анализ отношений, которые находятся на самой *поверхности* дискурсов: «Я стараюсь сделать видимым то, что невидимо лишь постольку, поскольку находится слишком явно на поверхности вещей», – сообщает Фуко³⁸. Это означает, то письмо есть «игра знаков, упорядоченная не столько своим означаемым содержанием, сколько самой природой означающего; <...> письмо беспрестанно преступает и переворачивает регулярность, которую оно принимает и которой оно играет; письмо разворачивается как игра, которая неминуемо идет по ту сторону своих правил и переходит таким образом вовне»³⁹. В этой игре, утверждает Фуко, письмо в определенном смысле само уничтожает автора: «Творение, задачей которого было приносить бессмертие, теперь получило право убивать – быть убийцей своего автора»⁴⁰. Это отношение письма к «смерти автора» обнаруживает себя не только в том, что в письме соединяются анонимные слои дискурса, но также и в стирании индивидуальных характеристик пишущего субъекта – биографизируемого автора. «Всевозможными уловками, которые пишущий субъект усугубляет между собой и тем, что он пишет, он запутывает все следы, все знаки своей особой индивидуальности; маркер писателя теперь – это не более чем своеобразие его

³⁸ См.: Комментарий С. Табачниковой в кн.: Фуко М. По ту сторону знания, власти и сексуальности. С.18.

³⁹ Фуко М. Что такое автор? С. 4–5.

⁴⁰ Там же. С.5.

отсутствия; ему следует исполнять роль мертвого в игре письма»⁴¹.

Что же такое автор? По существу Фуко предлагает следующий ответ: *автор – это социально сконструированное измерение текста*. В его производстве участвует не только анонимная работа языка, как полагал Барт, но и определенные социальные институты и управляемые ими практики, имевшие место в античности, в средние века и в Новое время. Социальное измерение автора так или иначе связано с постепенным превращением дискурса в *собственность*. В той мере, в какой дискурсы могли преступать закон, а автор мог быть изобличен и наказан (вплоть до уголовного наказания в современном «авторском праве»), они становились объектами присвоения и отчуждения. Связано это с тем, что право, мораль и религиозная регуляция требовали легитимации сказанного или написанного и соответственно установления того, *кто говорит*, – автора. Способы конструирования античного, средневекового или современного автора определялись конкретно-историческими особенностями культуры и стоящими перед ней задачами. «"Философского автора" конструируют не так, как "поэта"; и автора романного произведения в XVIII веке конструировали не так, как в наши дни. Однако поверх времени можно обнаружить некий инвариант в правилах конструирования автора»⁴². Этот инвариантный набор правил Фуко сводит к четырем: автор определяется как носитель некоторого постоянного уровня ценности, концептуальной или теоретической связности, стилистического единства, и, наконец, биографической связанности событий. Таким образом, автор – это *принцип некоторого единства письма*: концептуального, стилистического, хронологического и аксиологического.

Традиционное представление об авторе – это представление о некоем разумном существе, которому сообщался статус реальности, характеризующейся в качестве некой «глубинной инстанции», «творческой силы», «проекта» и «изначального места письма». Этому традиционному пред-

⁴¹ Фуко М. Что такое автор? С.5.

⁴² Фуко М. Там же. С.12.

ставлению Фуко противопоставляет «смерть автора», утверждая, что автора в традиционном понимании больше нет – есть *функция автора* или, как он сам предпочитает говорить, «функция-автор». «Функция-автор связана с юридической институциональной системой, которая обнимает, детерминирует и артикулирует универсум дискурса. Для разных дискурсов в разные времена и для разных форм цивилизаций отправления ее приобретают различный вид и осуществляются различным образом; функция эта определяется не спонтанной атрибуцией дискурса его производителю, но серией специфических и сложных операций; она не отсылает просто-напросто к некоему реальному индивиду – она может дать место одновременно многим эго, многим позициям-субъектам, которые могут быть заняты различными классами индивидов»⁴³.

На основании вышеизложенного можно сказать, что автор (каким он функционирует в традиционной «культуре автора») не сколько личность, сколько функция, которой наделяется определенное число дискурсов для их последующего циркулирования в рамках того или иного сообщества. Нет автора, но есть функция автора, которая выполняется даже независимо от претендующего на эту роль лица.

Утрата фигуры автора побудила Фуко затронуть тему *произведения*. По его убеждению тезис литературной критики, что мол «обойдемся без писателя, обойдемся без автора, и давайте изучать произведение само по себе», скрыто вводит и реанимирует фигуру авторства. Для Фуко существование произведения как некоего дискурсивного единства столь же проблематично, как и существование автора. Но если нет ни автора, ни «его» произведения, то как дело обстоит с читателем? Может, хотя бы в этой ипостаси субъект сохраняет свое значение?

Если бартовская критика идеи автора имела цель «восстановить в правах читателя», то фукианский «подкоп» под идею произведения имел более радикальные последствия. В самом деле, если проблематично существование автора и самого произведения, то, очевидно, столь же проблематичен и статус читателя хотя бы потому, что послед-

⁴³ Фуко М. Что такое автор? С.15.

ний образует противоположный автору полюс письма. Читатель существует как автономный дешифровальщик письменных сообщений только в том случае, если он сохраняет тождество себя как читателя вместе с тождеством читаемого текста и «населяющих» его персонажей.

Экспериментальная попытка расстройств таких условий была осуществлена в романе Алана Роб-Грийе «Проект революции в Нью-Йорке»⁴⁴. Необычность концептуального решения этого романа состоит в том, что в нем впервые столь явно исчезает персонаж. Точнее, он существует ровно столько, сколько длится читательская иллюзия. Обнаружение пропажи – того, что героя в собственном смысле этого слова нет – вызывает весьма странное впечатление отсутствия самого читателя как читателя. Разрушение читательской иллюзии наступает именно тогда, когда читатель ловит себя на мысли, что он не может идентифицироваться с персонажем и удерживать логику событий. Секрет этого романа заключается в том, что действующий квазиперсонаж всегда незаметно для самого читателя становится то одним, то другим «персонажем» и, проходя через серии «перевоплощений», вновь становится «тем же самым» и так до последней страницы романа. То есть персонаж всегда определяем *контекстуально*, а вместе с ним контекстуально-определенным становится и сам читатель, который оказывается в положении «читаемого» персонажа. Необычность ощущения от чтения этого романа связана с утратой идентичности себя как читателя. Идентификация с переменным персонажем заставляет *меня* чувствовать, что я хожу по этим улицам, я замышляю, я осуществляю замышленное, я вновь замышляю то, что уже замышлено и (или) осуществлено кем-то, а теперь еще и расследуется кем-то другим, на месте которого опять оказываюсь я... Таким образом, мое читательское *Я* оказывается контекстуально определяемой переменной.

Роман «Проект революции в Нью-Йорке» сам революционен своей неординарной игрой с читателем. Его экспериментальность заключается в непосредственном вовлече-

⁴⁴ См.: Роб-Грийе А. Проект революции в Нью-Йорке. М.: Ad marginem, 1996.

нии «читателя» в процесс смены субъектных позиций. Множественность дискурсивных персонажей, погруженных в нелинейную размерность перемежевывающих дискурсивных планов, где «я» уже не маркирует идентичность героя (соответственно рассказчика и читателя), экспериментально обосновывает максимум фукианской критики идеи автора: «...Сказал кто-то, – какая разница, кто говорит. В этом безразличии, я полагаю, нужно признать один из фундаментальных этических принципов современного письма»⁴⁵.

В каком смысле это этический принцип?

Сам Фуко не дает ответа. Между тем этот ответ может быть найден, и связано это с предложенной нами интерпретацией феномена самоиндугирования. Что если авторство – есть *потворство* чувству собственной важности, есть особая форма потакания себе? Что если текст для автора есть означающее собственной значимости? Что если авторское письмо есть сцена, в которую инвестирована фигура собственного Я в соответствии с формулой Станиславского – я в театре, а не театр во мне? Дневник Сальвадора Дали дает яркий пример экзальтированного самоиндугирования художника («Я и мое творчество») и неудавшейся попытки конституировать себя как автора.

В рассказах о своем ученичестве у мексиканского индейца Хуана Матуса К.Кастанеда приводит описание одной весьма любопытной особенности своего учителя. Этот «чудаковатый старик» любил слушать стихи и часто просил их почитать, при этом обнаруживая весьма странную склонность: «Он слушал стихи, придерживаясь того мнения, что только первую строфу и лишь иногда вторую стоило слушать; остальные строфы он считал индугированием поэта. Лишь очень не много стихов из сотен, которые я ему прочитал, он прослушал полностью»⁴⁶. Объяснение этому можно найти, вооружившись гуссерлианским понятием «первичной импрессии». Первые строфы – это те, в которых схвачено *первое* стихотворения, – первая мысль, первое чув-

⁴⁵ Фуко М. Что такое автор? С.4.

⁴⁶ Кастанеда К. Дар Орла. Огонь изнутри. Киев: София, 1993. С.35.

ство, образ, впечатление. Это то феноменологически первое, которое затем начинает разворачиваться в серии стихотворных метафор, и где мы, возможно, ближе всего к *голосу*, который все более ослабевает в серийности последующих строф, звучащих как его отголоски. Самоиндульгирование поэта начинается тогда, когда «материал» первичной импрессии превращается в означающее значимости поэта как автора. Как если бы после строчек «Я помню чудное мгновенье...», поэт вдруг озаботился позиционированием себя внутри нахлынувшего воспоминания и стал обозначать себя по отношению к «мимолетному виденью»: ведь *мне* явился «гений чистой красоты», ведь я прекрасен и возвышен в этом чувстве, ведь оно делает *меня* поэтически вдохновенным и равным самому этому «гению»⁴⁷... Возможно, что чудаковатому персонажу из историй Кастанеды становилось скучно именно в тот момент, когда из-за феномена мира начинала явственно выглядывать фигура автора, активно тянущего пелену поэтического образа на себя. Здесь мы сталкиваемся с чем-то «тяжелым» и «плотным» в авторе, что уже не скользит по поверхности мира, являя нам его красоту и богатство, с чем-то, что начинает непристойно выпирать, заслоняя собой мир.

Тема «от «смерти автора» к «смерти субъекта»» с самого начала не предполагала никакой хронологической смены в порядке рассмотрения. Это скорее логическая последовательность движения от частного к общему. Выявление на месте автора внеличных механизмов письма, а на месте читателя внеличных механизмов чтения – это модификация общего процесса деконструкции классического понятия субъекта как самотождественного центра и конститутивного основания для сущего и его представления. Не будучи заявленной как таковая, тема «смерти субъекта» возникла значительно раньше темы «смерти автора», и связано это, прежде всего, с фрейдистским открытием *бессознательного* как механизма децентрации субъекта. Для того

⁴⁷ Мы вовсе не хотим представить данное стихотворение А.С.Пушкина в качестве явления самоиндульгирования и взяли его просто в качестве образца яркой и сильной первичной импрессии.

чтобы заявить, «там, где было Оно, должно стать Я», Фрейду сначала было необходимо обосновать обратное: там, где привычным образом мыслилось некое Я (личность), чаще всего действует Оно (безличные механизмы вытеснения и сублимации, либидо и инстинктивное влечение к смерти).

Значительную роль в деконструкции классического образа человека сыграла лакановская концепция децентрированного субъекта, которая получила широкое признание, став «тем побудительным стимулом, который сначала еще в рамках структурализма, а затем уже и постструктурализма превратился в одну из наиболее влиятельных моделей представления о человеке не как об "индивиде", т.е. о целостном неразделимом субъекте, а как о "дивиде" – фрагментированном, разорванном, смятенном, лишенном целостности человеке Новейшего времени»⁴⁸.

Центральным звеном в построениях Лакана являлось представление о человеке как существе изначально и необратимо расколотом. Материальные предпосылки этого раскола Лакан видел в самой анатомической незавершенности младенца («факт *специфической для человека преждевременности рождения*»), когда ребенок некоторое время остается полуавтономной частью матери⁴⁹. Однако эти предпосылки не имели для французского психоаналитика решающего значения: расщепление становится конститутивным признаком человека как социального существа при вхождении ребенка в стадию символического (так называемая «стадия зеркала»). Идентификация со своим зеркальным отражением формирует воображаемый образ субъекта (*Imago*), который, проходя через череду вторичных идентификаций, порождает раскол, асимметрию в субъекте, для выражения которого Лакан использует термины *Je* (Я) и *Moi* (мое Я) – пару, аналогичную мидовской *I* и *Me*. Вводя это различие, Лакан говорит: «Я (*je*) – это не то же, что [мое собственное] Я (*moi*), субъект – не то же, что индивид»⁵⁰.

⁴⁸ Ильин И.П. Постмодернизм: Словарь терминов. М.: ИНИОН РАН; Intradata, 2001. С.265.

⁴⁹ См.: Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном. М., 1997.

⁵⁰ Лакан Ж. Семинары, Книга II. С.7.

Je – это *Я* в смысле несимволизируемого бесформенного фрагментарного внутреннего опыта (что в поздней топике Лакана соответствует несигнифицируемому присутствию *Реального* в индивиде⁵¹). «Мое» или «собственное *Я*» (*Moi*) – это символическая форма, в которую этот опыт облекается, и которая принадлежит порядкам *Воображаемого* и *Символического*⁵². Несовпадение требований *Реального* означенному и социально легитимированному самопредставлению (символическому порядку) заставляет субъекта смещаться в область *Воображаемого* (фантазма) и искать в нем спасение⁵³. Субъект, таким образом, существует как бы в двух ипостасях, и вся проблема заключается в том, что несовпадение *Я* и «моего *Я*» оказывается *травматическим* для него. Субъект обнаруживает в себе присутствие чего-то, чему он принадлежит, но что не соответствует его *Imago* (его нарциссическому образу).

Imago – это конститутивный для субъекта идеальный, иллюзорный, нормативный, отчужденный и отчуждающий внешний образ. Трактовка этого понятия Лаканом идет вразрез с концепцией стабильного *Imago* («идеального Собственного *Я*»), разделяемой его противниками на психоаналитическом фронте – Э.Фромом, Э.Эриксоном и К.Хорни. С точки зрения этих представителей эго-психологии, устойчивым ядром личности является «сильное реальное Собственное *Я*», возникающее на основе актуализации «идеального

⁵¹ В комментариях к Лакану С.Жижек дает такое переопределение *Реального*: «...Реальное – это одновременно и твердое, непроницаемое ядро, не поддающееся символизации, и совершенно химерическая сущность, сама по себе не обладающая какой бы то ни было онтологической устойчивостью». См.: Жижек С. Указ. соч. С.171.

⁵² У Лакана «символическое» употребляется как имя существительное.

⁵³ Реальное, Символическое и Воображаемое – это базовые концепты теории Лакана, характеризующие *порядки*, в которых рассматривается субъект, который сам есть точка пересечения этих порядков.

собственного Я»⁵⁴. Однако такое представление характерно не только для психологов, но и для специалистов, работающих на философском поприще. Так, А.Г.Спиркин находил возможным такое определение: «Я можно мыслить как некую особую субстанцию, которая, являясь сосредоточием всех душевных сил, сама стоит особняком от каких-либо познавательных и эмоционально-волевых процессов, как такой маленький да "удаленный" субъект или управитель в структуре личности»⁵⁵. Этот «управитель» есть не что иное, как *субъект в субъекте* – классический субъект метафизики, получивший «виды на жительство» во внутренних инфраструктурах личности, где ему предписано осуществлять постоянную ревизию и контроль.

Представление о сильном центре личности – пережиток все той же классической концепции субъекта. Согласно Лакану, существование сильного и стабильного *ego* – это иллюзия (фантазм), экранирующий факт фундаментальной для субъекта расщепленности по отношению к идеальному образу, – настоящая «броня отчуждающей идентичности». «...Идеал собственного Я является средством защиты, увековеченным собственным Я ради продления удовлетворенности субъекта. Но вместе с тем это и функция наиболее гнетущая, оказывающая наиболее сильное депрессивное воздействие, в психиатрическом смысле»⁵⁶. Стратегия актуализации *идеального Я* есть не что иное, как «скрытая стратегия власти» (М.Фуко), которая обречена на неудачу в силу того, что *идеальное Я (Imago)* есть изначально отчужденный от *Я (Je)* легитимированный Другим внешний образ. Идентификация с *Imago*, которая и создает «мое Я» (*Moi*), есть способ избежать встречи с травмирующей нехваткой в себе, к которой *Я (Je)* сущностно принадлежит. Как сообщает С.Жижек, субъект обречен на неудачу репрезентации (объективации) «собственного Я», поскольку он

⁵⁴ См.: Хорни К. Невроз и личностный рост. Собр. Соч.: В 3 т. Т.3. М.: Смысл, 1997; Эриксон Э. Юность: кризис идентичности. М.: Прогресс, 1996.

⁵⁵ Спиркин А.Г. Указ. соч. С.131–132.

⁵⁶ Лакан Ж Семинары, Книга I. С.10.

расщеплен по отношению к некоему объекту в себе⁵⁷ (несигнифицируемому осколку Реального, вещи – *das Ding*)⁵⁸. В лакановской формуле это *objet petit a* – то, «что есть во мне помимо меня самого», и благодаря чему я отличаю то, каким я кажусь себе (образ Я) от того себя, кому я кажусь. Это тот «объект», о существовании которого субъект узнает косвенно, испытывая на себе взгляд Другого или «слыша» идущий от него запрос. Другой что-то от меня хочет, что во мне есть, но чего я не знаю, и что порождает во мне чувство вины. Эту ситуацию – ситуацию невозможности ответа на запрос Другого – лучше всего выражает русская пословица «пойди туда, не знаю куда, принеси то, не знаю что», или истерическое требование «скажи мне, чего я хочу!». Этот неразгаданный запрос Другого формирует бессознательное субъекта, выбивая в его бытии «дыры». Субъект в лакановской интерпретации есть не что иное, как *пустота*, возникающая из невозможности ответа на вопрос Другого, из неудачи репрезентации себя в предполагаемом ответе.

Эта пустота, однако, обладает онтологическим статусом. Она конституирует субъекта – не субстанциально, а скорее процессуально: *тот есть субъект, к кому взывает Другой и кто пытается распознать его скрытое желание*⁵⁹. Это значит, что субъект создан интерpellацией Другого. «Собственное Я» – это ответ, который субъект сумел дать Другому, – ответ, который всегда содержит в себе *ошибку самопредставления*. Об этой ошибке Лакан говорит довольно афористично: «Дело в том, что, беря на вооружение понятие собственного Я, вы волей-неволей подразумеваете, что где-то передернуты карты»⁶⁰. Субъект не может найти означающее, которое было бы *его собственным* означающим, и это конститутивно для него. Как отмечает С.Жижек, лакановский «субъект есть не что иное, как момент сбоя

⁵⁷ «В себе» здесь имеет буквальный смысл и не несет коннотации *вещей в себе*.

⁵⁸ Жижек С. Указ. соч. С.182–183.

⁵⁹ Желание Другого, в конечном счете, есть, по Лакану, неизвестное мне *мое* желание.

⁶⁰ Лакан Ж. Семинары, Книга II. С.16.

в процессе его символической репрезентации»⁶¹. Это, кстати, хорошо объясняет феномен самоиндугирования: избыточная сигнификация, приобретающая подчас характер маниакальной склонности превращать любое означающее в означающее «собственного Я» – свидетельство (симптом) отчуждения субъекта в означающем. В этом легко убедиться, рассмотрев ситуацию радикального кризиса всей системы означающих, «семиотического коллапса» (Ф.Гваттари)⁶². «Управляемый» вызов таких ситуаций предполагается рядом психотерапевтических методик, практикующих жесткий прессинг в отношении пациента, направленный на дискредитацию «спасительного» означающего, которое числится «своим». «Управляемый» кризис системы значений – это метод показа того, что никакое означающее не имеет стабильного означаемого, что последнее сравнительно легко может быть отчуждено от означающего⁶³.

Лишенный своего означающего, субъект – лишь имя пустого жеста – имя *Ничто*, которое заполняется воображаемым «собственным Я». Если Хайдеггера, определявшего человека в качестве «заместителя Ничто», больше интересовала перспектива *решительного заступания* и в каком-то смысле даже героически-патетического *за-мещения* Ничто⁶⁴, то в поле внимания Лакана находился другой аспект травматического опыта Ничто, который выводил в область фантазмов и в традиции психоанализа описывался как механизм *вы-теснения*. За-мещение и вы-теснение характеризуют просто разные векторы направленности мысли, исходящей из общего онтологического основания: признания онтологической необеспеченности субъекта и того фунда-

⁶¹ Жижек С. Указ. соч. С.175.

⁶² Подробнее об этом будет сказано в разделе «Кризис значений и объективная ошибка» данного исследования.

⁶³ Под «управляемым кризисом системы значений» мы пока не имеем никакого строгого понятия: для нас это только эвристическая формулировка.

⁶⁴ Хайдеггер пишет: «"Человек есть заместитель ничто". Фраза означает: человек держит место для совершенно Другого ко всему сущему свободным, так чтобы в его открытости могла иметь место такая вещь, как при-сутствие (бытие)». См.: Хайдеггер М. *Время и Бытие: Статьи и выступления*. С.409.

ментального обстоятельства, что Ничто существует и проявляет себя в человеке и через человека. И не суть важно, как его в данном случае определять: как *субъекта* или как *Я*.

Идея смятенного «давлением» пустоты субъекта, децентрированного по отношению к травматическому опыту собственной нехватки, повторяется у Ю.Кристева. Последняя делает акцент на «душеспасительной» функции фантазмов. Расщепленный субъект пытается восстановить свою целостность посредством символической функции воображения, рисующего в сознании субъекта фиктивные образы, в которых субъект находит свое укрытие. Вместе с тем такое укрытие Кристева вслед за Лаканом рассматривает в качестве необходимого условия существования человека в мире других.

Одним из способов символического укрытия Кристева считает представление об *индивидуальной душе*. «Есть ли у вас душа в философском или богословском смысле? Этот нелепый вопрос имеет сегодня другое значение. Сравнивая с нервным спокойствием, эфемерностью и потоком сменяющихся картин, существует ли еще душа?»⁶⁵. То, что сегодня называется душой, считает Кристева, больше походит на «сентиментальный шантаж, достойный телевизионных сериалов», за которым стоит «истерический срыв психической жизни, хорошо известный благодаря романтической неудовлетворенности обывательскому водевилю»⁶⁶. Не реанимируется душа и в растущей религиозности, ибо остается вопрос (для Кристевой, по всей видимости, риторический), не является ли он «результатом психической ущербности, которая выпрашивает у веры душевный протез для ампутированной субъективности»⁶⁷. Научные достижения, особенно в биологии и нейробиологии, позволяют, по ее мнению, «надеяться на смерть души»: «В конце концов, нуждаемся ли мы еще в этой тысячелетней химере, когда секреты нейронов, их поведение, их электризованность все более и более расшифровываются?»⁶⁸.

⁶⁵ Кристева Ю. Душа и образ // *Интенциональность и контекстуальность*. Томск: Водолей, 1998. С.253.

⁶⁶ Там же. С.256.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же. С.255–256.

Несмотря на апелляцию Кристевой к данным естественных наук, пафос деконструкции самотождественной и автономной души питается совсем из другого источника. Это характерный для всей постмодернистской культуры остракизм, которому подвергается свойственное просвещенческому сознанию прекраснотворение в отношении к человеку как независимому субъекту целерациональной деятельности. На том месте, где «просвещенческая иллюзия» помещает разумного, свободного, морально вменяемого и юридически ответственного индивида, действуют непрозрачные для него безличные механизмы желания или власти. И если автономный субъект еще и существует (презумпция «несмертия»), то не в качестве привилегированного центра, а в качестве того, что вытолкнуто на поверхность некой материальной силой. У Фуко и Деррида «материей» в субъекте, благодаря которой он выталкивается из привилегированной позиции, выступает «письмо», у Лакана и Кристевой – слепая экономика желания, у Бодрийяра и Жижека – системы идеологического перехвата. Субъект оказывается подчиненным функции какого-либо процесса: письма, дискурса, экономического производства, идеологии или порнографии.

Но вряд ли все это можно однозначно свести к простому тезису о том, что *абсолютного субъекта не существует*. Неизменное возвращение субъекта, хотя и не на прежнее место, свидетельствует о том, что слухи о его «смерти» оказались сильно преувеличенными. «Смерть человека», «смерть субъекта», «смерть автора» – это темы, которые позволяют, прежде всего, прояснить тот способ, которым понятия человека, субъекта и автора функционировали в самосознании европейской культуры. Именно такое смещение в оценках позволяет правильно оценить то обстоятельство, что понятие субъекта не исчезает из языка современной философии.

4. Субъект умер. Да здравствует субъект!

Считается, что М.Фуко в свой последний период кардинально пересмотрел проблематику субъекта: «Если раньше, в его структуралистско-археологический период, субъект умирал в тексте как его автор, и основной акцент делался на несамостоятельности автора, рассматриваемого лишь как место "пересечения дискурсивных практик", навязывавших ему свою идеологию вплоть до полного стирания его личностного начала, то теперь как "носитель воли и власти" субъект и в роли автора текста обретает некоторую, хотя и ограниченную легитимность (а заодно и относительную свободу) как активный "воспроизводитель дискурсивных и социальных практик"»⁶⁹. Однако при всей справедливости данного замечания необходимо сказать, что уже в первом своем программном заявлении «Что такое автор?» Фуко акцентировал внимание на том, что недостаточно просто повторять, что автор исчез. Точно так же недостаточно без конца повторять, что Бог и человек умерли одной смертью. «То, что действительно следовало бы сделать, так это определить пространство, которое вследствие исчезновения автора оказывается пустым, окинуть взглядом распределение лакун и разломов и выследить те свободные места и функции, которые этим исчезновением обнаруживаются»⁷⁰. Если внимательно прочесть заключительный фрагмент речи, то можно увидеть, что Фуко заботит не столько проблема устранения субъекта как такового, сколько те следствия, которые возникают из пересмотра привилегированного положения автора по отношению к тексту в любых его модификациях. Действительно, критика

⁶⁹ Ильин И.П. Указ соч. С.266–267.

⁷⁰ Фуко М. Что такое автор? С.8.

идеи автора поставила под вопрос основополагающую роль субъекта, и теперь вопрос состоит в том, чтобы понять, в каком отношении субъект находится к произведению и авторству, письму и дискурсу, и какие функции он внутри них выполняет. Простая констатация «субъект умер» для Фуко означала бы явное игнорирование традиционных, устойчивых, властных дискурсивных систем. Они существуют и, существуя, требуют автора. Поэтому автор «жив» и, вероятно, еще долго будет жить, но уже в другом смысле, нежели это понималось ранее, а именно: как *деконструированный автор*.

Деконструированный автор существует в качестве функции *условного единства* дискурсивных систем, в качестве сложной и *переменной фигуры* письма и дискурса. Задача заключается в том, чтобы понять, *как возможен автор в отсутствие автора*. Поясняя смысл деконструкции субъекта, Фуко сообщает, что это необходимо для того, «чтобы ухватить точки прикрепления, способы функционирования и всевозможные зависимости субъекта. Речь идет о том, чтобы обернуть традиционную проблему. Не задавать больше вопроса о том, как свобода субъекта может внедряться в толщу вещей и придавать ей смысл, как она, эта свобода, может одушевлять изнутри правила языка и проявлять, таким образом, те намерения, которые ей присущи. Но, скорее, спрашивать: как, в соответствии с какими условиями и в каких формах нечто такое, как субъект, может появляться в порядке дискурсов? Какое место он, этот субъект, может занимать в каждом типе дискурса, какие функции, и подчиняясь каким правилам, может он отправлять?»⁷¹. Весь смысл этой работы философ видит в организации такого исследовательского поля, в котором бы одновременно звучало, не заглушая друг друга, множество вопросов: от традиционного «кто говорит на самом деле?», до таких, как: «откуда произнесен дискурс?», «кто может это себе присваивать?», «каковы места в нем предусмотрены для возможных субъектов?», «кто эти функции субъекта может выполнять?» и т.д. При этом сами вопросы должны

⁷¹ Фуко М. Что такое автор? С.20–21.

звучать так, чтобы за ними «был бы слышен лишь шум безразличия: "какая разница – кто говорит"»⁷².

Речь, таким образом, идет не об удалении субъекта со сцены письма или дискурса, а об установлении тех зависимостей, которые определяют переменное, контекстуальное место субъекта внутри них. В этом Фуко поддерживал Лакан, который считал, что ни в структурализме, ни в постструктурализме (идентификация с которыми ему была безразлична) не стоит вопрос об отрицании субъекта. Речь идет о зависимости субъекта по отношению к чему-то элементарному в нем – к «означающему», способному казнить или миловать, вызывать страх или любовь. «Воскресение» субъекта, таким образом, означает не возвращение *классического* понятия субъекта в ранге «экс-чемпиона», а возникновение нового нетрадиционного способа фиксации его присутствия, которое мы интуитивно схватываем, в «неправильной» грамматике высказываний от первого лица. Например, когда мы говорим не «я порождаю смысл», а «я порождаюсь в смысле», не «я чувствую», а «чувство дает мне быть», не «я говорю», а «дискурс дает мне сказаться». Я в этой нетрадиционной для европейца грамматике каждый раз впервые и каждый раз заново конституируется по отношению к тому, что мыслится, чувствуется или говорится. И именно такая грамматика позволяет субъекту ускользать – осуществлять трансгрессию в некое необъективируемое пространство, где скрывается тайна его рождения.

⁷² Фуко М. Что такое автор? С.21.

5. Как возможно тождество «Я»?

С учетом сказанного выше читатель вправе задать следующий вопрос: если в постмодернистском дискурсе мы встречаем только контекстуального, фрагментированного, квазисубстанциального дивидного субъекта, если классический субъект «умер», то что тогда обеспечивает личное тождество? Как вообще возможна авторская, читательская, ролевая, профессиональная, национальная или какая-либо иная идентичность? Труд, экономика, образование, мораль, право – эти мощные и развитые в европейской цивилизации конструкторы эго-идентичности, так или иначе основанные на идее субстанциального тождества субъекта, – разве теперь они могут гарантировать целостность и постоянство «собственного Я»?

Классическая метафизика, будучи «метафизикой тождеств» (Ж.Делез) и «метафизикой субстанций» (М.Фуко), конструировала эго-идентичность, исходя из предпосылки субстанциального тождества субъекта, и пыталась трактовать «собственное Я» как объект (точку) приложения рациональных процедур. Понятие трансцендентального субъекта, осуществляющего «синтетическое единство апперцепции» (И.Кант), обосновывало идею *мыслящего существа*, способного производить синтезы рассудка и разума и быть тождественным себе в смене своих эмпирических состояний. Это понятие обосновывало возможность привилегированного доступа к состояниям эмпирического Я и как нельзя лучше выражало идеал новоевропейской рациональности с ее ставкой на тотальный контроль и подотчетность существу. В большей или меньшей степени детерминированные этим идеалом экономические, юридические и моральные отношения требовали субъекта *предсказуемого, вычисляемого, потенциально обвиняемого, обязанного отвечать и гово-*

речь правду и ответственного перед законом и моральной оценкой общества, а следовательно, субъекта идентичного⁷³. Как разумные существа, «подключенные» к трансцендентальному полю сознания, субъекты нововременной культуры заключали своеобразный «общественный договор», суть которого можно свести к следующему: мы договариваемся считать себя тождественными в своей эго-идентичности и в этом качестве *наличными* субъектами с тем, чтобы иметь основание и возможность вменять себе и друг другу нечто в вину и ответственность. Исследования М.Фуко показывают, в какой степени конструирование индивидуальной и коллективной идентичности инспирированы распространенными в средние века и Новое время практиками лечения, дознания, надзора и исправления наказания⁷⁴. Разумеется, что в контексте осуществления «скрытых стратегий власти» распадающийся во времени шизоидный субъект не мог претендовать на полноправное членство в европейском сообществе, одним из императивов которого являлась жесткая идентификация своей личности с коллективным представлением об этой личности других. Как следствие, ориентированная на выработку формальных (трансцендентальных) условий личного тождества классическая мысль упустила из виду те многочисленные эмпирические, элементарные и обратимые «низкие» тождества, которые завязываются за границами ментальной сферы но при этом управляют субъектом.

Постклассическая деконструкция субъекта в различных его ипостасях приучила к мысли, что никакое *Я* не является фиксированным, статически укрепленным в одном трансцендентальном месте, из которого оно могло бы наблюдать и описывать себя как реальность, обладающую устойчивыми аподиктически данными предметными характеристиками. Ее следствием является понимание того, что у субъекта нет привилегированного доступа к себе («собственному Я»),

⁷³ См.: Деррида Ж. Страсти // Деррида Ж. Эссе об имени. СПб.: Алетейя, 1998. С.50–51.

⁷⁴ См.: Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М. Ad marginem, 1999; Рождение клиники. М.: Смысл, 1998; Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997.

и более того, само его бытие надломлено, расщеплено, перфорировано, прерывисто, дивидно. Оно разделено тем, что ускользает от рефлексивных процедур в направлении нулевой точки, пустоты, находящейся за пределами наличного данного индивидуального образа. Современная философия и наука настолько *раззначили* и проблематизировали классическое означающее «субъект», что его означаемое вновь, как когда-то у Вл. Соловьева, рискует стать «самозванцем без философского паспорта». По месту его жительства оказываются прописанными то тонущий в анонимности безличного *Ман* хайдеггерианский человек *людей*, то лакановский *Другой*, то бодрыйяровский перехваченный субъект, то искормленный несбыточным желанием жижековский идеологический персонаж. Постоянство самости оборачивается мнимой характеристикой субъекта. Неспособный осуществить символическую репрезентацию, субъект раскалывается в серии парадоксов: «мне кажется, что меня нет», «скажи мне, чего я хочу», «слава богу, я не хочу этого!», за которыми стоит один и тот же вопрос «кто я?». Самый этот вопрос сигнифицирует разрыв между требованием здравого смысла человека, нуждающегося во внешне определенном наличном, а потому предсказуемом образе *Я*, и истерическим извращением этого смысла (например, в бессознательном влечении к смерти), отрицающим какую-либо устойчивость и определенность данного образа. Место этого разрыва заполняется фантазмами самоиндульгирования, внутри которых *Я* существует уже не как представление, а как симптом. Фронтальный кризис идентичности все настойчивее ставит на повестку дня вопрос: как возможна идентичность в эпоху ее кризиса⁷⁵?

То, на чем останавливает свой взгляд постмодернистская философия в решении этого вопроса, – это сфера индивидуальных заблуждений, социальных фикций и коллективных фантазмов. «В конце концов, в чем еще столь действительно нуждается мышление нашего века, как не в событии и не в фантазме?» – спрашивает М. Фуко⁷⁶. Постструктура-

⁷⁵ См.: Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994, № 10.

⁷⁶ Фуко М. *Theatrum philosophicum*. С. 456.

листский интерес к фантазмам, иллюзиям, фикциям, визуальным обманкам, виртуальным объектам, идолам и симулякрам, «копошащимся» в том месте, где когда-то предполагался самосознательный субъект, вновь инициирует вопрос об отношении к традиции философского *cogito*. Ибо истерический вопрос «кто я такой?»⁷⁷, возникающий на месте аподиктически уверенного «я есть», требует своего объяснения, которое как таковое, т.е. объяснение «и без того очевидного», сигнифицирует разрыв с картезианской традицией.

Как быть с этим «я есть», ставшим *трансцендентальной привычкой* европейского человечества? Что делать с понятием трансцендентального субъекта, ставящего Я в центр мышления и редуцирующего фантазмы за скобки мира во имя его (мышления) реальности? Возможен ли отказ от темы трансцендентального сознания, коль скоро мы продолжаем (хотя, возможно, и в ином свете) оперировать понятиями иллюзии и заблуждения, фикции и обмана, видимости и соблазна? Ответы на эти вопросы лежат в плоскости того, что Фуко обозначил в качестве новой перспективы развития метафизики – *метафизики фантазма*, в которой последняя должна отказаться от разработки чистых форм и рациональных оснований сущего (за которыми стоит скрытая стратегия власти) в пользу конкретных эмпирических форм бытия. Именно в таком ключе Фуко формулирует принцип антиплатонизма. Пересмотреть платонизм, пишет Фуко, значит – «прокрасться внутрь последнего, снизить планку, добраться до мельчайших жестов», устраняющих симулякры. «Снизить планку» в пояснении означает: не «пытаться переоткрывать высший и торжественный жест, установивший – одним махом – недоступную Идею. Скорее нам следует приветствовать коварное сборище симулянтов, которое шумно ломится в дверь»⁷⁸.

Если попытаться адаптировать предложенный ход мысли к нашей теме, то это означает: не ставить под вопрос

⁷⁷ Термин «истерическое» мы понимаем в широком (лакановском) смысле – как реакцию субъекта на невозможность репрезентации, как эффект его отчужденности в означающем. В этом смысле статус субъекта как такового – истерический.

идею трансцендентального тождества субъекта, а спуститься на уровень конкретных, эмпирических тождеств, основанием которых выступают пассивные синтезы и возникающие в них фантазмы, хабитуальности и симулякры (снизить планку). Идея трансцендентального тождества не является в этом помехой. На это, кстати, мимоходом обратил внимание еще Хайдеггер, когда указывал на отношение экзистенциальной аналитики к «"формальной феноменологии сознания" имеющей свое принципиальное, задающее рамки значение»⁷⁹. Выражение «задающее рамки значение» имеет в данном контексте особый смысл: оно указывает на то, что без постулирования «чистого» формального центра, вынесенного за скобки мира, вряд ли вообще можно было бы всерьез говорить о различии «истинного» и «ложного», «иллюзии» и «действительности». Другое дело, что постулирование такого центра должно с самого начала учитывать его условный, псевдопредметный, *символоподобный* смысл⁸⁰, а не превращать его в некий *объективно* и *натурально* существующий центр жизни сознания. Поэтому введение в систему означающих субъекта таких понятий, как *чистое* или *трансцендентальное Я*, должно осуществляться на основе *modus-a operandi* «как если бы»: *как если бы* я мог занимать позицию абстрактного незаинтересованного абсолютного наблюдателя по отношению к себе. *Как если бы* мое самосознание полностью совпадало со своим предметом, и я мог знать себя самым непосредственным образом и на этом основании легко и свободно отклонять любой «незаконный» в отношении моего *Я* запрос. Иными словами, понятие трансцендентальной субъективности обеспечивает, по крайней мере, *формальное* условие трансгрессии (трансгрессия как бытийный акт требует, в терминах Хайдеггера, «решимости», «заступания», «броска»). Формальным это условие является в том смысле, что допускается некое интеллигибельное основание, позволяющее субъекту ускользать, трансгрессировать за пределы навязанной ему

⁷⁸ Фуко М. *Theatrum philosophicum*. С.443–444.

⁷⁹ Хайдеггер М. *Бытие и время*. С.115.

⁸⁰ О понятии символа и его роли в конституировании сознательных структур см: Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Указ. соч.

чуждой роли, функции, оценки, амплуа, т.е. определенным образом означенной формы Я. В этом отношении высший и торжественный жест, постулирующий трансцендентального субъекта, действительно не стоит переоткрывать.

«Снижение планки», таким образом, предполагает отказ от характерной для классической метафизики установки на формулирование «высоких» рациональных тождеств, в пользу, условно говоря, «низких» эмпирических тождеств *метафизики фантазма*. Определяя суть последней, Фуко пишет, что это есть «дискурс, имеющий дело с материальностью бестелесных вещей – фантазмов, идолов и симулякров», поскольку «сама иллюзия является метафизикой»⁸¹. О характере такой тематической перемены философ поясняет, что «именно это ширящееся царство неосязаемых объектов должно интегрироваться в нашу мысль: мы должны артикулировать *философию фантазма* (курсив наш – Ю.Разинов)»⁸².

Такая интеграция, по всей видимости, – дело будущего, и в нем, возможно, предстоит решать, на каком из терминов важнее устанавливать акцент – на слове «фантазм» или на слове «метафизика». Такого же рода вопрос, вероятно, уместен и в отношении вводимого нами термина «объективная ошибка». Однако сейчас важнее ввести и понять принцип такого рода ошибки, как способ установления эмпирических тождеств субъекта, находящегося в системе определенным образом симулированных социальных отношений с другими. Вводя понятие *объективной ошибки* (отдавая при этом предпочтение старым метафизическим терминам), мы надеемся сделать некоторый шаг в направлении «метафизики фантазма». Так на поставленный выше вопрос, «как и в каком смысле возможна идентичность в эпоху всеобщего кризиса идентичности», мы предполагаем дать следующий ответ – в смысле объективной ошибки.

Введение столь необычного, по крайней мере, в чисто терминологическом аспекте, определения имеет своей предпосылкой тезис Лакана о ложности любой идентификации. Этот тезис имеет для нас принципиальное значение. Иден-

⁸¹ Фуко М. *Theatrum philosophicum*. С.446–447.

⁸² Там же. С.445.

тификация субъекта, принятого в качестве пустого, не означенного «места» (места, через которое «проглядывает» Ничто), с тем или иным позитивным образом «собственного Я» содержит в себе ошибку. Ошибку, которую мы *иногда* совершаем намеренно, понимая, что таковы правила игры. Лакан, делавший ставку на филогенетический аспект ложной идентификации с ее негативными последствиями для индивида (невроз, истерия), в то же время усматривал в ошибочности как таковой элементы некой позитивности. Ложная идентификация не есть чистая негативность – она должна обладать позитивным смыслом, ведь именно он позволяет, как мы думаем, в конечном счете субъекту жить, *существовать*. Существовать, вынося необъятный ужас перед тем, что ты *есть*, и безграничное восхищение перед тем, что ты *есть*.

Для Лакана, в силу его приверженности определенной традиции, позитивность ошибки имела прежде всего психологический смысл: ошибка понималась как своего рода психологическое убежище. Такая позитивность, прежде всего, обусловлена функцией фантазма в его связи с вытеснением и *бессознательным*. Возможность интерпретации ошибки как «*сознательного*» действия, как некоего *modus operandi*, являющегося одновременно *modus-ом vivendi*, в рамках структурного психоанализа только угадывается. Лакан утверждает: «...Беря на вооружение понятие собственного Я, вы волей-неволей, подразумеваете, что где-то передернуты карты»⁸³. В этом «волей-неволей подразумеваю» содержится одновременно и ответ и вопрос. Если мы действительно берем на вооружение понятие «собственного Я», подразумевая при этом, что обмануты, то что означает «волей-неволей»? В каком отношении субъект *подразумевающий* обман идентификации действительно обманут? Если мы, совершая ошибку, между тем ее осознаем, то это значит, что мы тем самым сохраняем по отношению к ней некоторую дистанцию. Вооружаясь такого рода ошибкой, не пускаемся ли мы в некоторую *хитрость*, подобную хитрости мирового разума у Гегеля, и не вступаем ли мы в *игру*, которую мексиканский индеец Хуан Матус называл

⁸³ Лакан Ж. Семинары, Книга II. С.16.

«контролируемой глупостью»⁸⁴? Берем ли мы на вооружение понятие «собственного Я» точно так же, как надеваем маску? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо решить, что такое *объективная ошибка*.

⁸⁴ Имеется в виду один из аспектов учения мексиканского племени толтеков, в изложении К.Кастанеды.

ГЛАВА III

ПРИНЦИП ОБЪЕКТИВНОЙ ОШИБКИ

*Сама боязнь
заблуждаться есть уже
заблуждение.*

Г.В.Ф. Гегель

*Мы не верим тому,
что истина остается
истиной, когда снимают с
нее покров.*

Ф.Ницше

*В обознании истина
хватает ошибку за
шиворот.*

Ж. Лакан

1. Понятие объективной ошибки

Мысль моя радуется возможности уйти в сторону, и она не терпит, когда ее ограничивают пределами истины.

Р. Декарт

Мысль о том, что ошибка может быть объективной и даже выступать в качестве некоего конструктивно-познавательного *принципа*, кажется странной, режет слух и способна вызвать реакцию отторжения: «терминологическая путаница!». Однако опыт философского осмысления ошибки такими фигурами, как Гегель, Маркс, Фрейд, Лакан, Фуко, подсказывает: ошибка – значимое явление, специфический онтологический факт, от которого не просто отмахнуться. Поскольку, во-первых, ошибка конституирует реальность субъекта и социума, а во-вторых, парадоксальным образом сопряжена с истиной. «Все мы обладаем здравым смыслом; все мы делаем ошибки, но никто не глуп»¹, – полагает М.Фуко, ибо «истина противоположна не ошибке, а ложным явлениям»². Это значит, что в фигуру ошибки необходимо ввести фигуру неглупости, или, скажем иначе, допустить презумпцию неглупости в отношении ошибки. Идею такой презумпции впервые высказал Гегель, признав ошибку в качестве момента самой истины. Дух ошибается, но он не глуп. Ошибка не продукт недоразумения, а наоборот, недоразумение продукт ошибки, в том смысле, что, совершив ошибку, Дух являет себе свое *недо*-разумение, от-

¹ М.Фуко. *Theatrum philosophicum*. С.457.

² Там же. С.443.

крывая тем самым перспективу самой разумности. Пафос позитивной силы заблуждения является одним из ведущих мотивов гегелевской «Феноменологии Духа». Соответственно этому пафосу, «бессилие духа» состоит не в заблуждении, а в боязни заблуждения, в боязни совершить ошибку³. Беря на вооружение парадоксальное сочетание терминов «объективная» и «ошибка», мы создаем тот задел, тот минимум двусмысленности, который необходим для начала любой исследовательской работы.

Сам термин, равно как и определение *принципа объективной ошибки*, заимствован нами из совместной работы М.К. Мамардашвили и А.М.Пятигорского «Символ и сознание», где авторы вводят их в контексте так называемой «метатеории сознания». Принцип объективной ошибки представлен здесь как принцип определения объектов, функционирующих посредством высказывания о самих этих объектах и существующих в качестве фактов языка, т.е. объектов с особым онтологическим статусом.

Основная трудность в экспозиции данного принципа для читателя, незнакомого с указанной работой, заключается в том, что и содержание и даже формулировка принципа отсылают к контексту и могут быть раскрыты лишь в связи с пониманием основной проблемы «Символа и сознания». В то же время данный контекст кажется нам довольно узким и недостаточным для оценки эвристических возможностей принципа. Дело в том, что разработка этого концепта не образует главной сюжетной линии книги, каковой является общая стратегия косвенного описания сознания, и является скорее побочным продуктом, поворотом мысли, к которому авторы больше не возвращаются. К тому же принцип формулируется лишь однажды, «мимоходом», в качестве рабочей гипотезы для разъяснения одного парадокса, возникающего при описании сознания и языка. В этой связи обозначим контекст, без которого нельзя предъявить не только идею, но и даже формулировку принципа объективной ошибки.

По мысли М.К. Мамардашвили и А.М.Пятигорского, сознание и язык – это такие объекты, которые могут естес-

³ См.: Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 42.

венным образом функционировать лишь при условии каких-то представлений о них: «Сознание функционирует, поскольку есть нечто о сознании. Язык функционирует, если есть нечто о языке»⁴. Парадокс заключается в том, что само это *нечто*, представляя язык и сознание, не является ни тем, ни другим. Оно выполняет чисто прагматическую функцию представления предметов, которые по своей природе предметно представлены быть не могут. Так, при работе с сознанием мы вынуждены описывать его как некий реально существующий предмет, хотя в качестве такового сознание нам не дано. Не имея прямого доступа к сознанию, мы описываем его на основе косвенных субстантивированных свидетельств сознания. В этой связи авторы говорят, что мы всегда работаем с нашими *представлениями о сознании*, а не с самим сознанием. Принцип объективной ошибки вводится как принцип такого *косвенного* описания сознания, при котором на самом деле говорится о представлениях о сознании, но так, как *если бы* речь шла о самом сознании. (Объективная ошибка будет заключаться в оперировании этими представлениями как объектами с наблюдаемыми характеристиками (на самом же деле квазиобъектами). Например, когда предполагается, что некоторый акт сознания выполнен и пребывает (зафиксирован нами) в какой-либо структуре (хотя в действительности мы никогда не можем быть в этом удостоверены), то его описание в качестве (реальной) структуры сознания будет объективной ошибкой. Причем совершаем мы ее намеренно, понимая, что *таковы правила игры*.

В контексте сказанного принцип объективной ошибки формулируется следующим образом: «Когда мы говорим, что какая-то часть сознания нами приравнивается к действительному положению вещей (тем самым, отвлекаясь от того, понимает ли сознание себя или нет), мы допускаем в качестве универсального позитивного принципа, что возможна ошибка, но мы должны и будем "ей" верить». И здесь же: «Этот принцип <...> можно было бы назвать

⁴ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Указ. соч. С.30.

"принципом объективной ошибки"»⁵. Это, по сути, все, что авторы сообщают о принципе на страницах «Символа и сознания»⁶. Но несмотря на лаконичность данного определения и те контекстуальные ограничения, в которых оно введено, эвристические возможности принципа представляются нам чрезвычайно богатыми и далеко не исчерпанными тем ракурсом, в котором он представлен авторами. В этой связи разработка принципа и расширение области его применения кажутся нам перспективной задачей, особенно в плане анализа всевозможных фиктивных, идеологических объектов или объектов «превращенного сознания», к числу которых мы также относим и «собственное Я». То обстоятельство, что авторами высказана лишь идея принципа (сам принцип по неизвестным причинам не получил дальнейшего применения), создает проблему аутентичности его понимания. Однако это же обстоятельство и имеет свои плюсы, поскольку не связывает нас обязательством строгого соответствия авторскому проекту, позволяя проявить большую свободу в интерпретации данного принципа. С учетом сказанного попытаемся уточнить его смысл.

Первое, что бросается в глаза в выражении «объективная ошибка», – это парадоксальное сочетание терминов, которое сообразно классическим канонам должно быть квалифицировано как явление эпистемологической путаницы. В классических процедурах ошибка есть неадекватное представление субъектом свойств объекта, следовательно, она имеет субъективную природу. Термин «объективная» применительно к ошибке создает указанную выше двусмысленность, поскольку получается, что основанием ошибки становится не столько субъект (который в данном случае оказывается лишь ее инструментом), сколько объективные условия его деятельности. Однако подобная двусмысленность – вовсе не свидетельство эпистемологической путаницы, а скорее один из тех «неклассических эффектов», возникновение которых М.К.Мамардашвили связывал со спецификой объектов, условием существования ко-

⁵ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Указ. соч. С.51.

⁶ Мы не можем сослаться на какую-то иную из известных нам работ авторов, где бы этот принцип высказывался.

горых является определенная «работа сознания». Это такие объекты, внутренняя природа которых не схватывается в дихотомическом членении на «субъект» и «объект», «бытие» и «сознание», «дух» и «материю» и может быть описана только путем парадоксального смешения терминов. В качестве образцов подобного «смешения» можно привести гегелевский парадокс *опосредованной непосредственности*, Марксово определение товара как *чувственно-сверхчувственной вещи*, понятие *просвещенного ложного сознания* П.Слотердайка или *реальной абстракции* А.Зон-Ретеля. Нарочитая двусмысленность подобных кентаврических словообразований подчеркивает то обстоятельство, что выраженный в них смысл схватывается лишь в относительности употребляемых терминов, мерца и устанавливаясь где-то в промежутке различий.

Весьма показательна в этом отношении полемика Л.Альтюссера с А.Зон-Ретелем по поводу употребления последним понятия «реальная абстракция». Если придавать терминам «реальное» и «абстракция» обычное значение, то на лицо логический парадокс, на который обратил внимание Альтюссер. Комментируя полемику Альтюссера с Зон-Ретелем, С.Жижек сообщает, что для первого абстракция – это процесс, имеющий место исключительно в сфере знания, поэтому само определение «реальная абстракция» кажется ему бессмыслицей. Но бессмыслицей, считает Жижек, оно является лишь в рамках основополагающего для Альтюссера эпистемологического различия между «реальным объектом» и «объектом знания», поскольку «вводит третий элемент, разрушающий само поле этого разграничения, вводит форму мысли, выступающей первичной и внешней по отношению к самой мысли, то есть не что иное, как символический порядок»⁷. Иными словами, как элементы символического порядка *абстракции реальны* в том смысле, что они всегда уже включены в «реальный» порядок социума и работают в нем. Примером могут служить такие элементы системы товарно-денежных отношений, как товар, деньги, стоимость, издержки труда, предпринимательский доход и т.д. Будучи по существу виртуальными, квазивещественными

⁷ Жижек С. Указ. соч. С.27.

образованиями, они приобретают вполне материальную вещественную форму.

В отечественной литературе уже предпринимались попытки выделения такого специфического класса объектов, фиктивность которых не возможно «вычлесть», отделить от самих объектов, ибо самой этой фиктивностью конституирована их суть, – объектов, функционирующих в качестве подобных «реальных» или «овеществленных абстракций», «общественных вещей», «вещей-знаков». Речь идет о «превращенных формах» и «прагмемах» – понятиях, вводимых с целью исследования парадоксальных эффектов функционирования сложных систем связей, некоторые элементы которых замещают собой другие, выходят на поверхность целого и представляются «конечной точкой отсчета при анализе свойств функционирования системы в целом», как «особые, не разлагаемые далее образования, как "субстанция" наблюдаемых свойств»⁸. Забегая вперед, скажем, что принцип объективной ошибки вводится нами для описания способа включения объектов превращенной формы в деятельность индивидов, при котором они в той или иной мере *сознают*, что имеют дело с фикциями, но *принимают* их в качестве необходимых условий и составляющих социальной жизни. Ведущим мотивом сознательно практикуемой ошибки является стремление утратившего социальную наивность человека сохранить дистанцию по отношению к общественным ролям и маскам, не отказываясь при этом от самих масок. Этот мотив характерен для сумеречной эпохи постпросвещения – «времени без иллюзий», когда все идола ниспровергнуты, когда «все про все знают» или могут узнать. Решение следовать ошибке становится решающим фактором ее *объективности*, что обязывает нас определиться с самим термином «объективность».

⁸ Мамардашвили М.К. Превращенные формы: О необходимости иррациональных выражений // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс; Культура, 1992. С. 270. См так же: Мамардашвили М.К.. Превращенные формы и прагмемы // Тезисы IV летней школы по вторичным моделирующим системам, 17–24 августа 1970 года. Тарту, 1970. С. 160–162; *Он же*. Форма превращенная // Философская энциклопедия: В 5 т. Т.5. М.: Советская энциклопедия, 1970. С.386–389.

Объективной мы будем называть такую ошибку, которая возникает как *необходимый* элемент общественной связи, структурирующий саму эту связь и целый комплекс социальных отношений. Ее объективность в том, что она задает форму объекта до самого объекта, форму отношения до самого отношения, форму мысли до самой мысли. Это такая ошибка, которая работает на уровне самой социальной действительности, где люди действуют, а не просто сознают. Она является условием действенности всех тех фиктивных образований, которые так или иначе организуют социальный мир и *фактически* существуют в нем. Понятие объективности в этом смысле соответствует понятию *фактичности*. Вместе с тем объективность здесь полагается задним числом, является ретроактивным эффектом деятельности субъекта в том смысле, что субъект сам придает ошибке этот объективный смысл по принципу: я буду полагать нечто (бога, природу, общество или стоимость) так, как если бы они были объективными, независимыми от меня (субстанциальными) сущностями.

В этом как если бы состоит другой смысловой аспект «объективности»: в отличие от субъективного заблуждения, иллюзии или фантазма объективная ошибка условна, или скажем так, *рефлексивна*. Она связана с признанием иллюзии или фикции – с тем, что мы отдаем себе в этом отчет. Такая ошибка имплицитно содержит в себе «знание», что это ошибка. Напомним, что именно с учетом такого знания у М.К.Мамардашвили и А.М.Пятигорского формулируется принцип объективной ошибки: *мы знаем, что это ошибка, но мы должны и будем «ей» верить*. Такое «знание» выражается при помощи вербальных операторов «как будто» или «как если бы». Мы действуем или описываем нечто так, как будто не подозреваем о фиктивных основаниях своего действия или описания. То есть «все» понимаем, но продолжаем с «улыбкой авгура» принимать нечто фальшивое за действительное положение вещей, что отчасти коррелирует с введенной П.Слотердайком формулой цинического разума. Согласно этой формуле, субъекты прекрасно осознают действительное положение дел, но продолжают действовать

так, как если бы не отдавали себе в этом отчета⁹. Цинический субъект хорошо осведомлен о наличии дистанции между реальностью и экранирующей ее маской, но не отказывается от самой маски. В таком «отбрасывании» действительного положения дел, в таком просвещенном самообмане заключены, по мысли С.Жижека, специфика идеологических иллюзий и так называемый «обман» идеологии. В идеологическом пространстве, пишет он, «мы ведем себя так, как если бы верили во всемогущество бюрократии, как если бы президент воплощал волю народа, как если бы партия выражала объективные интересы рабочего класса <...>. Как только эта вера <...> оказывается утраченной – распадается сама текстура социального поля»¹⁰.

Суть дела в том, что иллюзии, составляющие содержание идеологического опыта, присутствуют в реальности самого действия и в этом смысле являются объективными. Еще раз подчеркнем, что термин объективность мы употребляем не в том смысле, в каком это делается в рамках объективистски ориентированного мышления. Объективность здесь – продукт ретроактивного взаимодействия субъектов. Лучше всего этот эффект поясняет известное рассуждение Маркса о короле, которого «придворные играют»¹¹. По Марксу, иллюзия заключена в том, что всем, и королю и придворным, кажется, что именно король играет придворных, в то время как все наоборот, вера придворных в своего короля позволяет последнему быть королем и играть придворных. В этом смысле они сами играют короля. Ретроактивный эффект этой «веры» состоит в том, что действия короля (король казнит, милует, одаривает придворных) суть возвращение придворным их собственной игры, в силу которой они «находят» королевскую власть. «уже имеющейся», т.е. в качестве объективного и вполне вещественного факта. Иллюзия становится объективной

⁹ П.Слотердайк пишет: «Они сознают, что делают, но тем не менее делают это, поскольку действовать так их принуждает положение вещей и не заглядывающий далеко инстинкт самосохранения». См.: Слотердайк П. Указ. соч. С.27.

¹⁰ С. Жижек. Указ. соч. С.43.

¹¹ См.: Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9 т. Т.7. М.: Политиздат, 1987. С.57.

Речь, по сути, идет о том, что наше отношение к реальности конституирует саму реальность, возвращается к нам в виде реальности¹².

1.1. Ошибка как конститутивный и познавательный принцип

Прямым указанием на конститутивную роль ошибки может служить вскрытый Марксом механизм товарно-денежных отношений, имеющий основанием фетишистские иллюзии. Одной из таких иллюзий является товарная форма. «На первый взгляд товар кажется очень простой и тривиальной вещью. Его анализ показывает, что это – вещь, полная причуд, метафизических тонкостей и ухищрений» – пишет Маркс¹³. Анализируя экономический статус таких категорий товара, как «потребительная стоимость» и «меновая стоимость», Маркс выявляет фиктивную, квази-вещественную природу последней. Он показывает, что товар не обладает стоимостью как неким «реальным» признаком в том же смысле, в каком он обладает множеством других конкретных признаков, составляющих его потребительную стоимость (форма, вкус, цвет, запах и т.д.)¹⁴. Стоимость – это абстракция, которая между тем рассматривается субъектами обмена как такая «реальная», «вещественная» (а на са-

¹² Неумолимость логики возвращения воочию подтверждается недавними событиями в Нью-Йорке. Известно, что *реальной* террористической атаке на Всемирный торговый центр, предшествовала целая серия голливудских кинематографических фантазов на «заданную» тему. Но, пожалуй, более удивительно то, что сущий смысл ряда злорадных комментариев случившейся трагедии так же был предвосхищен фразой из популярного голливудского блокбастера «Добро пожаловать в реальность!» (Фильм «Матрица»).

¹³ Маркс К. Капитал. С.69.

¹⁴ «Между тем товарная форма и то отношение стоимостей продуктов труда, в котором она выражается, не имеет решительно ничего общего с физической природой вещей и вытекающими из нее отношениями вещей. Это – лишь определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами. Чтобы найти аналогию этому, нам пришлось бы забраться в туманные области религиозного мира». См.: Там же. С.71.

мом деле квазивещественная – социальная) форма товара. «По стоимости» товар обменивается так, *как если бы* он состоял из субстанции, неподверженной изменениям и неподвластной времени. Разоблачение Марксом стоимости как феномена «ложного сознания» – существенный вклад мыслителя в копилку Просвещения, делом которого являлось последовательное и непримиримое изживание всевозможных идолов сознания. Однако и через сто с лишним лет после этого открытия мы можем сказать вслед за Зон-Ретелем, что «в акте обмена люди ведут себя так, *как если бы* товар не был подвержен физическим, материальным изменениям, *как если бы* он был исключен из природного цикла возникновения и разрушения; хотя на уровне своего "сознания" они "очень хорошо знают", что на самом деле это не так»¹⁵. Иными словами, формула Маркса – «они не сознают этого, но они это делают»¹⁶ – уже не отвечает духу времени, ибо и в эпоху всеобщего политэкономического образования люди продолжают участвовать в актах обмена так, *как будто бы* им не было известно о природе «товарного фетишизма» и как если бы они не отдавали себе отчет в том, что «стоимость превращает каждый продукт труда в общественный иероглиф»¹⁷. Если принять во внимание, что статус экономической системы «до» и «после» экономической науки различен, то деятельность «просвещенных» субъектов рынка уже не может быть однозначно интерпретирована на основе конструкции «ложного сознания». Секрет «очередного» превращения вещей в товарную форму теперь может быть раскрыт только с учетом этого «*как если бы*», то есть *modus-a operandi*, к которому сознание рано или поздно прибегает в эпоху «времени без иллюзий» и постпросвещенческого «обо всем» знания¹⁸.

Как мы полагаем, именно о такой операции сознания говорит А.Зон-Ретель, имея в виду то, что товар участвует

¹⁵ Цитируется по: Жижек С. Указ. соч. С.25.

¹⁶ Маркс К. Указ. соч. С.72.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Ситуацию, когда люди *знают*, но все равно делают *так, как если бы не знали*, П.Слотердаик в своей книге «Критика цинического разума» связывает с наступлением новой эпохи – «эпохи цинического разума».

в акте обмена в качестве *постулата*, в качестве некоего «как если бы» (*als ob*): люди ведут себя так, *как если бы* стоимость была выражением материальных свойств товара¹⁹. По мысли М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского, принцип объективной ошибки, как принцип условной связи явлений на основе *постулирования* объектов, имеющих заведомо фиктивный характер (квазиобъектов), необходим для описания сложных систем, целостность которых не может быть задана объективно. К примеру, авторы утверждают что, сознание функционирует в языке объективного описания постольку, поскольку есть нечто о сознании, а язык постольку, поскольку есть нечто о языке. И в том, и в другом случае это *нечто* (некий постулат), не будучи ни тем, ни другим, дает возможность функционировать и языку и сознанию. Применительно к Марксовому анализу системы рыночных отношений эта мысль может быть сформулирована следующим образом: товар становится предметом обмена, поскольку есть нечто о товаре. Рынок становится ближайшим образом рационально-постигаемой структурой, как только мы предположим за товарной (символической) формой вещи какие-то объективные свойства.

Предположение (гипотезу, допущение, постулат и т.п.), в котором удерживается одновременно и необходимость, и фиктивность, т.е. условность некоторой смысловой фигуры, мы будем называть объективной ошибкой. Соответственно принцип условной связи явлений на основе таких косвенно-иллюзорных образований мы будем называть *принципом объективной ошибки*.

У истоков этого принципа стоит концепция Маркса, в соответствии с которой стоимость есть не что иное, как объективная видимость, которая между тем фактически конституирует систему товарно-денежных отношений, обслуживает ее, устанавливая внутри нее необходимые связи. Развитие этой идеи показывает, как ошибка парадоксальным образом может соответствовать реальности и на деле может быть даже более адекватна реальности, нежели самая разоблачительная теория вроде теории товарного фетишизма, претендующая по факту не на «возврат к реально-

¹⁹ См. Жижек С. Указ. соч. С.25.

сти», а скорее на ее разрушение. Утверждение, что создаваемая иллюзия входит в реальность нашего действия, подтверждается тем видимым обстоятельством, что, конечно, ошибочно считать, что «деньги делают деньги», но именно «упорство» в этом заблуждении как раз и «делает» эти самые деньги.

Возникает следующий вопрос: если заблуждения, иллюзии или фикции сознания действительно входят в реальность, являются своеобразными конструкторами социального порядка, то почему все же акцент делается на слове «ошибка», а не вводится, к примеру, термин «объективная иллюзия»?

Дело в том, что «ошибка» содержит важную для нас коннотацию, а именно – *негативность*. Ошибка – негативное явление. Отдавая предпочтение этому термину, но и не упуская из виду позитивного значения социальных иллюзий, фикций и заблуждений, мы хотим сделать акцент на парадоксе *позитивной негативности* в том смысле, что негативность несет в себе некоторую позитивную силу. Такой парадокс был сформулирован Гегелем, у которого ошибка понималась как внутреннее условие истины: ошибка духа на первом шаге является позитивным условием истинности всех других шагов. Это свойство ошибки превращает ее в необходимый инструмент саморазвития духа. В этом смысле гегелевское «отрицание отрицания», считает С.Жижек, «не является "устранением" негативности, а показывает, что негативность как таковая обладает позитивной функцией»²⁰. В рамках психоаналитических процедур позитивное значение ошибки было отмечено З.Фрейдом. Прежде всего – в так называемых ошибках дискурса – всевозможных оговорках, заминках, речевых ляпсусах, которые несут информацию о вытесненных желаниях субъекта и являются, по замечанию Лакана, его «несостоявшейся речью». Согласно Лакану, дискурсивные промахи являют нам не что иное, как «истинную речь субъекта»²¹. Поле этой речи структурировано желанием. *Обознание* (разочарование) в объекте желания – симптом того, что желание не имеет

²⁰ Жижек. Указ. соч. С.179.

²¹ См.: Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе.

объекта. Оно пусто. Ошибки (неудачи, промахи) желания между тем становятся внутренним условием его истины, состоящей в том, что единственным объектом желания является оно же само. Ошибка, шествуя впереди желания, таким образом, пролагает путь для его истины. В этом смысле Лакан говорит, что «в жизни истина догоняет ошибку задним числом»²².

Развивая эту мысль, С.Жижек выявляет *ретроактивный эффект* ошибки: всякое «истинное» или «действительное» положение устанавливается на втором шаге и как продукт ретроверсивного обращения субъекта по схеме «назад – в будущее». Так, относительно полемики Э.Бернштейна с Р.Люксембург по поводу «преждевременности захвата власти» он замечает, что само представление о преждевременности является ретроактивным эффектом преждевременных действий. Суть полемики состоит в следующем. Главный упрек Бернштейна революционному крылу социал-демократов заключался в «забегании вперед», в попытках подтолкнуть, ускорить объективную логику исторического развития. Люксембург же исходила из того, что «первый захват власти *по необходимости является "преждевременным"*. рабочий класс может достичь "зрелости", дожидаться наступления "подходящего момента", только организуясь, подготавливая себя к этому захвату, а единственным способом достичь этой готовности являются именно "преждевременные попытки"..."²³. Иными словами, ошибки и неудачи революционной борьбы являются необходимым условием субъективной зрелости рабочего класса и наступления «подходящего» момента.

Другим примером позитивной роли ошибки может служить возникновение в идеологическом пространстве фигуры «еврея». Согласно Жижеку, эта идеологема основана на глубочайшем заблуждении относительно того, что евреи являются причиной всех социальных бед. Однако само это заблуждение покоится на фундаментальном основании – принципиальной невозможности завершить общественное целое. Как было показано в первой главе, возникновение

²² Лакан Ж. Семинары, Книга I. С.347.

²³ Жижек С. Указ. соч. С.65.

фигуры «еврея» является фантазматической реакцией социума на провалы собственной идентичности. «Евреи» – это такие социальные антитела, без наличия которых субъекты идеологического поля не могли бы завершить идентификацию, «пристегнуть цепочки плавающих означающих», зафиксировать их. Вся проблема упирается в то, что «без отсылки к евреям <...>само это социальное целое не могло бы существовать»²⁴. Идеологическое поле нацистов в этом смысле «пристегнуто» к означающему «еврей». Причем весьма противоречивым образом: с одной стороны, идентичность социума невозможна, потому что есть евреи, которые «все портят» (прежде всего, чистоту арийской крови), а с другой – они-то и необходимы нацистам для того, чтобы таким *превращенным* образом завершить идентификацию – прийти к чистоте арийской крови. Отрицательное утверждение, что «евреи на самом деле не таковы», не будет устранением ошибки, поскольку всякое «на самом деле» – это, как уже было сказано, ретроактивный эффект самой ошибки.

В заключение еще раз отметим, что понятие «объективной ошибки» не работает в рамках классической оппозиции истины и заблуждения, при которой высказывание и предмет высказывания строго различены. В подчеркнутом нами смысле ошибка может быть рассмотрена как *явление соответствия реальности*, что скандально не соответствует классическому понятию истины. Если посмотреть на проблему с неклассической точки зрения, то можно сказать, что как явление «эпистемологического бессилия» ошибка сама обладает онтологическим статусом.

Приведенные выше примеры позитивных эффектов ошибок и заблуждений обязывают нас вернуться к тезису авторов «Символа и сознания» о том, что принцип объективной ошибки необходимо ввести как «позитивный и универсальный».

1.2. Позитивный смысл ошибки. Эффект прагмемы

Примечательно, что, вводя принцип объективной ошибки, авторы «Символа и сознания» заявляют о нем как о *новом* философском принципе, который, по их словам,

²⁴ Жижек С. Указ. соч. С. 178–179.

«мог бы быть введен наряду с другими принципами классической философии (таким, например, как "принцип упорядочивания мира" и т.д.)»²⁵. При этом сам принцип характеризуется как «позитивный» и «универсальный», что так же нуждается в комментарии.

В контексте обсуждения центральной проблемы «Символа и сознания» (напомним, что речь идет о возможности непрямого, косвенного описания сознания) позитивная роль принципа сводится тому, что объективная ошибка служит достижению некоторой, хотя и условно принятой (позитивной), определенности при описании объектов, которые в своей сущности определенными быть не могут, либо объектов недоступных в своей содержательной полноте. В последнем случае принцип позволяет эффективно моделировать многие стороны объекта до построения целостной содержательной теории этого объекта. Примером может служить все то же понятие *стоимости* у Маркса, которое, несмотря на свою фиктивность, позволяет субъектам на практическом уровне реально вступать в товарно-денежные отношения, а на уровне теоретической рефлексии осуществлять процедуры анализа и синтеза сложных эмпирических систем, к каковым относится рыночная экономика.

С целью описания самой ситуации наблюдения сложных эмпирических систем помимо термина «объективная ошибка» М.К.Мамардашвили использует Марксово понятие «*превращенной формы*», а также неологизм «*прагмема*». Введение этих понятий связано с обобщением опыта таких неклассических построений, как марксистский анализ идеологических и экономических феноменов, психоанализ З.Фрейда и Ж.Лакана, теория архетипа К.Юнга, а также некоторых тенденций в отдельных областях естественнонаучного знания.

Под «превращенной формой» или «превращенностью действия» М.К.Мамардашвили понимает «обобщенную каузальность особого рода», которая является «необходимым допущением» при исследовании объектов системы, остающихся ненаблюдаемыми: «Речь идет о случаях, когда условия анализа и синтеза систем формулируются с учетом осо-

²⁵ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Указ. соч. С. 51.

бых объектов, являющихся "прагмемами" систем (имеется в виду, что существование этих объектов определяется существованием прагматической связи наблюдателя с наблюдаемой системой)»²⁶. В психоанализе такая каузальность выражается в понятиях инверсии и трансфера. Превращенной (трансферентной) является такая форма отношений или предмета, которая возникает на месте *исходного* предмета, изначальных (и только в этом смысле реальных) отношений, в силу каких-то причин отсеченных, стертых или изъятых из системы. Возникнув, превращенные формы функционируют как *целостные феномены* и «срабатывают» независимо от породивших их сочленений исходных связей. Парадокс состоит в том, что именно в качестве обособившихся от исходных и породивших их взаимосвязей продукты превращенного действия (трансфера) становятся реальной силой, поскольку на деле, на практике, восполняют выпавшие из системы связи или растворившиеся в ней изначальные предметности. «В такой своей обособленности и самостоятельности эти формы суть совершенно невозможные вещи, абсурды, жареные логарифмы, но они – часть реальности»²⁷.

Что касается прагмем, то под ними понимаются такие метавысказывания о предметах, которые одновременно являются элементом функционирования этих предметов. Это «такие объектные образования, которые существуют в силу прагматической связи человека с ситуацией его деятельности, которые возникают в силу этой прагматической связи как объекты, обслуживающие ее»²⁸. Функционируя внутри сложных семантических систем, прагмемы замещают выпавшие, стертые, недостающие или недоступные для наблюдения элементы системы и как продукты таких замещений являются «перевернутыми и косвенно-иллюзорными субстантивированными свидетельствами других состояний

²⁶ Мамардашвили М.К. Превращенные формы и прагмемы. С.160.

²⁷ Мамардашвили М.К. Превращенные формы: О необходимости... С.273.

²⁸ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Указ. соч. С.30.

и объектов системы»²⁹. Будучи формой существования некоего «действительного» ненаблюдаемого предмета или объекта, прагмемы могут быть даны и существовать в объективной форме – как объекты превращенной формы, как квазипредметы. Связь косвенно-иллюзорных объектов с «действительными» определяется как *превращенность* действия последних.

Примечательно, что М.К.Мамардашвили не делает акцент на различении терминов «превращенная форма» и «прагмема». В статье «Превращенные формы» и соответствующей статье «Философской энциклопедии» прагмемы трактуются как объекты превращенной формы или действия – квазиобъекты, к числу которых могут относиться элементы мифологии, сновидений, психических комплексов и другие «иррациональные» объекты. Таким образом, прагмемы, с одной стороны, является разновидностью объектов, возникающих на основе превращения или трансфера, а с другой – понятие, выражающее прагматический смысл самих процедур превращения. Понятие же «превращенности» выражает скорее способ существования или иначе – онтологический статус «прагматических» объектов (прагмем).

Какое дополнение вносит в этот ряд понятий термин «объективная ошибка»?

С его помощью формулируется принцип взаимодействия с объектами превращенной формы, который можно представить следующим образом: мы готовы воспринимать эти объекты в качестве действительных, если это является условием самой действительности и ее понимания, иначе говоря, если это имеет для нас позитивный смысл. Речь может идти о таких объектах прагматического допущения (прагмемах), статус которых с «самого начала» является фиктивным, равно как и само допущение может описываться в терминах ошибки. Иными словами, позитивное значение принципа определено позитивной ролью самих косвенно-иллюзорных объектов (прагмем), которая, повторим, состоит в том, что, несмотря на всю свою иллюзорность, эти объекты участвует в конституции Мира. Как сообщает

²⁹ Мамардашвили М.К. Превращенные формы и прагмемы. С.160.

М.К.Мамардашвили, выполняя функцию преобразования и замещения предметов, объект превращенной формы становится «регулирующим и даже программирующим моментом в целом комплексе человеческих реакций»³⁰. Например, в романе М. Пруста «На пути к Свану» таким объектом становится пирожное, одно имя которого «Мадлен» вызывает из прошлого звуки, запахи, впечатления, на первый взгляд к самому пирожному отношения не имеющие. В качестве генератора воспоминаний – оно «монстр», абсурдная вещь, однако способная при этом упаковывать в себе значительные фрагменты мира и срабатывать независимо от обстоятельств самой упаковки, таким *превращенным* образом организовывая человеческую память³¹.

Важно отметить, что, будучи порождением чего-то другого, такая абсурдная вещь отсылает к самой себе, к своим целостным и неделимым явлениям. Интересен в этом отношении опыт Декарта, симпатии которого длительное время были обусловлены случайным опытом любви, приобретшим в силу трансфера «монструозную» форму косоглазия, которое и стало на некоторое время самодовлеющим вещественным знаком, «программирующим» любовь³². При всей своей абсурдности существующий на месте отсутствующих звеньев системы квазиобъект уже вытолкнут на поверхность мира и поэтому воспринимается в естественной установке сознания как такая изначальная и самодовлеющая реальность. Дело не в банальном недоразумении, ибо речь идет о таких «призраках» и фикциях, которые *объективно и с необходимостью* кристаллизуются в многочисленных связях и сцеплениях субъекта с миром путем наложения друг на друга различных отношений, своего рода социальной интерференции, создающей новое качество.

В плане своей позитивной, конструктивно-описательной роли объекты социальных превращений и прагматических связей (квазиобъекты, объекты-призраки) могут быть сопоставлены с такими эвристическими конструкциями, как

³⁰ Мамардашвили М.К. Превращенные формы: О необходимости... С.273.

³¹ См.: Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте.

³² См.: Мамардашвили М.К. Картезианские размышления.

картезианский *гений-обманщик* или *Бог* из паскалевского «парии». М.К.Мамардашвили так же проводит аналогии с научными конструкциями типа *идеальный газ*, *математическая точка*, *мнимые и иррациональные числа* и т.д., которые, сами по себе являясь фикциями, тем не менее служат средствами для описания строения сложных систем – т.е. являются прагмемами. Отличие здесь лишь в том, что такие (научные) прагмемы являются, как правило, продуктами *условно-сознательных* допущений, в то время как «превращенные формы существования возникают независимо от сознательных намерений и идеальных мотивов действующего субъекта»³³, то есть отличаются лишь в плане своего генезиса. Это еще раз позволяет подчеркнуть, что и те и другие возникают как прагматические средства связи человека с обстоятельствами его деятельности, позволяющие восстановить пропущенные связи, сообщив целостность всей системе.

Примером позитивной функции прагмемы, как оператора конституирующего целостность системы, может служить идеологема «еврея» в антисемитской идеологии. Будучи продуктом превращенного действия, эта семантическая фигура выполняет в системе антисемитской идеологии роль условного означающего, индуцирующего единую и относительно устойчивую – «растолкованную», как сказал бы М.Хайдеггер, символическую систему нацизма. Смысл ее таков: мы знаем, что евреи не таковы, но «на всякий случай» будем относиться к ним так, *как если бы* они были постоянным источником социального зла.

Другим примером позитивной роли заблуждения может служить сюжет, который приводит Э.Ю.Соловьев, рассматривая проблему соотношении научного знания и жизненной веры. Купец, владеющий определенным золотым запасом, благодаря научной экспертизе узнает, что большая часть его золота фальшива. Объективное и достоверное знание о реальной цене капитала приводит купца в смятение, он утрачивает уверенность, предпринимательскую активность и в итоге терпит фиаско. «Фиктивное богатство купца, – сообщает автор, – было для него самого совершен-

³³ Мамардашвили М.К. Превращенные формы: О необходимости... С. 272.

но реальным. Оно давало ему сознание своей силы и могущества, позволяло идти на рискованные предприятия, быть стойким в своих притязаниях и т.д. Тем самым, при всей своей фиктивности, оно могло быть источником вполне реальных жизненных успехов»³⁴. Наука таким образом, подрывая почву для иллюзий, отнимает вместе с ними пространство для жизненной веры.

Пример для нашего случая не самый удачный с точки зрения того, что он иллюстрирует скорее ситуацию краха *субъективной* иллюзии, нежели прозрение относительно необходимости заблуждения. Между тем показательно в нем то, что, утрачивая иллюзию относительно объективных свойств того металла, который ошибочно принимался за настоящее золото, купец не утрачивает иллюзии относительно природы самого золота. Иными словами, купец не находит основания своего субъективного заблуждения в объективной ошибке. Последняя же состоит в том, что независимо от данных экспертизы купец продолжает верить в то, что существует «настоящее» золото как носитель и источник *реального* богатства. Он не догадывается о том, что фиктивно само золото в качестве «настоящего», в качестве символически означенного *богатства*. Объективная иллюзия, владеющая купцом, состоит в том, что, будучи субъектом определенной культуры, он замещает реальный объект (золото как вещественный элемент природы) избыточным, превращенным объектом, каковым является символически означенное богатство (золото как элемент общественной связи). А на основе подобных замещений в свою очередь возникают соответствующие социальные связи, формируется история личности, Я-концепция и т.д. Осознание такого рода ошибки не сравнимо с утратой субъективной иллюзии. Оно чревато большим – утратой социокультурной идентичности, хотя, с другой стороны, это же и открывает возможность своего рода экзистенциальной редукции: *я знаю, что это ошибка, но я должен и буду ей верить*. Что в свою очередь может сообщить дополнительный импульс к поиску новой жизненной и предпринимательской стратегии

³⁴ Соловьев Э.Ю. И. Кант: знание, вера и нравственность // Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. М.: Политиздат, 1991. С.169.

(например, вместо отчаяния и неуверенности в делах – смиренную или циничную игру как новый тип экзистенциальной решимости).

Поддерживая тезис об *универсальности* принципа объективной ошибки, сошлемся на одно замечание Мамардашвили, которое тот делает в связи с анализом явлений превращенной формы. Оно касается возможности применения данного понятия к широкому кругу явлений: к феноменам бессознательной жизни, языковым и знаковым явлениям, к экономическим, идеологическим, мифологическим и, наконец, *личностным структурам*³⁵. Соглашаясь с этим замечанием в целом, мы не можем не отметить то обстоятельство, что универсальное применение понятия превращенной формы, охватывающее столь разнородные элементы, как *бессознательные* структуры, с одной стороны, и *условно-сознательные* конструкции науки, с другой, создает определенные трудности при описании сложно артикулированных систем. Речь идет о таких системах отношений, в которых люди *знают*, что они ошибаются, но при этом действуют на основе принципа сознательно-условной связи *как если бы*. В этой связи принцип объективной ошибки мы будем рассматривать как частный случай превращенного действия, как один из его эффектов.

В заключение отметим, что эвристическая сила этого принципа позволяет охватить значительные регионы смысла: от обоснования ритуала как формы конвенционального согласия, включая явления социального конформизма, до прояснения сущности метафоры и механизмов социального конструирования «собственного Я». Все перечисленные обстоятельства приглашают к основательному и разноплановому изучению сфер применения принципа объективной ошибки, что требует привлечения богатого материала и широких контекстов, а это далеко выходит за рамки данной работы. В этой связи попытаемся решить хотя бы часть этой задачи, направив свои усилия на прояснение *схематизма als ob*, лежащего в основании принципа объективной

³⁵ Мамардашвили М.К. Превращенные формы: О необходимости... С.276.

Ю.А.Разинов. Я как объективная ошибка

ошибки, и вместе с тем попробуем прояснить некоторые его предпосылки, внося тем самым свою лепту в вопрос о его генезисе.

2. Схематизм объективной ошибки (генезис принципа)

*Так может одурачить себя
только исключительно развитое соз-
нание.*

П.Слотердайк

Вопрос о роли объективной ошибки в *социальном конструировании реальности* с полным правом может быть за-
явлен в качестве темы для отдельного исследования. Нас же
интересует только один аспект этого вопроса – роль объек-
тивной ошибки в социальном конструировании Я. Поэтому
ограничимся здесь лишь выявлением общей *схемы* того, как
с помощью объективной ошибки может формироваться по-
знавательное и практическое отношение человека к миру.

Как было показано выше, принцип объективной ошиб-
ки формулирует специфический способ связи эмпирических
явлений на основе допущения особых квазипредметных об-
разований, имеющих эвристический смысл и являющихся
прагмемами систем. Благодаря ним достигается прагмати-
ческая связанность явлений и задается принцип целостности
наблюдаемой системы, в том числе системы, в которой
субъект практически действует. Совершенно недвусмыслен-
но на такой способ связи указывает И.Кант, когда вводит
понятие о «регулятивных идеях», к числу которых он, в ча-
стности, относит идею Бога.

По мысли Канта, Бог – это не действительная сущ-
ность, а эвристический объект (регулятивное понятие), вво-
димый лишь для того, чтобы завершить синтез всех идей
вообще, привести к полноте разорванный эмпирический

опыт. Знаменитое «четвертое доказательство» вводит Бога в качестве философского принципа, с помощью которого нравственный субъект (субъект практического действия) оказывается в ситуации прагматической связи с обстоятельствами его деятельности. Бог Канта – это прагмема, которую теоретический разум вводит в целях «возможно большего», «полезного», «целесообразного» эмпирического применения человеческого разума. Отметим, что в одной работе, посвященной цивилизационным принципам европейского сознания, М.К. Мамардашвили связывает принцип введения подобных эвристических объектов и задаваемой ими каузальности с именем Канта, называя его «принципом второго "К"» (Кант). Согласно этому принципу «в устройстве мира есть особые "интеллигибельные" (умопостигаемые) объекты (измерения), являющиеся в то же время непосредственно опытно констатируемыми, хотя далее неразложимыми *образами* целостностей, как бы замыслами или проектами развития. Сила этого принципа в том, что он указывает на *условия*, при которых конечное в пространстве и времени существо (например, человек) может осмысленно совершать на опыте акты познания, морального действия, оценки, получать удовлетворение от поиска и т.п. Ведь иначе ничто не имело бы смысла – впереди (да и сзади) бесконечность»³⁶.

Так же дело обстоит и с принципом объективной ошибки – он позволяет конечному в пространстве и времени существу оперировать своими представлениями как наблюдаемыми характеристиками объекта и тем самым удовлетворить свое стремление к позитивному завершению опыта.

Мысль о том, что готовность следовать ошибке мотивирована склонностью разума к достижению некой целостности и позитивной определенности, будет для нас путеводной нитью при разборе схематизма объективной ошибки. Анализ теоретических построений Р.Декарта, Б.Паскаля и И.Канта, о которых речь пойдет ниже, показывает, что, во-первых, в каждом из них по-своему выражена интенция

³⁶ Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. С.110.

просвещенческого сознания к позитивному завершению опыта, во-вторых, эта интенция реализуется с учетом объективной ошибки. Несмотря на некоторые различия в мотивах (у Декарта – радикализация сомнения, у Паскаля – «влечение разума к вере», у Канта – «стремление разума завершить свой труд»), в каждом из рассмотренных нами случаев наблюдается один и тот же схематизм решения проблемы. Он состоит в допущении некоего гипотетического, имеющего эвристический смысл фиктивного объекта (конструкта) и механизма его условной каузальной связи с эмпирическими объектами (данными), *как если бы* он являлся субстанцией этих последних.

Грамматически такая каузальность задается условными оборотами «*как будто*» и «*как если бы*». В обычной речи они выражают условную прагматическую связь объекта с субъектом, который сам этот объект постулирует в определенных обстоятельствах.оборот «*как если бы*» в общем виде уже содержит в себе схему объективной ошибки – схему введения фиктивных объектов и их связи с обстоятельствами познавательного, а также практического – нравственного и религиозного действия. В этой связи конструкцию «*как если бы*» необходимо понять как *modus operandi*, с помощью которого в социальный мир входит объективная ошибка и конституируются объекты с соответствующим онтологическим статусом³⁷. Ниже рассмотрим то, как с помощью *modus-a operandi* «*как если бы*» формулируются условия описания Мира и практического действия в нем.

2.1. Р.Декарт. Абстракция фундаментальной структуры обмана

Серьезное обсуждение темы ошибочности и иллюзорности как таковых в философии Нового времени начинается с Р.Декарта – с его метафизики сомнения. Наибольший интерес в этом отношении представляют «Размышления о первой философии», где, на наш взгляд, дана концепту-

³⁷ Ряд *modus-ов operandi*, характеризующих социокультурное бытие, приводится В.А. Коневым в работе «Дантовы координаты: Проблема определения ценностного бытия». См.: Конев В.А. Онтология культуры: Избранные работы. – Самара: Самарский университет, 1998. С.65–84.

альная схема, отвечающая принципу объективной ошибки. Речь идет о процедуре радикального сомнения, рабочим инструментом которой на определенном этапе становится тезис о том, что в наши размышления в качестве осознанного методического приема может быть включена ошибка, допущение которой имеет позитивный смысл, поскольку открывает путь к строительству знания на началах аподиктической достоверности. Поскольку этот тезис имплицирован в методических шагах самой процедуры сомнения и требуется его экспликация, проведем эnumerацию тех шагов, которые ведут мыслителя от первоначального импульса сомнения к версиям сомнительного, а от них к методически выстроенному принципу.

На первом шаге рассуждений Декарт констатирует то, что было известно задолго до него, а именно, что мнения людей бывают ошибочны. Ошибочность мнений проистекает «от чувств или посредством чувств», хотя они же и являются основой всех наших повседневных представлений. Феноменальный опыт ошибок порождает сомнение в достоверности самого чувственного опыта. Однако Декарт не спешит. Он словно бы прислушивается к первому импульсу сомнения, спрашивая: «Но может быть, хотя чувства иногда обманывают нас в отношении чего-то незначительного и далеко отстоящего, все же существует гораздо больше других вещей, не вызывающих никакого сомнения, несмотря на то, что вещи эти воспринимаются нами с помощью тех же чувств?»³⁸. И хотя на этом шаге процедура сомнения еще не «закрутилась» в то головокружительное пике, из которого она, в конечном счете, выйдет в качестве радикального принципа, тем не менее и такие, казалось бы, совершенно очевидные факты, как глаза, голова, руки и т.п., уже выглядят сомнительными.

На втором шаге подвергается сомнению не только существование отдельных вещей, но и всей природы в целом (в терминологии Декарта «универсальных вещей», каковыми являются телесная природа, ее протяженность, пространственная артикулированность в месте и времени), что с необходимостью делает сомнительными результаты физи-

³⁸ Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1994. С.17.

ки, астрономии, медицины и других наук³⁹. Описывающая круги сомнения, мысль Декарта похожа на ястреба, постепенно суживающего виражи перед внезапной и стремительной атакой.

На третьем, решающем, шаге процедуры тень сомнения ложится на математику (носителю наиболее простых и очевидных истин). Здесь-то и происходит тот фантастический и головокружительный бросок мысли, который порождает гипотезу Бога-обманщика: «Не устроил ли Бог так, что я совершаю ошибку всякий раз, когда прибавляю к двум три или складываю стороны квадрата либо произвожу какое-нибудь иное легчайшее мысленное действие?»⁴⁰. Эта гипотеза в свою очередь провоцирует радикальный вывод: «Из всех вещей, некогда почитавшихся мною истинными, нет ни одной, относительно которой было бы недопустимо сомневаться»⁴¹.

Заметим, что ни на одном этапе рассуждения Декарт не утверждает о том, что какие-либо представления ложны и не соответствуют «действительному положению вещей», ибо оно то и поставлено под вопрос самой процедурой сомнения. Речь, соответственно, идет не о заблуждении, а только о его принципиальной возможности: на самом деле мы еще не знаем, что истинно, а что ложно, следовательно, не можем заранее сказать, ошибаемся мы или нет. Но в то же время само предположение, что мы ошибаемся, кажется Декарту чрезвычайно важным для существа дела. Именно поэтому он допускает возможность фундаментальной ошибки, хотя и не утверждает, что это действительно так. То, что ошибка является предметом допущения, а не утверждения, философ подчеркивает, неоднократно повторяя: «допустим, что мы действительно спим», «допустим, что все наши представления о Боге ложны» и т.д. По ходу рассуждения большинство из задействованных в процедуре сомнения объектов представляются Декарту хотя и сомнительными, но, тем не менее, «весьма вероятными и гораздо бо-

³⁹ См.: Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1994. С.18.

⁴⁰ Там же. С.19.

⁴¹ Там же.

лее заслуживающими доверия, нежели опровержения»⁴². Сами по себе они еще не являются фикциями, но таковыми они в одночасье становятся, как только на сцене возникает фигура Бога-обманщика. Только с его появлением сомнение входит в свою метафизическую фазу. Об этом говорит сам Декарт, который в ответах на возражения теолога ордена иезуитов П.Бурдена, очевидно, из опасения прослыть безумным поясняет, что речь идет «только о том высшем роде сомнения, которое <...> является метафизическим, преувеличенным и никоим образом не должно переноситься в повседневную жизнь»⁴³.

«Преувеличенное», т.е. доведенное до своего логического конца, сомнение и есть та намеренная ошибка Декарта, которая «вступает в силу» с включением в игру «великого обманщика». Отныне сомнительно и то, что во все таковым не кажется: *как если бы* фундаментальный обман был осуществлен не только в сфере отвлеченных абстракций, но и перенесен в повседневную жизнь. Декарт не случайно оправдывается перед святым отцом, ибо с этого момента все обыденные представления теряют статус очевидности, и в игре остаются только два персонажа – Злой Бог и мыслящее Я.

Обманщик и обманываемый взаимно предполагают друг друга. Если существует обманщик, и он меня обманывает, следовательно, существую и обманываемый я. Декарт говорит так: «раз он меня обманывает, значит, я существую»⁴⁴. Обман оказывается позитивным условием меня в качестве реальности. Более того, он открывает экзистенциальную возможность не быть обманутым, если только я представлю обман в качестве своей фундаментальной возможности: «ну и пусть обманывает меня сколько сумеет, продолжает Декарт, – он все равно никогда не отнимет у меня бытие, пока я буду считать, что я – нечто»⁴⁵. Остается добавить, что интеллектуальный поединок этих двух персонажей за право на существование оказывается возможным

⁴² Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1994.

⁴³ Там же. С.335.

⁴⁴ Там же. С.21.

⁴⁵ Там же.

в качестве действительного события мысли только при условии того, что сам злой Бог воспринимается в качестве *реального*, а не мнимого обманщика, в качестве настоящей угрозы моему существованию и моему миру. Только таким образом в океане недоверности может быть найден маленький островок аподиктической уверенности. Точка опоры найдена. Теперь можно сколько угодно отступать назад, ибо даже если меня и обманывают, я все равно уже есть (!).

Но Бог не может быть злым и так обманывать. Последующее опровержение Декартом тезиса о существовании злокозненного Бога лишь подтверждает то, что он с самого начала вводится как фиктивный персонаж. Вводя такую смысловую фигуру, Декарт намеренно совершает ошибку; мысль о том, что Бог не может быть злым, появится в финале размышления. Пока же философ рассуждает: «допустим, что все наши представления о Боге ложны»⁴⁶. Желая подчеркнуть фиктивный статус обманщика и тем самым с самого начала отмежевать от него «всеблагого Бога», Декарт использует выражение «злокозненный гений», хотя делает это непоследовательно и к тому же роняет фразу – «некий Бог – или как бы мы это ни именовали»⁴⁷, показывающую, что дело не в терминах, а в том, что Бог в качестве обманщика может быть только фиктивным персонажем.

Реальность Бога-обманщика и сама возможность глобального вселенского обмана кажутся Декарту настолько невероятными, что необходимо, считает он, приложить колоссальное душевное и интеллектуальное напряжение (метафизическое усилие) с тем, чтобы так себя обмануть. А это не простое дело. Мысль о том, что Бог может лгать – невероятна. Она требует некоторой самоотверженности. Некоторой медитации. Включившись в игру с обманщиком, Декарт буквально занимается самовнушением, чем-то вроде аутогенного тренинга: «Итак, я сделаю допущение, что не всеблагой Бог, источник истины, но какой-то злокозненный гений, очень могущественный и склонный к обману, приложил всю свою изобретательность к тому, чтобы ввести меня в заблуждение: я буду мнить небо, воздух, землю, цвета, очертания,

⁴⁶ Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1994. С.19.

⁴⁷ Там же. С.21.

звуки и все вообще внешние вещи всего лишь пригрезившимися мне ловушками, расставленными моей доверчивости усилиями этого гения; я буду рассматривать себя как существо, лишенное рук, глаз, плоти и крови, каких-либо чувств: обладание всем этим, стану я полагать, было лишь моим ложным мнением; я прочно укореню в себе это предположение, и тем самым, даже если и не в моей власти окажется познать что-то истинное, по крайней мере, от меня будет зависеть отказ от признания лжи, и я, укрепив свой разум, уберегу себя от обманов этого гения, каким бы он ни был могущественным и искусным» (курсив наш. – Ю.Р.)⁴⁸.

Если исключить из картезианских медитаций этот экзистенциальный и психологический подтекст, скрытую в нем структуру усилия, то «обманка» Декарта вполне может показаться продуктом отвлеченного умозрения, своего рода «научной» гипотезой, вводящей абстракцию фундаментальной структуры заблуждения. Однако суть дела нам представляется сложнее. Гипотеза Бога-обманщика не просто теоретический постулат, предварительно выдвинутый в целях обоснования соответствующей рациональной процедуры, это не одноразовый акт. Это такое экзистенциальное событие мысли, которое продолжает «жить» в каждом акте сознания, совершая в нем свою скрытую работу, образуя определенный контекст. Суть этого контекста такова: отныне я всегда буду мыслить и действовать с поправкой на присутствие Бога-обманщика, как если бы его призрачная тень не устранилась вместе с его уничтожением, а напротив сохранялась, что требовало бы постоянной ревизии, пересмотра всего содержания опыта, заставляло бы каждый раз заново актуализировать то «нулевое» состояние сознания, которое Декарт определил, как «я мыслю, следовательно, существую».

В этой связи мы хотим поддержать мысль А.К.Секацкого о том, что мотив сомнения, свойственный картезианской философии, не был по достоинству осмыслен многими ее критиками, в частности М.Хайдеггером, который рассматривал процедуру сомнения как предварительный этап мысли перед строительством «уверенной в себе незыб-

⁴⁸ Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1994. С.20.

ности оснований»⁴⁹. Между тем, считает А.К.Секацкий, в сочинениях Декарта многократно варьируется мысль об ускользании любой очевидности в момент «секундного» невнимания со стороны *cogito*; то есть акцент должен быть поставлен иначе: не строительство мира на неизбежном основании, а возобновляемое возвращение к исходной для этого строительства точке – точке нулевого самочувствия «я *есть*». Такой акцент обязывает «все время проверять – не сместилась ли точка опоры»⁵⁰.

Заметим, что этот мотив картезианской философии А.К.Секацкий связывает с обманом как *фундаментальным состоянием мира*: «Если в мире, каков он есть, нет обмана, то в нем нет места для меня»⁵¹. Допущение обмана является той «внутренней философией», на основе которой выстраивается как сама инстанция «Я», так и вся философия *cogito*. Основной рефрен этой «внутренней философии» – «я сам себе хитрый»⁵². Вспомним, как он звучит у Декарта: *Ну и пусть [злой гений] обманывает меня, сколько сумеет, он никогда не отнимет у меня бытие, пока я буду считать, что я – нечто*. Абстракция фундаментальной возможности обмана есть, таким образом, экспликация Декартом той неявной «внутренней философии», без которой вообще не могло бы возникнуть никакого Я и «самой точки, куда могло бы проецироваться трансцендентальное единство апперцепции»⁵³.

С этой точки зрения «Третье размышление», где Декарт доказывает существование Бога в качестве существа, в силу своей природы не могущего быть злокозненным обманщиком, не устраняет фигуры обманщика со сцены сознания. Как раз, напротив, злокозненный Бог продолжает свою игру, но уже в качестве фиктивного, негативного персонажа, «играющего» на позитивность самой процедуры удостоверения, – роль своеобразного гносеологического робота, взрезающего хирургическим скальпелем пласты мнимой

⁴⁹ Секацкий А.К. Декарт в системе координат европейской метафизики. С.28–29.

⁵⁰ Декарт Р. Указ. соч. С.32.

⁵¹ Секацкий А.К. Указ. соч. С.39.

⁵² Там же. С.40.

⁵³ Там же.

достоверности. Эта абстракция, таким образом, играет роль рамочного понятия для всей процедуры удостоверения. Обмануть себя, т.е. признать возможность фундаментального обмана, необходимо для того, чтобы довести процедуру сомнения до радикального конца. «А посему, – заключает Декарт, – <...> я поступлю хорошо, если, *направив свою волю по прямо противоположному руслу, обману самого себя* и на некоторый срок представлю себе эти прежние мнения совершенно ложными домыслами» (курсив наш. – Ю.Р.)⁵⁴.

Последнее замечание показывает, насколько Декарт был близок к идее объективной ошибки. Модернизировав с учетом сказанного позицию Декарта, мы получаем следующее рассуждение: допустим, что злокозненный Бог (гений) действительно существует и намеренно вводит нас в заблуждение, но когда мы это предполагаем, мы фактически допускаем («в качестве универсального позитивного принципа»), что это ошибка, но мы должны и будем «ей» верить, но, веря таким образом, найдем почву для аподиктической достоверности, что и позволит нам впоследствии уберечь себя от обманов этого гения. К злему гению необходимо относиться так, *как если бы* он действительно существовал, как если бы обман являлся субстанцией мира. *Как если бы* непрерывное творение осуществлялось со знаком «минус» (креация наоборот), порождая сомнение и заставляя *cogito* завоевывать мир заново, вынуждая быть бдительным и недремлющим.

Замечание Декарта в адрес П.Бурдена относительно того, что метафизическое сомнение никоим образом не должно переноситься в повседневную жизнь, говорит все же о том, что Декарт ограничивает сферу возможного применения принципа объективной ошибки сферой одного лишь чистого, отвлеченного разума. Бог-обманщик обитает исключительно в метафизических сферах, но иногда, подобно домовому, заглядывает в мир повседневности, колебля

⁵⁴ Декарт Р. Указ. соч.. С.19–20. (Под «прежними мнениями» Декарт здесь понимает все те представления, которыми человек руководствуется, прежде чем подвергнуть их процедуре сомнения, включая данные опытных наук, математики и геометрии, а также представления о Боге).

пламя восковой свечи. Паскалево «пари на Бога» в этом отношении оказывается более прагматической конструкцией.

2.2. Б. Паскаль. Вера как объективный самообман

«Пари на Бога», которое Паскаль заключает с воображаемым собеседником, заключается в том, что «ставить на Бога» во всех отношениях благоразумно и целесообразно, даже притом, что самого Бога, возможно, и нет. В этой связи Паскаль обсуждает рациональные условия, при которых человек его времени мог бы «осмысленно верить». Вопрос стоит так: что делать, если «разум влечет к вере», а между тем «я устроен так, что не могу верить»⁵⁵? Или, говоря современным языком, как верить, если нет психологической уверенности в объекте веры?

Для этого, отвечает Паскаль, необходимо отбросит рациональные доводы, ибо, если я не верю, они все равно ничего не решают. Необходимо просто подчиниться религиозному ритуалу и поступать так, как будто бы уже веришь, и вера придет сама собой: «Коль скоро разум влечет вас к вере, а вы все-таки не можете уверовать, старайтесь убеждать себя не новыми доказательствами существования Бога, но борьбой со своими страстями. Вы хотите прийти к вере, но не знаете дороги к ней. Вы хотите излечиться от неверия и просите лекарств; узнайте от тех, кто были связаны, как вы, а теперь ставят все, что имеют. Это люди, знающие дорогу, по которой вы хотите идти, и излечившиеся от болезни, от которой вы хотите излечиться; следуйте же им в том, с чего они начали. Они начали с того, что *поступали точно так, как если бы веровали*, – кропили себя святой водой, ходили к мессе и т.д. Разумеется, это поможет вам уверовать и сделает вас глупее»⁵⁶ (курсив наш. Ю.Р.).

Апелляция к внешней стороне веры – к обряду, ритуалу – сближает позицию Паскаля с принципами конфуцианской этики, для которой индивидуальная добродетель всегда имеет форму ритуала. В одном из своих наставлений Конфуций так поясняет смысл жертвоприношения: жертва

⁵⁵ Паскаль Б. Мысли. М., Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С.188.

⁵⁶ Там же.

предкам необходима не для того, чтобы, страшась гнева, их умиловить, а для того, чтобы о них помнить. Жертвоприношение – это материализованная в действии форма памятования. Таким превращенным образом человек объективно, независимо от своих субъективных намерений и переживаний, помнит о предках. В понимании Конфуция ритуал необходимо почитать, даже если он абсурден, прежде всего, потому, что он несет в себе человеческую форму, или, точнее, и есть сама эта человеческая форма. Поэтому воздающий жертву всегда останется в выигрыше. Только в этом смысле для китайского мудреца важно соблюдение мельчайших инструкций, регламентов и предписаний ритуала. Следование ритуалу, таким образом, уже у Конфуция является объективной ошибкой.

«Ставить на Бога» у Паскаля означает принимать фиктивный характер религиозного обряда. Верить – совершать объективную ошибку. Объективность присуща самой вере, существующей в форме ритуала. Имея в виду последнее, С.Жижек замечает, что «вера – это вовсе не "сокровенное" психологическое образование, вера всегда материализована в нашей реальной социальной деятельности: она поддерживает фантазм, регулирующий социальную действительность»⁵⁷. Сцепление актов веры с символами веры, упаковки упущенных, вытесненных, травматических элементов социальных связей в определенные вещи-знаки и всевозможные действия с ними создают парадоксальную ситуацию, когда «субъекты больше не верят, но за них верят сами вещи»⁵⁸. С присущим ему остроумием Жижек пишет: «Скорее именно вера – это нечто предельно внешнее, востребующее практическую, конкретную активность человека. Она сходна с тибетскими молитвенными барабанами: вы пишете молитву на бумажке, кладете ее в барабан и проворачиваете его – бездумно и механически (либо прибегнув к гегелевской "хитрости разума", прикрепляете ее к ветряной мельнице, чтобы за вас ее крутил ветер). Таким образом, сам барабан молится за меня, вместо меня, – или, точнее, я молюсь посредством барабана. Прелесть ситуации заключена в том,

⁵⁷ Жижек С. Указ. соч. С.43.

⁵⁸ Там же. С.41.

что "внутри" я могу думать о чем заблагорассудится, предаваться самым грязным и непристойным фантазиям, но, несмотря ни на что (вспомним известное выражение Сталина), что бы я ни думал – объективно я молюсь»⁵⁹.

Паскаль отчетливо осознает конвенциональную природу общественного порядка: и то, что обычай (закон), закрепляющий за обрядом статус общественной нормы, апеллирует не к чему-то, а к самому себе, и то, что за конкретным, эмпирическим содержанием нормы стоит случай. В этом смысле закон и обычай имеют иррациональный и фиктивный смысл. Обычай апеллирует не к истине, а к самому себе по принципу – закон есть закон. По поводу оснований, на которых закон получает власть, Паскаль пишет: «Обычай – вот и вся справедливость, по той единственной причине, что он в нас укоренился. Тут мистическое основание его власти. Кто станет докапываться до его истины, его уничтожит»⁶⁰. Мистическое для Паскаля, это основание впоследствии будет демистифицировано в философии и культуре XX века. Одним из аспектов этой демистификации станет понятие трансфера в психоанализе и постструктурализме. Однако уже Паскаль был близок к пониманию сути трансфера, в частности, в трактовке религиозного обряда, являющегося превращенной формой реализации некой исходной бессознательной потребности (желания) субъекта, которое *по обычаю* сориентировано на определенные объекты. Эту потребность философ, отдавая дань своему веку и на его языке, обозначил как «влечение разума к вере».

Для Паскаля важно, что именно это *влечение к вере* и определяет существо самой веры. В молитве на барабане, в жертвоприношении, в католической мессе, как и в любом другом ритуале, являющем предельно овнешненную и овеществленную форму веры, реализуется механизм трансфера: сознательно я еще не верю, но бессознательно этот выбор уже сделан. Трудно сказать, думал ли так Паскаль, но что он отчетливо сознавал, так это то, что весомость его аргументов заранее предопределена тем, хочет человек верить или нет.

⁵⁹ Жижек С. Указ. соч. С. 41–42.

⁶⁰ Паскаль Б. Указ. соч. С.93.

На основе потребности в вере собственно и возникает паскалевская рационализация, которая осуществляется по схеме объективной ошибки: я ставлю на Бога так, как если бы я в него действительно верил, я буду участвовать в религиозном обряде, как если бы он был адекватен предмету веры, и, действуя таким образом, возможно, обману свое «неверие». «Ставка на Бога» беспроигрышна именно потому, что исход пари предопределен самим его условием: если я буду считать Бога действительной сущностью, то это будет иметь реальные последствия для моей нравственной, практической жизни. И дело даже не в объекте веры, а в характере устанавливающейся таким образом каузальной связи.

Аналогичная связь субъекта и предмета существует и в гораздо более «приземленных» сферах человеческой жизни. Скажем, в патологических случаях фетишизма субъект получает удовлетворение от созерцания интимных вещей, на которые ориентировано его половое влечение, именно потому, что рассматривает эти последние как реальный источник наслаждения. При этом он (как правило) прекрасно сознает, что имеет дело с субститутами реального объекта наслаждения, но действует так, как если бы этот субститут и был воплощением самой реальности. Его «пари» окажется «беспроигрышным». Такая предопределенность заложена в самой операции трансфера. Его действие (которое, согласно Лакану, всегда сопряжено с нехваткой и расколом желания) отвечает сути любого *как если бы*.

С этой точки зрения паскалевское *как если бы верил*, будучи, с одной стороны, рациональным шагом, имеет в то же время объективное основание в нехватке, в неполноте означающих, которая установилась до того, как был поставлен (рационально) вопрос о вере. Само «*как если бы*» есть означающее такой нехватки. Рациональная форма самообмана (возьму и обману самого себя) возникает поэтому только на втором шаге, оказывается ретроактивным эффектом, ибо объективно мы уже обмануты. В том, конечно, смысле, что хотим быть обманутыми, что в терминологии Паскаля звучит как «уверовать и сделаться глупее».

Если суммировать те прагматические резоны, которые сулит субъекту такая фиктивная «глупость», то лучше это сделать словами самого Паскаля: «Так что же с вами слу-

читься плохого⁶¹, если вы сделаете такой выбор? Вы будете честным, смиренным, благодарным, доброжелательным, искренним и надежным другом... Конечно, вы лишитесь мерзких удовольствий, славы, наслаждений, но разве не будет у вас других? Говорю вам, что вы выиграете в этой жизни и что с каждым шагом, который вы сделаете по этой дороге, вы будете все лучше видеть, как верен выигрыш и как ничтожно то, чем вы рискуете, так что вы поймете, наконец, что ставили на верную вещь, и бесконечную к тому же, а не отдали за нее ничего»⁶².

Предложенная Паскалем схема объективной ошибки в известной мере предвосхищает кантовское положение о практическом применении трансцендентальных идей. Суть дела такова, что человек, стремящийся к полноте и целостности опыта, никогда не проиграет, если предположит образ этой завершенности и полноты в лице Создателя. Вера субъекта в то, что совершаемые им акты познания, морального действия, оценки, научного поиска и т.п. и само устройство мира имеют объективные и интеллигибельные основания, создает эффект устранения «дурной бесконечности», делая человека эффективным в его духовно-практическом освоении мира. С этих позиций рассмотрим кантовское учение о регулятивном применении трансцендентальных идей, которое так же, как и картезианская абстракция фундаментальной возможности обмана или паскалевская абстракция объективности веры, содержит схематизм объективной ошибки.

2.3. И. Кант. «Софистика чистого разума»

В двух заключительных разделах «Трансцендентальной диалектики» «Критики чистого разума» Кант еще раз показывает отличие идей чистого разума от категорий рассудка и обосновывает необходимость и характер их применения. А начинается он с повторения тезиса о том, что всякие попытки разума выйти за границу возможного опыта суть «обманчивы и неосновательны», т.к. не ведут к объективным утверждениям. Между тем человеческий разум имеет

⁶¹ В аналогичном случае Декарт говорит «я поступлю хорошо».

⁶² Паскаль Б. Указ. соч. С.188.

«естественную склонность» выходить за эту границу путем трансцендентальных понятий или идей, которые в отличие от категорий рассудка, всегда остающихся в пределах возможного опыта, *не имеют прямого отношения ни к какому реальному предмету*. Они, говорит Кант, «производят только *видимость, но непреодолимую видимость*, против которой вряд ли можно устоять, даже прибегая к самой острой критике» (курсив наш. – Ю.Р.)⁶³.

К числу таких трансцендентальных понятий Кант относит идею тождественной во времени мыслящей души, идею мира и идею Бога. Это такие идеи, которые служат *не* для того, чтобы описывать действительность, а для того, чтобы сообщить рассудку «схемы», упорядочивающие многообразное содержание опыта, и тем самым достигнуть «наибольшего систематического единства в применении нашего разума». Такие схемы Кант называет *регулятивными* идеями или принципами в противовес понятиям *конститутивного* применения, относящимся к реальным объектам. «Таким образом, – пишет Кант, – идея есть, собственно, только эвристическое, а не показывающее понятие. Она не показывает нам, какими свойствами обладает предмет, а указывает, как мы должны, руководствуясь им, выявлять свойства и связи предметов опыта вообще»⁶⁴.

Кант все время подчеркивает, что регулятивные идеи это идеи, взятые *не* в отношении к миру, а в отношении *применения нашего разума к миру*, – это «эвристические», «проблематические», «гипотетические», «умствующие», а не предметные (объектные) понятия: «Итак, я утверждаю, что трансцендентальные идеи никогда не имеют конститутивного применения, благодаря которому были бы даны понятия тех или иных предметов, и в случае, если их понимают таким образом, они становятся лишь *умствующими* (диалектическими) понятиями, но они имеют превосходное и *неизбежно необходимое регулятивное* применение, а именно они направляют рассудок к определенной цели...» (курсив наш. – Ю.Р.)⁶⁵. В других терминах трансцендентальные осно

⁶³ Кант И. Критика чистого разума. С.385–386.

⁶⁴ Там же. С.401.

⁶⁵ Там же. С.386–387.

воположения значатся у Канта как «законополагающие идеи»⁶⁶.

Подчеркивая особый теоретический статус трансцендентальных идей, Кант применяет *modus operandi* «как если бы». Так, утверждает он, целесообразное, «полезное» и «возможно большее» эмпирическое применение человеческого разума с необходимостью требует, *во-первых*, мыслить познающую душу (в психологии) таким образом, «как если бы она была простой субстанцией, которая, обладая личным тождеством, существует постоянно». *Во-вторых*, требует рассматривать мир вообще (в космологии) так, как если бы он был дан в качестве бесконечного и заверщенного объекта нашего познания. *В-третьих*, допускать существование Бога (в теологии), которое нельзя ни доказать, ни опровергнуть, как если бы Бог являлся действительной сущностью и в качестве такового был действительным «высшим и вседовлеющим основанием» всего сущего⁶⁷. Если неверно понимать значение этих идей, предупреждает Кант, и «рассматривать их как понятия действительных вещей, они могут стать в своем применении трансцендентными», т.е. выходящими за пределы опыта, «и потому обманчивыми»⁶⁸.

Итак, трансцендентальная идея – это конструкция внутри нашего умозрения, по Канту, – «сущность, созданная разумом» (*ens rationis ratiocinate*), и в качестве таковой она есть интеллектуальная фикция, допущение которой имеет телеологический (отчасти даже прагматический), а не эпистемологический смысл. Она вводится для завершения условий мышления того, что эмпирически завершено быть не может. Например, я не могу (никто не может) эмпирически завершить свою индивидуальность (самость), но если я хочу сообщить своим мыслям, чувствам и поступкам целостность и единство, я должен допустить идею мыслящего субъекта (души), способного сохранять субстанциальное тождество в череде сменяющихся эмпирических состояний, уметь представлять его как некую *свою* возможность. Таким

⁶⁶ Кант И. Критика чистого разума. С.413.

⁶⁷ Там же. С.401–402.

⁶⁸ Там же. С.386.

образом, я должен с необходимостью совершать ошибку, поскольку, с точки зрения возможностей нашего *опыта* (в кантовском смысле), это *невозможная возможность* (или трансцендентальная возможность). Поэтому, заключает Кант: «Идея систематического единства должна в качестве регулятивного принципа служить только для того, чтобы <...> *верить*, что мы приблизились к полноте его применения, хотя, конечно, никогда не достигнем его» (курсив наш. – Ю.Р.)⁶⁹. Позитивное значение регулятивных идей, замечает Кант в другом месте, заключается в том, что благодаря ним эмпирическое познание «становится в своих собственных границах более разработанным и утонченным»⁷⁰.

Определяя фиктивный статус трансцендентальных идей, Кант, таким образом, высказывает мысль о необходимости конструирования посредством разума неких квазипредметов, которые являются лишь аналогами действительных вещей. Он всячески подчеркивает, что «нам не может быть позволено вводить в качестве действительных и определенных предметов выходящие за пределы всех наших понятий, хотя и не противоречащие им, *фикции*, основываясь только на доверии к спекулятивному разуму, стремящемуся завершить свой труд. <...> Они должны быть положены в основу только как аналог действительным вещам, а не как действительные вещи в себе» (курсив наш. – Ю.Р.)⁷¹. Такая аналогия представляется Канту оправданной и даже необходимой все с той же целью – с целью приближения к «возможно большей степени эмпирического единства». К примеру, идею самотождественного мыслящего существа (души) оправданно применять лишь путем установления аналогии с конкретной эмпирической личностью. Только в этом случае может быть использован ее эвристический потенциал и реализована конечная цель всей диалектики идей чистого разума.

Описанное выше отношение регулятивных идей к реальности позволяет говорить о том, что Кант фактически вводит принцип объективной ошибки как принцип взаимо-

⁶⁹ Кант И. Критика чистого разума. С.412.

⁷⁰ Там же. С.401.

⁷¹ Там же. С.402.

действия субъекта с самой познавательной ситуацией, в которой он находится (оказывается), стремясь к систематическому единству эмпирических явлений или элементов сознательной, душевной, моральной жизни. Вводимый регулятивными идеями класс объектов характеризуется теми же признаками, что мы выделяли, характеризуя принцип объективной ошибки: 1) фиктивная реальность гипостазированных предметов (квазипредметность); 2) функционирование фикций в качестве реальных предметов; 3) позитивный эффект подобной (превращенной) формы жизни фиктивных предметов; 4) необходимый и объективный характер функционирования последних в качестве элементов системы, обеспечивающих систематическое единство эмпирических явлений системы. Помимо прочего мы находим даже такие терминологически близкие определения, как «трансцендентальная иллюзия»⁷² и «эвристическая фикция»⁷³.

Желая подчеркнуть необходимый и объективный характер последних, Кант даже замечает, что оперирование трансцендентальными идеями – это софистика, но «софистика не людей, а самого чистого разума»⁷⁴. Сам дух этой софистики вполне отвечает принципу объективной ошибки. Призовем в свидетели самого Канта, слова которого лишь стилистически отклоняются от формулировки принципа М.К.Мамардашвили и А.М.Пятигорским. «Действительно, если в основе возможно большего применения моего разума лежит идея (систематически завершенного единства <...>), которая сама по себе *никогда не может быть показана в опыте адекватно*, хотя для приближения к возможно большей степени эмпирического единства она *неизбежно необходима*, то я не только имею право, но и вынужден реализовать эту идею, т.е. *полагать для нее действительный предмет*, однако как нечто вообще, что само по себе мне неизвестно и чему я только как основанию упомянутого систематического единства приписываю в отношении

⁷² Кант И. Критика чистого разума. С.414.

⁷³ Там же. С.453.

⁷⁴ Там же. С.239.

к этому единству свойства, аналогичные рассудочным понятиям в эмпирическом применении» (курсив наш. Ю.Р.)⁷⁵.

В отличие от Декарта Кант не просто высказывает тезис о необходимости объективной ошибки, но и очерчивает условия, при которых она совершается. Однако позиции того и другого сходны в одном: сфера действия объективной ошибки не выходит у них за границы разума. Подчеркивая, что трансцендентальная идея дает нам «схему», имеющую силу не *конститутивного*, а только *регулятивного* принципа⁷⁶, Кант отделяет условия наблюдения объектов от самих объектов, сохраняя в силе классическое эпистемологическое различие между «реальным объектом» и «объектом знания». В силу чего за скобками анализа остаются такие квазиобъектные образования, которые, оставаясь фиктивными элементами сознательной жизни, замещают объекты вполне *реально*. Речь идет о широком круге социальных явлений, возникающих и функционирующих в социальных системах путем указанного замещения. Однако для того, чтобы эти объекты попали в сферу внимания, необходимо было изменить само понятие реальности на основе представления о «включенности» феноменов сознания в объекты действительности. Это открывало бы путь к пониманию объективной ошибки как «конститутивного», уже не в кантовском смысле, принципа.

Возможность интерпретации ошибки как *схемы конструирования объектов социальной действительности* на уровне самих практических отношений предпослана Марксовым анализом превращенных форм. Этот анализ уже непосредственно отсылает самой практике, и позволяет рассматривать ошибку не в узком смысле «операции ума», а в более широком смысле – как результат и элемент социальной жизни.

⁷⁵ Кант И. Критика чистого разума. С.402.

⁷⁶ Там же. С.403.

3. Ошибка как эффект превращенного действия

*Если обман существует, его не-
возможно отделить, вычестъ из ве-
щи, он конституирует саму ее суть.*

С. Жижек

*Ах, обмануть меня не трудно!
Я сам обманываться рад!*

А. Пушкин

3.1. Инверсия и фетишистская иллюзия

К мысли о связи объективной ошибки с социальной практикой подводит уже кантовская интерпретация конечной цели трансцендентальной диалектики идей. Дело в том, что Кант рассматривает само применение регулятивных принципов, как имеющее *реальные последствия* в практической жизни. В самом деле, ничто не доказывает существования добра или Бога, но мое убеждение в реальности того и другого будет иметь реальные последствия (вспомним Достоевского: *если Бога нет, то все дозволено*). На этом положении строится вся полемика Канта с этическим утилитаризмом. Главный аргумент Канта – добро не имеет внешней причины (внешнего аргумента). Никакой поступок сам по себе не свидетельствует о наличии в нем нравственного содержания. Добро «есть» только потому, что я (некто) считаю его своей возможностью, причем завершенной возможностью (если я допустил идею Бога и идею мыслящего существа, тождественного во множестве эмпирических состояний и потому ответственного перед моральным законом).

Открытие Марксом действующего в социальных системах механизма инверсии и трансфера, а также анализ явлений фетишизма придали совершенно новый ракурс проблеме включенности феноменов сознания в сферу практической жизни. Ошибка перестает быть исключительной характеристикой ментальной сферы и низводится до уровня социального фантазма. Особую роль в этом сыграл введенный Марксом в научный и философский обиход термин «превращенная форма» («превращенность действия»), который предназначался для обозначения особых идеологических (в том числе экономических) образований, зарождающихся в недрах социальных систем и выступающих элементами самой социальной практики. Так же, как и в случае с регулятивным применением разума, превращенность характеризует *схему (способ) включения феноменов сознания в сферу практической жизни*. Отличие состоит в том, что на уровне превращенной формы мы имеем дело с такой схемой отношений, которая завязывается на уровне социальной практики, где субъекты не просто сознают, а действуют. Понятием превращенной формы в предметное поле исследования (у Маркса по преимуществу экономического) вводился новый класс объектов, неизвестных классической философии и науке – объектов с особым онтологическим статусом, являющихся продуктами *превращенного действия*.

Само значение «превращенности» указывает на то, что здесь мы имеем дело с продуктами инверсии, подмены, замещения одних отношений другими, при этом маскирующими свой первоначальный источник, – с косвенно-иллюзорными продуктами переноса свойств одних объектов или отношений на другие. Так, согласно трактовке М.К. Мамардашвили, превращенная форма – это квазиобразование, которое возникает на месте выпавшего из системы элемента (исходного объекта, свойства или отношения), которое замещает его и функционирует «вместо» него как качественно новое и вполне самостоятельное дискретное явление⁷⁷.

К числу объектов превращенной формы Маркс относит капитализированную стоимость, функционирующую в сис-

⁷⁷ В анализе Марксовой концепции превращенной формы мы опираемся на точку зрения М.К.Мамардашвили.

теме капиталистических товарно-денежных отношений и в качестве фетишистской иллюзии, фикции, скрывающей подлинное содержание материальных отношений в сфере производства. Как уже отмечалось, иллюзией она является в силу того, что конкретные свойства товара (потребительная стоимость) рассматривается субъектами рынка как проявление его абстрактного свойства – стоимости, *как если бы* она была не меняющейся во времени *субстанцией* конкретного товара. Предпринятая в этой связи Марксом деконструкция базовых понятий классической политэкономии вскрывает действительную фиктивность таких участвующих в генезисе прибавочной стоимости представлений, как «процент», «предпринимательский доход», «цена издержек производства» и т.д. Они воспринимаются как объективные характеристики процесса производства (воспользуемся терминем феноменологии) в *естественной установке*, маскирующей их идеологическое происхождение. В таком замаскированном виде категории стоимости проникают в экономические теории, получая там «легальную» прописку в качестве того, что А.Шюц называл «конструктами второго уровня».

Маркс показывает, как в качестве иллюзии, наделенной статусом объекта, стоимость начинает править бал в виде устойчивого экономического представления о том, что она *сама*, по «своей природе», способна к самовозрастанию и потому в итоге оказывается «самодостаточной» вещественной силой роста капитала. Иначе говоря, капитал оказывается *стоимостью, приносящей прибавочную стоимость* исключительно на таких фиктивных основаниях. Следовательно, рассматривая стоимость в качестве объективной (вещественной) характеристики товара, субъекты рынка совершают ошибку, но такую, которая в качестве таковой сама становится элементом рыночных отношений, т.е. эта ошибка имеет объективный, общественно-необходимый и, можно сказать, вынужденный характер. В основе ее лежит превращенное действие – *перенос* свойств общественных отношений на свойства конкретной чувственно-материальной вещи.

Как таковой механизм переноса был открыт Марксом и впоследствии основательно разработан в традиции пси-

хоанализа, где он рассматривался как один из механизмов организации символических отношений в системе. Для психоанализа перенос (по-другому, трансфер) – это явление бессознательной душевной жизни, связанное с действием вытесненного (отчужденного) содержания некоторых означающих, с господством в бессознательном «мертвой буквы» (Ж.Лакан), т.е. такого означающего, которое становится формой мыслей, чувств, переживаний, поступков и т.п. У Маркса переносу соответствует понятие превращенного действия, которое так же характеризует процесс отчуждения социального знака от некоего исходного содержания, его инверсию и последующее функционирование уже в качестве самостоятельной квазивещественной формы существования исходного содержания. При этом, и это главное, несмотря на свою отчужденность, такая оторвавшаяся от исходного содержания форма является «формой его действительного существования».

Классическим примером инверсии и переноса может служить акт превращения золота из химического элемента природы в «драгоценный металл», в «сокровище» – в элемент системы социальных отношений, где оно функционирует в качестве отчужденного знака могущества, славы, наслаждения и т.п. Превращенная форма – это то в золоте, что существует помимо самого золота, – его способность быть овеществленной абстракцией великого множества конкретных общественных отношений. Именно эта способность делает его возвышенным объектом, объектом избыточного наслаждения⁷⁸. Тот факт, что стремление к прибыли (или накопление сокровищ в некапиталистических общественно-экономических формациях) может оказаться ни чем иным, как формой извлечения прибавочного наслаждения, великолепно очерчен гением Пушкина, увидевшего в скупости превращенную форму наслаждения, которое утрачивается ценой расточительства. Приведем строки из монолога «Скупого рыцаря», представляющие собой настоящий манифест фетишистской страсти:

⁷⁸ Выражение «возвышенный объект» мы используем в том смысле, в каком С.Жижек говорит о возвышенном объекте идеологии. См.: С.Жижек. Указ. соч.

Как молодой повеса ждет свидания
 С какой-нибудь развратницей лукавой
 Иль дурой, им обманутой, так я
 Весь день минуты ждал, когда сойду
 В подвал мой тайный, к верным сундукам. <...>
 Что не подвластно мне? как некий демон
 Отселе править миром я могу;
 Лишь захочу – воздвигнуться чертоги;
 В великолепные сады
 Сбегутся нимфы резвою толпою;
 И музы дань свою мне принесут,
 И вольный гений мне поработится,
 И добродетель, и бессонный труд
 Смирненно будут ждать моей награды.
 Я свистну, и ко мне послушно, робко
 Вползет окровавленное злодейство,
 И руку будет мне лизать, и в очи
 Смотреть, в них знак моей читая воли.
 Мне все послушно, я же – ничему;
 Я выше всех желаний; я спокоен;
 Я знаю мощь мою: с меня довольно
 Сего сознания...⁷⁹.

Заметим, что последние строки монолога («Я выше всех желаний...» и т.д.) нельзя принимать за чистую монету, ибо в них сокрыто тайное стремление к «прибавочному» наслаждению – наслаждению, достигаемому путем *отсрочки* в реализации желаний. «Я выше всех желаний» есть желание в чистом виде, его наиболее рафинированная форма, в которой, как считал Лакан, желание желает само себя. В этой связи стоит отметить любопытную параллель между идеями Маркса и Лакана, которую проводит С.Жижек, показывая, что механизм образования прибавочной стоимости имеет ту же логику, что и механизм извлечения прибавочного наслаждения⁸⁰.

Марксово понятие превращенной формы позволяет выделить и описывать весьма специфические объекты, которые существуют как социальные знаки: могущества, богатства, признания, успеха и т.д. Это такие знаки, которые

⁷⁹ Пушкин А.С. Избр. соч.: В 2 т. Т.2. М.: Художественная литература, 1980. С.255–256.

⁸⁰ См.: Жижек С. Указ соч. С.56–60.

сцепившись с каким-либо предметом, обладают в силу этого «своей квазисубстанциональностью»⁸¹. Как такие *значущие вещи* или *овеществленные знаки* объекты превращенной формы способны выполнять роль конструкторов социального порядка. Они способны упорядочивать и организовывать социальную жизнь, подобно тому, как респектабельная внешность, став знаком общественного признания и успеха, включается в социально-значимые отношения и дает ключ к действительному признанию и успеху. По своей конструктивной роли они могут быть даже более действенны и эффективны чем объективные и достоверные знания науки, что мы уже видели на примере с купцом, узнавшем о реальной стоимости своего капитала. Это как раз тот случай, когда данные объективной научной экспертизы не могут по своей конструктивной значимости сравняться с *объективной иллюзией* купца, кризис которой способен вызвать настоящий обвал акций на рынке жизненных смыслов.

Между тем, главный мотив марксистской критики фетишизма – вовсе не его оправдание, а напротив, его дискредитация и преодоление. А это предполагает выход в некую метапозицию, из которой было бы возможно осуществить демаскировку косвенно-иллюзорных объектов, откуда они впервые могли бы быть опознаны как пре-вращенные или даже из-вращенные, как фиктивные, как своего рода объекты-призраки. В этой связи возникает вопрос: в каком отношении находятся фетишистская иллюзия и ее сознание?

Ответ Маркса: фетишизм – это феномен *ложного сознания*. Под рубрикой «ложного сознания» у него выступают все идеологические феномены, причем независимо от того, на каком уровне сознания они существуют. Например, стоимость в обыденном сознании мистифицируется и становится «религией повседневной жизни» по той же схеме, что и сущность права в спекулятивной философии Гегеля. «Подмена (inversion), из-за которой чувственное и конкретное видится как феноменальная форма абстрактного и общего – в противоположность действительному положению вещей, где абстрактное и общее выступают свойством конкретного, – такая подмена характерна и для выражения

⁸¹ См.: Мамардашвили М.К. Превращенные формы: О необходимости... С.275.

стоимости, и одновременно данная подмена делает понимание этого выражения столь сложным. Если я скажу: и римское право, и немецкое право – и то и другое есть право, – это понятно само собой. Однако если я скажу: право, эта абстрактная сущность, реализуется в римском праве и немецком праве, то есть в этих двух конкретных формах права, – взаимосвязь становится мистической»⁸².

Мысль Маркса состоит в том, что инверсия, в силу которой право становится «реальной абстракцией», происходит не на уровне теоретических построений Гегеля (для большинства законопослушных буржуа неизвестных), а на уровне повседневной жизни, где смысл правовых (так же как и товарно-денежных) отношений *уже* существует в отчужденной (превращенной) форме. Иными словами, ошибка возникает не в сфере спекулятивного знания, а в самой социальной действительности. К примеру, скупой рыцарь, как и все другие, прекрасно сознает, что хранящиеся в его сундуках сокровища – это фетиши тех социальных «духов», которые он в одночасье может выпустить, пустившись в растрату. Но он сдерживает их путем накопления богатств, *как если бы* они навечно были отлиты и заключены в материальную оболочку денег и являлись пленниками его сундуков.

Ошибка фетишистского сознания – отождествление знака и предмета – имеет своим основанием не иллюзию *неразличения* первого и второго, а иллюзию *устранимости различия*, скажем точнее, – иллюзию того, что различие между знаком и предметом может быть полностью устранено *как если бы* его вовсе не существовало. Например, христианин, усматривающий в просвире символическое тело Христово, прекрасно сознает, что имеет дело с фетишем, но в модусе *«как если бы»* он преодолевает фундаментальный разрыв между означающим и означаемым. Скрытым от сознания фетишиста, таким образом, оказывается не само различие, а (бессознательное) влечение в своем *как если бы* к его устранению, стремление отсрочить травматическое столкновение с реальностью, чреватое раскалывающими *его* «открытиями» типа *Бога нет*. В этой связи сошлемся на поло-

⁸² Цитируется по: Жижек С. Указ. соч. С.39.

жение С.Жижека относительно того, что «фундаментальный уровень идеологии – это не тот уровень, на котором действительное положение вещей предстает в иллюзорном виде, а уровень (бессознательного) фантазма, структурирующего саму социальную действительность»⁸³.

Таким образом, вопрос об отношении фетишистской иллюзии к сознанию необходимо формулировать с учетом неклассического методологического требования, предполагающего отказ от противопоставления сознания и объекта и, соответственно, от традиционно понимаемой дихотомии действительного и иллюзорного, истинного и ложного. К этому обязывает онтологический статус самих превращенных объектов, который М.К.Мамардашвили характеризует так: «Превращенные объекты обладают особым рода существованием, не сводимым к субъективным фикциям и иллюзиям сознания»⁸⁴. И далее, «под превращенной формой следует понимать не просто видимость, даже самую объективную, которая, казалось бы, доступна просто непосредственному, наивному взгляду, а *внутреннюю форму видимости*, ее *устойчивое и воспроизводящееся ядро*, выявление которого на феноменологическом уровне само по себе может быть результатом весьма сложного анализа (курсив наш. Ю.Р.)»⁸⁵. Нечто подобно такому внутреннему ядру видимости имел в виду Кант, когда утверждал, что идеи чистого разума «производят только видимость, но непреодолимую видимость, против которой вряд ли можно устоять, даже прибегая к самой острой критике»⁸⁶.

Из сказанного следует заключить, что значение превращенности не может быть сведено к альтернативным значениям истинности или ложности.

Что же касается замечания относительно того, что под превращенной формой следует понимать *не просто* объективную видимость, а *внутреннюю форму видимости*, то оно

⁸³ Жижек С. Указ. соч. С.40.

⁸⁴ Мамардашвили М.К. Превращенные формы: О необходимости... С.272.

⁸⁵ Там же. С.274.

⁸⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 385–386.

требует комментария, поскольку сообщает этому понятию двоякий смысл. Во-первых, превращенная форма выступает в качестве иллюзии, которая становится *жестким детерминирующим элементом*, как только принимается за естественную и отправную точку системы отношений. И в этом смысле говорится об «объективной видимости», например, того, что товар имеет фиксированную цену. Но этим дело не исчерпывается, поскольку речь идет еще и о том, что за объективной видимостью, которая может быть соответствующим образом рационализирована (в том числе и с помощью принципа объективной ошибки), кроется ее иррациональное, травматическое ядро, расположенное в сердцевине самой социальной действительности, а не просто в сфере представления. Что это за ядро?

По Марксу, экранированным во всех фетишистских иллюзиях является *социальное отчуждение*, вокруг которого, как вокруг ядра, наращиваются все социальные фантазмы. Оно то и создает «внутреннюю форму видимости», хотя сам Маркс не употребляет такого термина. Лишь с преодолением отчуждения в ходе социальных преобразований может быть разрушена сама почва для социальных иллюзий и фикций как феноменов *ложного сознания*. Сама же возможность преодоления социального отчуждения, причем в обозримой исторической перспективе, являлась, по всей видимости, предметом «научной веры» Маркса. В этом отношении психоаналитические выводы выглядели гораздо менее оптимистичными. Особенно в варианте Лакана, согласно которому социальный (символический) мир субъекта *как таковой* отмечен отчуждением, неполнотой, нехваткой означающих, что и является воспроизводящим ядром всех социальных иллюзий, вырастающих, подобно головам дракона, на месте отсеченных. Вместе с тем общее, что сближает позицию Маркса с психоанализом, – это признание за вполне оптимальной и рациональной моделью (тех же товарно-денежных отношений) некоего скрытого травматического ядра, являющегося формой любой, пусть даже самой объективной видимости, иллюзии, или ошибки.

Это важно для понимания того, что исток сознательно практикуемой ошибки необходимо искать в бессознатель-

ных процедурах инверсии и трансфера. Их механизм достаточно хорошо изучен в психоанализе: наличие некоего травматического элемента преобразовывает связи и отношения в символическом мире субъекта так, чтобы они могли экранировать от него негативные последствия травмы. Экранирование достигается на основе социальных иллюзий, фантазмов, объективных видимостей. Их роль в символическом универсуме крайне противоречива: с одной стороны, ими индуцируется прагматически растолкованное *поле понимания*, относительно замкнутое пространство позитивного движения мысли, а с другой – маскируется само травматическое ядро, вокруг которого индуцируется *зона принципиального непонимания*. «Так еще можно жить», говорят обычно в тех случаях, когда уже чувствуют или понимают, что так жить нельзя. В отношении этого ядра любая рационализация оказывается «недальновидной». Это же относится и к объективной, сознательно практикуемой, ошибке. Ее схематизм – *я буду воспринимать свое представление (иллюзию, фикцию), как если бы оно соответствовало действительному положению вещей* – определен тем, что она сама как некое действие (*modus agendi*) оказывается превращенной формой той экзистенциальной трещины, которая раскалывает символический мир субъекта, пытающегося в своем *как если бы* преодолеть раскол. При всей своей позитивности объективная ошибка оказывается «недальновидной» в отношении позитивных возможностей этого *как если бы*. Следуя ее принципу, мы все время рискуем переоценить свою дистанцию, свою рефлексивность по отношению к ней. В самом деле, не теряем ли мы из виду ее условность в тот момент, когда надеемся с ее помощью полностью «облегчить себе жизнь» – преодолеть раскол между реальным и символическим, «истинным» и условным? Ведь возможно, что и само наше «*как если бы*» окажется всего лишь превращенной формой некоего скрытого от нас «*так есть*».

Для нас в данном случае важно зафиксировать то обстоятельство, что объективная ошибка, как принцип сознательно-условного действия, имеет свое основание в некоем травматическом ядре, преобразующим символические отношения, в которые включен индивид, и таким образом является *эффектом превращенного действия*. Поняв объектив-

ную ошибку в качестве эффекта переноса и замещений, мы частично ответили на вопрос о соотношении понятий превращенной формы и объективной ошибки.

3.2. Парадокс описания «извне» и «изнутри»

Определение косвенно-иллюзорного объекта в качестве жесткого десигнатора⁸⁷, организующего внутри системы вполне логичные и устойчивые связи, существенно проблематизирует весь тот терминологический аппарат, с которым исследователь вынужден работать при описании явлений превращенной формы: «ложное сознание», «заблуждение», «иллюзия», «фикция», «абсурд», «ошибка». При всей своей фиктивности, абсурдности и иллюзорности они оказываются частью реальности и столь же реальны, как и так называемые «истинные» объекты. В этом смысле термин «ошибка» с самого начала следовало бы взять в кавычки, а вместе с тем и само слово «реальное», которое неизбежно проблематизируется и в своем классическом понимании «подает в отставку», как только в игру включается эта самая объективная ошибка. О правилах такой игры сообщает нам известная теорема У.Томаса: «Если ситуация определяется как реальная, то она реальна по своим последствиям»⁸⁸. И это независимо от того, «реальна» ситуация или нет. В этой связи и с учетом «исторических ошибок» строительства социализма «в отдельно взятой стране» мы с полным правом могли бы перефразировать известную фразу К.Маркса: ошибка «становится материальной силой, как только она овладевает массами».

⁸⁷ Такое означающее, которое создает узел значений, унифицирует и стабилизирует его поле. Согласно С.Жижеку, оно особым образом фиксирует, «пристегивает» «плавающие цепочки» означающих, в силу чего конденсируется полнота всего поля значений. В этом смысле «жесткий десигнатор» выступает означающим других означающих (как, например, стоимость в системе означающих товарно-денежных отношений). См: Жижек С. Указ. соч. С.103–106.

⁸⁸ Цитируется по: Абельс. Х. Интеракция, идентификация, презентация: Ведение в интерпретативную социологию. СПб.: Алетейя, 1999. С.241.

Поэтому необходимо заметить, что определение превращенных объектов в качестве «ошибочных», в качестве феноменов *ложного сознания* возможно только «извне» символической системы, в которой эти объекты живут своей «естественной жизнью». «Изнутри» же они наблюдаются как вполне самостоятельные, целостные и дискретные явления, принимаются независимо от своей абсурдности в качестве конечных и далее неразложимых посылок. Как свидетельствует М.К.Мамардашвили, «люди среди них – как рыбы в воде, они – привычный, сам собой разумеющийся (и незаметный – как не видят воздуха и не ощущают его давления) эфир жизни, пронизанный вполне рациональными построениями, переработками и связками, и никому нет никакого дела до опосредующей роли этих исходных форм и посылок, и никому не нужно восстанавливать их в качестве таковых (т.е. в качестве форм, свидетельствующих о чем-то другом и это другое опосредующих, обозначающих)⁸⁹».

Это значит, что на уровне языка-объекта (т.е. символической системы, в которой *непосредственно* выстраиваются и определенным образом интерпретируются явления превращенные формы) эти последние нельзя описать или отбросить в качестве «ложных», в качестве «заблуждений», «иллюзий», «фикций», «ошибок» и т.п., поскольку так мы их можем формулировать только в терминах *метаязыка*. Например, христианин не мог бы естественным образом клясться «всеми святыми» (хотя сказано «Не клянись»), если бы одновременно саму ситуацию клятвы выражал бы в терминах ошибки, фикции и т.п. Такое выражение, как «короля придворные играют», было бы абсурдным в языке вассала, фетишизирующего королевскую власть со всеми ее атрибутами. Предприниматель не мог бы эффективно участвовать в погоне за прибылью, если бы имел в виду только ее фиктивные основания. Очевидно, что при описании явлений превращенной формы мы всякий раз сталкиваемся с парадоксом того, как они видятся «извне» и «изнутри» системы, т.е. когда субъект усматривает фиктивные основания системы и одновременно находится и практически дей-

⁸⁹ Мамардашвили М. К. Превращенные формы: о необходимости... С.273–274.

ствуется внутри нее, исходя из этих же фиктивных оснований. Остроумным выражением парадокса интерпретации «извне» и «изнутри» является пословица «что русскому хорошо, то немцу смерть».

Попытка совместить оба плана – предметный и мета-предметный, – и описывать явление одновременно и «извне» и «изнутри» символической системы, дает нам парадокс означающих. Его «формулирует» У.Шекспир устами Джульетты как парадокс переименования. Последняя, узнав о том, что ее возлюбленный – представитель враждебного клана, и желая преодолеть возникшую перед ней преграду (отчуждение), демистифицирует сущность имени, но платит за это парадоксом: само по себе имя «Ромео Монтеки» – *пустое* имя, но в условиях конфликта родов оно оказывается жестким десигнатором самого конфликта. Имя ничего не значит и в то же время означает непреодолимую преграду, отчуждение желания. Невыносимость этого парадокса рождает фантазм переименования.

Ромео!

Ромео, о, зачем же ты Ромео! <...>

Одно ведь имя лишь твое мне враг,

А ты – ведь это ты, а не Монтеки.

Монтеки – что такое это значит?

Ведь это не рука, и не нога,

И не лицо твое, и не любая

Часть тела. О, возьми другое имя!

Что в имени? То, что зовем мы розой,

И под другим названьем сохраняло б

Свой сладкий запах! Так, когда Ромео

Не назывался бы Ромео, он хранил бы

Все милые достоинства свои

Без имени. Так сбрось же это имя!⁹⁰.

Имя «Ромео Монтеки» – означающее раздора, будучи демистифицированным в сознании Джульетты, оказывается пустой, ничего не значащей фикцией – превращенной формой клановой вражды. И вместе с тем оно означает (упаковывая в себя) целый комплекс чувств и переживаний

⁹⁰ Шекспир В. Ромео и Джульетта. Комедии, хроники, трагедии, сонеты: В 2 т. Т.2. М.: РИПОЛ, 1994. С.43–44.

любовной страсти. Джульетта буквально бредит этим именем и умирает с ним на устах. Отсюда и столь противоречивый на фоне предыдущего развенчивания имени возвышенный пассаж:

Язык, что лишь произнесет «Ромео»,
Уж одарен небесным красноречьем⁹¹.

Налицо парадокс: не означая «ничего», имя «Ромео» означает «все».

Проблема, следовательно, состоит в том, что осознание ошибки, пусть даже и объективной не освобождает нас от необходимости ее воспроизводить или (что в принципе то же самое) принимать ее следствия, действовать с поправкой на нее в естественных условиях социальной жизни, в той мере, в какой мы являемся ее участниками. В этом смысле наше сознание и наша идентичность расколоты: *мы все понимаем, но продолжаем действовать так, как если бы нами целиком владела фетишистская иллюзия*: Мы как бы понимаем и «не хотим» понимать одновременно. Любопытно, но примерно так же в психоанализе формулируется комплекс кастрации: *я знаю, что у меня нет фаллоса, но я буду думать, что он у меня есть*.

Принцип объективной ошибки может использоваться для разрешения парадоксов, возникающих в системе означающих, когда нечто, означая одно, в то же время ничего не значит. Такую редуктивную ситуацию можно рассмотреть на примере случая, описанного И.С.Коном: «В деканат робко заглянул студент-первокурсник и сказал, обращаясь к выходявшему профессору: "Вы знаете, профессор, меня мучает одна проблема". – "Какая?" – спросил тот (это был известный логик). – "Понимаете, иногда мне кажется, что я не существую". – "Кому кажется, что вы не существуете?" – уточнил профессор. "Мне", – растерянно ответил студент и, не сказав больше ни слова, поспешно ушел»⁹².

Эта ситуация, помимо своего психологического смысла, который очевидно имеет в виду И.С.Кон, имеет и другой – непсихологический смысл: тот, который имел в виду

⁹¹ Шекспир В. Ромео и Джульетта. С.74.

⁹² Кон И.С. Открытие «Я». М.: Политиздат, 1978. С.6.

Ж.Лакан, утверждая, что психоанализ не есть психология в традиционном ее понимании⁹³. В данном случае мы имеем дело с парадоксом самосознания *меня нет, но я все равно есть*, связанным с нехваткой означающих, когда ни одно означающее не означает собственно(е) меня. Между тем местоимение «мне» у растерявшегося студента, будучи пустым знаком (который означает любого, кто к нему прибегает), используется так, *как будто бы* оно значит *нечто* (иначе чем объяснить растерянность?). Парадокс описания явлений «извне» и «изнутри» системы, а также его связь с каким-то травматическим событием выводят нас на вопрос о том, какое значение приобретает принцип объективной ошибки применительно к самой ситуации кризиса значений.

⁹³ Речь идет о центральном положении теории Лакана, согласно которому психика структурирована так же как язык. Это положение кардинально меняет взгляд на предмет психоаналитических исследований. Отныне его составляют не психосоматические структуры человека, а семантические и даже грамматические структуры речи. Такое переопределение предмета позволило Лакану на манер Хайдеггера, в свое время заявившего, что аналитика *Dasein* не является никакой экзистенц-философией, объявить о том, что психоанализ – это не психология.

4. Семиотический коллапс и принцип объективной ошибки

Жить можно только идеей искаженной истины. Это единственный способ жить истиной. Иначе не вынести (потому именно, что истины не существует).

Ж.Бодрийяр

Истина имеет структуру вымысла.

Ж.Лакан

Как в жизни отдельного человека, так и в истории культур и целых народов случаются события, общий смысл которых можно описать в терминах «кризиса значений», «семиотической катастрофы», «крушения символов» и т.п. Речь идет о ситуациях, способных вызвать настоящий «обвал акций» на рынке жизненных смыслов. «Семиотический коллапс» – такое определение несчастной любви Свана (героя прустовского романа) к своей возлюбленной Одетте дает Ф.Гваттари, разворачивая его в целой серии впечатляющих метафор: «черная дыра семиотического обвала», «черная дыра страсти», «невротическая дыра»⁹⁴.

В «черной дыре» (воспользуемся семантическим богатством этой фразы), зияющей в семиотическом «теле» культуры, циркулируют всевозможные пустые знаки, «машинные индексы», потерявшие «свое» значение означающие – все те символические «обломки» которые образуют порой немыслимые конstellации значений. У Кафки

⁹⁴ См.: Гваттари Ф. Машинное бессознательное. Любовь Свана как семиотический коллапс // Логос. 1999, № 2. С.13–25.

(«Сельский врач») такая «семиотическая дыра» разверзается на теле ребенка в виде кишашей червями отвратительной раны, у Ницше («Так говорил Заратустра») ею оказывается открытый рот человека, в который украдкой вползает «черная тяжелая змея»⁹⁵.

Предельным и вместе с тем обобщенным выражением такого «символического коллапса», семиотической катастрофы, постигшей христианский мир, являются знаменитые слова Ницше «Бог мертв». За этой «смертью» в европейской истории последуют «смерть автора», «смерть субъекта», «конец истории», «закат Европы», «сумерки Просвещения» – множество других открытий-оповещений, на фоне которых *предстоит жить*. Прямо или косвенно все эти явления связаны с опустошением знака. Знак теряет свое значение, превращаясь в мертвое означающее, в такое означающее, которое может означать теперь все, поскольку не значит ничего. Для Ницше таковым становится имя христианского Бога. Это пустое означающее, ничего не значащая фикция христиан, «мертвая буква», как сказал бы Лакан, за которой со времен распятия «единственного христианина»⁹⁶ ничего нет (нет живого Бога). Есть только травматический след – отсутствие Бога.

На это указывает Хайдеггер. Раскрывая значение слов Ницше «Бог мертв», он показывает, что смысл этой фразы состоит не в том, что *Бога нет*, а в том, что он *есть в качестве умершего*. Мертвого Бога нельзя просто взять и устранить в качестве ничего не значащей фикции, ибо остается его пустое, незанятое другими означающими место. Оно-то и вызывает к человеку всей своей пустотой, и «первым» человеком, к кому вызывает это пустое место, по мысли Хайдег-

⁹⁵ «Я увидел молодого пастуха, задыхающегося, скорчившегося, с искаженным лицом; изо рта у него висела черная, тяжелая змея. Видел ли я когда-нибудь столько отвращения и смертельного ужаса на одном лице? Должно быть, он спал? В это время змея заползла ему в глотку и впиалась в него. Моя рука схватила змею, рванула: напрасно! она не вырвала змеи из глотки». См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Соч.: В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1990. С. 113.

⁹⁶ Ницше говорит: «В сущности был один христианин, и он умер на кресте». См.: Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. Там же. С.663.

гера, оказывается сам Ницше. Бог продолжает присутствовать в качестве отсутствующего. Он присутствует самым отсутствием⁹⁷. Точно так же присутствует молчащий Бог ветхозаветного Авраама. Последний взывает к нему как «месту», где *должен быть* Бог (ответ), но есть только его молчание – пустота, которая не значит ничего и потому может значить все. Таким образом, смысл фразы «Бог мертв» заключается не в том, что за означающим «Бог» *ничего нет*, а в том, что за этим означающим *есть ничто*. Скрытый пафос этой фразы следует понимать так: человек, принявший на себя максимум смерти Бога, должен теперь *научиться жить внутри этого опустошающего события*.

Но как? Как взывать к молчащему Богу? Как существовать рядом с «черной семиотической дырой»? Что читать в опустевших, сломанных, перечеркнутых знаках? Можно ли примириться с фундаментальным разрывом означающего и означаемого? Такая серия вопросов неизбежно вытекает из постструктуралистской критики знака. В соответствии с ее выводами расщепленность знака и того, к чему он отсылает, становится своеобразной культурной нормой эпохи постмодернизма. (Что, разумеется, расщепляет и само понятие нормы, коль скоро нормой становится аномальность). Расщепление означающего и означаемого выбрасывает на поверхность опустошенные знаки, знаки с нарушенной функцией оповещения, которые все больше начинают функционировать как знаки, отсылающие к самим себе. В эту опустевшую область «шумно ломится» «коварное сборище симулянтов» (М.Фуко), фантазмов, призраков, значений-масок, заполняющих трещины в символическом мире субъекта.

О чем говорит метафора «черной дыры»? Слово «дыра» сигнифицирует пустоту, пробел в семиотической структуре. Слово «черная» указывает на экзистенциальный смысл этого пробела, экзальтированным выражением кото-

⁹⁷ Хайдеггер пишет: «Если Бог – христианский Бог – исчез со своего места в сверхчувственном мире, то само это место все же остается – пусть даже и опустевшее. И вот эту опустевшую область сверхчувственного, область идеального мира, все еще можно удерживать». См.: Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990, № 7. С.152.

рого может служить ницшеанский образ человека со змеей – парадокс пустоты и заполненности (кстати, астрономические черные дыры являются сверхплотными объектами). В опустевшую область знака вползает отчаяние (образ вползающей змеи у Ницше коррелирует с образом копошащихся червей у Кафки), оповещающая об утрате знаком функции означения.

Пустой знак – это самореферентная формация, которая ни к чему, кроме себя, не отсылает. Такой знак обозначает не столько сам предмет, сколько его отсутствие, как, например, смех за кадром, который обозначает «смешное» там, где *было* смешно, и именно потому, что *уже* не смешно. Согласно Ж.Деррида, проблема употребления знака состоит в том, что существует принципиальный разрыв означаемого и означающего: то, что обозначается, не наличествует в знаке (существует как след)⁹⁸. По Ж.Делезу, думать, что знаки высказывают то, что они в себе содержат, – это ошибка, объективистская иллюзия. Ошибочно «прилаживать знак к предмету», так же как и «приписывать предмету ценность знака»⁹⁹. Прежде всего это относится к светским знакам, а светские знаки пусты – это знаки, *не* отсылающие к какой-либо вещи, но функционирующие «вместо» нее, занимающие ее «место» и в качестве таковых узурпирующие «мнимую ценность своего смысла»¹⁰⁰.

Если согласиться с тезисом о том, что указанный разрыв (между знаком и значением, между значением и предметом) невозможно преодолеть в принципе, то возникает вопрос: можно ли жить внутри этого разрыва? Можно ли с ним примириться?

Отвечая на него, мы бы хотели вернуться к сюжету «человека со змеей», но не для того, чтобы извлечь из него буквальный ответ, а с тем, чтобы подобрать тональность ответа. Заратустра говорил так: «Моя рука рванула змею, рванула: напрасно! Она не вырвала змеи из глотки. Тогда из уст моих раздался крик: "Откуси! Откуси! Откуси ей го-

⁹⁸ См.: Деррида Ж. Голос и феномен: И другие работы по теории знака Гуссерля. СПб.: Алетейя, 1999.

⁹⁹ Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 1999. С.54.

¹⁰⁰ Там же. С.31.

лову!" – так кричал из меня мой ужас, моя ненависть, мое отвращение, моя жалость <...>. И пастух откусил, как советовал ему крик мой; откусил голову змеи! Далеко отплюнул он ее – и вскочил на ноги. Ни пастуха, ни человека более – предо мной стоял преображенный, просветленный, который смеялся! Никогда еще на земле не смеялся человек так, как он смеялся! О, братья мои, я слышал смех, который не был смехом человека, – и теперь пожирает меня жажда, тоска, которая никогда не стихнет во мне. Желание этого смеха пожирает меня...»¹⁰¹.

Взяв этот тон, мы хотим спуститься на полтона ниже, снизить планку и предложить в качестве модели, в качестве порождающего образа не смех, а *улыбку*, и не сверхчеловеческого существа, а искушенного в обмане человека. Это *улыбка авгура* – маска человека в сумеречную эпоху Постпросвещения. Авгуры не могли без улыбки смотреть друг на друга во время гаданий, ибо не верили в них. Маску авгура иногда надевал Кьеркегор, а Ницше, безусловно, не принял и даже попытался сорвать, содрав вместе с ней собственную кожу и нервы... до умопомрачения. Но *улыбка авгура* – это всего лишь душеспасительная маска, которая уравнивает эффект зияния «черной семиотической дыры». Авгур давно не верит в таинство знака, но с улыбкой продолжает действовать так, *как если бы* верил.

Кризис просвещенческих иллюзий, когда все «незаконные» тождества (включая и тождество знака и предмета) изобличены, и человеку ничего не остается, как констатировать свою решимость жить в мире симуляций и симулякров, дает начало новой эпохе – эпохе Авгуров. Субъект, признающий пустоту означающего и приветствующий симулякр, нуждается в принципе. Таким принципом может быть принцип *als ob* (объективной ошибки), который мы рассматриваем как способ социального преодоления «семиотического обвала», как форму символического выживания человека в мире, где господствует отчуждение знака и предмета, означающего и означаемого. Если выразиться фигурально, то введение такого принципа – это форма нашего приветствия тому «сборищу симулянтов», кото-

¹⁰¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Указ. соч. С.114.

рое сообразно фукианскому афоризму «шумно ломится в дверь». Применительно к обозначенной нами ситуации «семиотического коллапса» этот принцип будет работать следующим образом. Коль скоро фундаментальный разрыв между означающим и означаемым непреодолим, и это препятствует позитивному действию, мы будем (договариваемся) действовать так, *как если бы* между ними не было бы никакого различия, *как если бы* за каждым означающим стояли только ему соответствующие значение и предмет.

Такое преодоление разрыва между знаком и значением (по принципу объективной ошибки) мы находим в *обучении* как процессе дешифровки и усвоения знаков. «Правильная» дешифровка и усвоение знаков являются залогом успешности мирского или светского обучения. Эту идею Ж.Делез артикулирует в связи с прустовской «концепцией знаков». Относительно последней он пишет: «Обучение имеет непосредственное отношение к *знакам*. Знаки являются объектами мирского обучения, а не некоего абстрактного знания. Научиться – это, прежде всего, рассмотреть материю, предмет, существо, как если бы они испускали знаки для дешифровки, для интерпретации»¹⁰². Как и любая другая форма социализации, обучение требует от субъекта умения связывать социальный знак с тем или иным предметом, свойством или отношением, к которому этот знак отсылает. При этом вовсе не требуется проникновения в сущность самого отсыла, ибо последнее даже препятствовало бы обучению, так как открывало бы за светским знаком ничего не значащую пустоту. Парадоксально, но та легкость, с которой светские знаки игнорируют свою нищету, свою смысловую пустотность, как раз и становится залогом успешного обучения. Знаки пусты, но между тем естественной стороной светской жизни (а если идти дальше, то и вообще социальной) как раз и является *имитация* содержательной полноты знаков: их необходимо интерпретировать так, *как если бы* они были содержательными, правдивыми и наполненными знаками.

Один из секретов долгожительства конфуцианской этики, по всей видимости, следует искать в той безоговорочно-

¹⁰² Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. С.29.

сти, с какой она требует исполнения ритуала как строго установленной процедуры обмена знаками. «Правильная» дешифровка и достигаемая этим однозначная интерпретация знаков – основное условие ритуала и привносимой им в светскую жизнь гармонии. В этой связи конфуцианскую максиму «исправления имен» можно было бы сформулировать следующим образом: *не рассуждай о знаке, а исполняй знак!* Делез без какой-либо оглядки на конфуцианство с его требованием формальной дешифровки знаков, но сообразно его духу так выражает суть светских знаков: «Они пусты, но эта пустота как некая формальность, которую мы нигде не встретим, придает им ритуальное совершенство»¹⁰³. Заслуживает внимания и то, что смысл обучения Делез фактически формулирует с помощью *modus-a operandi как если бы*. Вернемся к цитате: учиться – это рассматривать предметы так, «как если бы они испускали знаки для дешифровки, для интерпретации».

Однако само это *как если бы* уже сигнифицирует пробел в структуре означающее-означаемое, которое оно призвано преодолеть. Именно этот пробел, пустота, нехватка и делают возможной объективную иллюзию, предоставляя ей «место». Светский смех, так же как и смех за кадром, вовсе не является знаком субъективного (содержательного) веселья, но является формальным знаком веселья, и если мы поддерживаем светский смех, объективно мы смеемся.

Но только ли светские знаки являются пустыми, ничего не значащими знаками? Если абстрагироваться от делезовской – региональной типологии знаков, в соответствии с которой пустые знаки образуют регион светской жизни, и пойти дальше (что собственно не запрещает и сам Делез), то можно утверждать, что сигнификаторами нехватки *par excellence* являются любые онтически пустые знаки. Например, божественные знаки, знаки Судьбы или знаки Бытия. Онтическая пустота сакральных знаков дает «место» самой сакральности, населяя его всевозможными «духами». Таково молчание библейского Бога Авраама – знак самой острой, самой невыносимой нехватки, которая только может быть испытана человеком. Введение Бога в структуру озна-

¹⁰³ Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. С.32.

чающих по принципу «как если бы он был» – наиболее радикальный способ преодоления разрывов в структуре означающих. Это хорошо понимали Декарт, Спиноза, Паскаль Кант и др., у которых Бог всегда оказывался *Богом философов* – прагмемой, одним актом полагания которой моментально восстанавливаются все разорванные связи эмпирических явлений. В качестве прагматического средства восполнения нехватки Бог и есть косвенное означающее самой нехватки.

С учетом сказанного принцип объективной ошибки можно понять как такое *переопределение* ситуации с нехваткой означающих, когда для восполнения пустоты в символической системе вводится такое означающее, которое в то же время является косвенным означающим самой нехватки. Когда вводится *нечто* вместо *ничто*. Вместе с тем это *нечто* уже отмечено и существует под знаком *ничто*, и его «как если бы» никогда не превратится в «так есть».

Схематизм объективной ошибки, таким образом, оказывается двусмысленным. *Ошибка содержит в себе одновременно и схему понимания, и схему маскировки*. С одной стороны, посредством ошибки конституируется позитивный, относительно ясный – *онтический* мир субъекта (М.Хайдеггер), индуцируются зоны относительного понимания, и тем самым «преодолеваются» травматические последствия разрыва в символическом мире индивида. С другой стороны, она экранирует от субъекта *собственный* (онтологический) смысл его бытия (в смысле хайдеггеровского разграничения модусов собственности и несобственности), т.е. подлинный мир человека. В этом ее «недальновидность». Такая ошибка *фиксирует* субъекта в определенном качестве, открывая его в мир людей (*Man*), и в то же время отсрочивает, вытесняет встречу с непредсказуемой реальностью выдвинутого в Ничто чистого присутствия (*Dasein*). Именно *вытесняет*, а не просто является продуктом вытеснения, как принято считать в классическом психоанализе¹⁰⁴. Человек вытесняет истину своего бытия

¹⁰⁴ Обратим внимание на такое высказывание Ж.Делеза: «маскируют не потому, что вытесняют; вытесняют, потому что маскируют». См.: Делез Ж. Различие и повторение. С.136.

тем, что себя повторяет. Между тем вытесненная истина (истина того, что само бытие человека отмечено фундаментальной нехваткой, ничтожащей пустотой, небытием) возвращается в форме симптома – симптома повторения (например, когда Джульетта повторяет *уже* ничего не значащее имя «Монтекки» или повторяет его наизнанку, когда пытается переименовать Ромео). В этом смысле объективная ошибка сопутствует *повторению*, существующему, как отмечал Ж.Делез, *в и при* смещении и маскировке¹⁰⁵. Скрывая истину под маской, объективная ошибка тем самым показывает «место», где скрывается истина. В этом смысле она – превращенная форма нашего отношения к истине.

В такой двусмысленности – ее блеск и нищета.

ГЛАВА IV

С УЛЫБКОЙ АВГУРА

*Все глубокое любит
маску; самые глубокие
вещи питают даже
ненависть к образу и
подобию.*

Ф.Ницше

*Только если не
скрываешь от другого, что
маска есть маска, имеет
смысл надеть ее.*

К.Абэ

*Totus mundus agit
histrionem (Весь мир
лицедействует).*

Изречение в театре
У.Шекспира

Выше было показано, что принцип объективной ошибки как некий *modus vivendi*, как способ символического выживания позволяет расщепленному субъекту прагматически восстанавливать целостность того символического порядка, в структурах которого он пребывает, и сбой в котором он периодически испытывает. Однако восстановление полноты оплачивается ценой искажения истины, ценой ошибки, хотя бы и имеющей позитивный смысл. Восстановленная целостность отныне существует с приставкой «псевдо», что однако не мешает жить. Ж.Бодрийяр точно заметил, что «жить можно только идеей искаженной истины. Это единственный способ жить истиной. Иначе не вынести (потому именно, что истины не существует). Нельзя желать отбросить видимости (соблазн соблазнов). Нельзя допустить удаchi подобной затеи, потому что тогда моментально обнаружится отсутствие истины. Или отсутствие Бога»¹. Это в высшей степени парадоксально: искажение истины позволяет все еще удерживать истину тогда, когда ее уже нет.

На выручку приходят формула *als ob* и ее исполнитель – *авгур*. Правило авгура, его *modus agendi* – «я знаю, что не владею истиной, но буду действовать так, как если бы ею владел» – характеризует не только отношение к истине и способ ее определения, но и то, как субъект конституирует свое присутствие в мире. *Улыбка авгура* – это метафора способа существования субъекта в социальном пространстве, где взаимодействия с людьми строятся на предположении (естественной установке), что истина существует, находится «где-то рядом», кем-то высказывалась, высказывается и, если не сегодня, то завтра наверняка будет оглашена.

Способ такого социального взаимодействия предполагает определенное отношение к «собственному Я». Для авгура

¹ Бодрийяр Ж. Соблазн. С.115.

это социальная маска, скрывающая внутреннее (*экстимное*) ядро, выступающее на поверхность в форме улыбки, адресованной, кстати, не тому, кого авгур стремится одурачить, а «своему» – соратнику по цеху, «посвященному». Авгуры во время своих *псевдотайнств* улыбались друг другу. Это значит, что адресатом улыбки являлось нечто такое, что опознано как *подлинное-во-мне*² и вместе с тем как нечто необъективируемое и ускользающее к какому-то пределу. Улыбка *авгура* – это жест извинения перед этой высшей инстанцией в себе за позор разыгрываемого перед другими светопредставления.

Как свидетельствует Лакан (и это было показано выше), роковая ошибка субъекта проистекает из того, что он принимает свое «зеркальное Я», т.е. созданный как *ответ* на коллективный *запрос* (интерпелляцию) Другого Я-образ, за нечто подлинное в себе. Если согласиться с мыслью Жижека о том, что сущностью любого ответа является *извинение*³, то инстанцией, перед которой в этом случае ответствен субъект, является как раз не *подлинное-во-мне*, а *ожидание* анонимного Другого. В системе запросов и ожиданий Другого «собственное Я» функционирует как сросшаяся с индивидом маска, которая в качестве таковой, как правило, и по большей части не осознается субъектом. Однако наличие сущностной дистанции между его подлинными желаниями и символически зашифрованной интерпелляцией (желанием) другого дает о себе знать в форме симптома, указывающего на наличие в субъекте глубокой трещины. Авгур об этом знает и поэтому удерживает дистанцию между маской и тем, что она предположительно прикрывает, т.е. измерением реального. Сказать, что авгур знает то, что находится под маской, знает и свободно сравнивает свое подлинное измерение и разыгрываемую для других роль, значит неоправданно поместить его в место пребывания истины. Но как раз последнее авгуром отрицается. Поэтому авгурианский принцип саморепрезентации «собственного Я» предпола-

² *Подлинное-во-мне* – конструкция, предложенная А.Секацким. См.: Секацкий А. Шпион и разведчик: инструменты философии // Секацкий А. Три шага в сторону: Роман. Эссе. СПб., 2000.

³ См.: Жижек С. Указ. соч.

ет лишь симуляцию, ношение маски, ложное *исполнение* в том смысле, в каком это последнее трактовал И.Гофман⁴. В этой связи и применительно к теме *псевдоидентификации* принцип объективной ошибки может быть доопределен следующим образом: это *принцип иронического преображения* жестко идентифицированного *его* в социального актера, ведущего некую игру по правилам своего социального окружения. Цель такого преображения – укрытие от жесткого излучения объективирующего взгляда, интерпелляции и смысловых инвестиций со стороны других, то есть трансгрессия за пределы социальных матриц к тому, что интуитивно и необъективируемо опознано как *подлинное-во-мне*.

Для того чтобы понять, по каким правилам совершается это укрытие, и оценить резоны игры под маской, необходимо рассмотреть исходную для указанного трагикомического преображения ситуацию превращения субъекта в социального актера, которое происходит с ним с необходимостью, подчас помимо его собственной воли, в совместном бытии-с-другими. Данное предприятие нам хотелось бы начать с проведения аналогии, возникающей при сопоставлении Марксова понятия *превращенной формы* и таких, вводимых Хайдеггером, экзистенциальных характеристик *Dasein* в социальном мире, как *заброшенность* и *падение*. Превращение *Dasein* в структурах *Mitsein* проливает особый свет на статус «собственного Я» как социально сконструированного феномена, нацеливая на понимание механизмов его *деконструкции*, а затем и *реконструкции* на основе принципа *als ob* и фигуры *авгура* как некой экзистенциальной универсалии.

⁴ См.: Гофман И. Представления себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000.

1. Социальное приключение *Dasein*

Шаг в сторону – и мой голос сливается с голосами других, еще шаг в сторону – и я, оставляя свой автоответчик в хоре других, продолжаю свой диверсионный рейд в тылу врага.

А.Секацкий

1.1. Превращение Dasein в структурах Mitsein

Социальное измерение бытия-в-мире у Хайдеггера представлено понятием *совместного бытия с другими (Mitsein)*. Повод для интерпретации *Mitsein* на основе Марксова понятия *превращенной формы* дает определение *совместного бытия с другими* в качестве бытийной структуры, характеризующейся чертами *растолкованности-потаенности*, что своей двусмысленностью напоминает такую характеристику функции превращенной формы, как *истолкование-маскировка*. Данная интерпретация, с одной стороны, позволяет описывать мир *со-бытия с другими* как мир превращенных (по Марксу еще и отчужденных) форм жизни, а с другой – дает возможность конкретизировать само значение превращенности, вводя в него едва намеченную у Маркса конфигурацию отношений *Я и Другого*, т.е. создает эффект взаимообогащения концептов. Не настаивая на полной и всесторонней аналогии, охарактеризуем *со-бытие с другими* как структуру превращений, в силу которых субъект, оказывается в ситуации *экзистенциального промаха*, в обстоятельствах особого рода ошибки, которая (несмотря на то, что ошибка) имеет для субъекта вполне объективный и позитивный смысл.

Речь идет об ошибке, в структуре которой субъект, делящий мир с другими, фактически и изначально⁵ существует, и в которую он «убегает» и «прячется» (в так называемом *падении*), как только сталкивается с ужасающей реальностью своего одинокого присутствия, однажды раскрывшегося ему в своей не сублимированной, не превращенной форме.

Напомним, что центральным в понятии *превращенного действия* (как понятия, коррелирующего с психоаналитическими терминами *трансфера* и *вытеснения*), по мысли Мамардашвили, является предположение за вполне оптимальной и рациональной моделью (тех же товарно-денежных отношений) некоего скрытого травматического ядра, являющегося формой любой, пусть даже самой объективной видимости, иллюзии, или ошибки. Фрейд также рассматривал рационализацию как частный случай и замаскированную форму бессознательного влечения. Переплетение сознательных и бессознательных мотивов, характеризующее превращенное действие, делает функцию объектов превращенной формы кардинально двусмысленной. С одной стороны, отмечает Мамардашвили, ими индуцируется прагматически растолкованное «поле понимания и возможного движения мысли, создается замкнутое горизонтом пространство, которое в принципе может пробегать взгляд субъекта», а с другой стороны, этими же объектами «индуцируется зона принципиального непонимания, «мертвое пространство», непроницаемое для луча сознания»⁶.

Заметим, что подобная двусмысленность *маскирующего самопонимания* характерна и для совместного бытия человека в мире других. Она может быть предъявлена уже тем, что *Mitsein*, с одной стороны, (буквально событие или со-бытие) вводится Хайдеггером как понятие, описывающее способ бы-

⁵ Термины «изначальность» и «исходность», используемые Хайдеггером при описании некоторых основоструктур *Dasein*, в рамках его аналитики не прояснены. Мы склоняемся к тому, что указание на «равноизначальность» и «равноисходность» ряда феноменов имело для Хайдеггера прежде всего феноменологическое, а не онтологическое значение.

⁶ Мамардашвили М.К. Превращенные формы: о необходимости... С.271–272.

тия *Dasein* (Присутствия), как его «основоструктура», но, с другой стороны, как такой способ бытия, который отмечен изначальной неполнотой, «несобственностью», «неподлинностью», «бегством», «падением прочь», «забвением» и т.п., словом, уклонением от своих аутентичных возможностей.

В отличие от *Ereignis* (особоляющего события) *Mitsein* имеет смысл *совместного бытия с другими* – смысл, обратный индивидуальному, сингулярному, обособленному существованию. Этот термин призван к тому, чтобы очертить территорию и способ повседневного бытия Присутствия, обусловленный жесткой и неумолимой хваткой того «места», из которого исходит встречающее мир *Vom*. Само же это место на поверку оказывается занятым другими. Другие сформировали символический мир, в котором уже есть форма чувства до «моего» чувства, форма мысли до «моей» мысли, где форма по существу является униформой. В модусе повседневности Присутствие оказывается заключенным в «колонию общего режима», где другие, подобно сокамерникам, разделяют со мной мое бытие, так же как я разделяю их бытие. Присутствует таким образом не самостоятельный индивид, способный достойно ответить на вопрос «кто», а одетый в униформу и различающийся (как и положено) по «нагрудным номерам» анонимный нумерически явленный субъект. *Со-бытие с другими* – это такой регион бытия, где «каждый оказывается другой и никто не он сам»⁷. К тому же другие здесь неизвестно кто – *люди* (*das Man*). Соответственно этому Присутствие в структуре *со-бытия* – это всегда бытие «по способу людей».

Позитивный смысл повседневного публичного *со-бытия с другими* состоит в том, что оно индуцирует «понимание», но понимание особого рода (опять-таки «по способу людей»). Хайдеггер описывает его как такое понимание, которое «облегчено» смысловой усредненностью и возникает на «основании невхождения в "существо дела"»⁸. Это понимание отличается беспочвенностью, т.к. уже «утратило первичную бытийную связь с сущим»⁹, и дву-

⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. С.128.

⁸ Там же. С.127.

⁹ Там же. С.168.

смысленностью, т.к., осуществляясь в публичных толках, праздном любопытстве и беспочвенной речи, с одной стороны, конституирует совместный мир людей, а с другой – никогда не достигает своих подлинных оснований. Более того, оно маскирует то обстоятельство, что Присутствие таким способом *«отсечено как бытие-в-мире от первичных и исходно-аутентичных бытийных связей с миром»* (курсив мой. – Ю.Разинов)¹⁰. Подлинная (размыкающая) речь проваливается в анонимное поле себя воспроизводящего (закрывающего) говорения. *Со-бытие* оказывается структурой превращения подлинной речи в никчемные *толки, болтовню*, избавляющие к тому же от «задачи настоящего понимания».

Что происходит с субъектом, бытие которого конституировано представлением себя другим по образу и подобию других?

Субъект получает от *людей* своеобразный, (иногда пожизненный) кредит на приобретение позитивных смыслов. Пользуясь таким карт-бланшем, он впадает в иллюзию того, что, по крайней мере, наиболее значимые смыслы уже найдены, надежно хранятся в банке данных и распределяются между респектабельными участниками совместного мира и на основе со-вместности. Отсюда проистекает ошибочное представление людей о том, что только через взаимное расположение друг-с-другом, друг-за-против-друга человек вырастает в единственную и подлинную реальность. «Мнимость людей, – пишет Хайдеггер, – что они поддерживают и ведут полную и подлинную "жизнь", вносит в Присутствие *успокоенность*, для которой все состоит в лучшем порядке и которой распахнуты все двери»¹¹.

Оборотной стороной такой повседневной растолкованности становится настоящая светомаскировка подлинной – размыкающей сущности Присутствия. Квазинеобратимость самоистолкования содержит в себе скрытую угрозу того, что Присутствие может окончательно зависнуть в положении неподлинности. «В самопонятности и самоуверенности средней растолкованности жуть зависания, в каком

¹⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. С.170.

¹¹ Там же. С.177.

оно может катиться к растущей беспочвенности, остается для фактического присутствия потаенной», – пишет Хайдеггер¹². И далее: «Присутствие срывается из него самого в него самого, в беспочвенность и ничтожество собственной повседневности. Этот срыв однако остается для него публичной истолкованностью потаен...»¹³. Таким образом, с точки зрения аутентичных возможностей Присутствия, *со-бытие с другими* характеризуется как бытие с признаками *неподлинности, беспочвенности, падшести*. В структуре постоянно воспроизводящегося срыва Присутствие теряет себя, не является самим собой и «"живет" в падении *прочь от себя*»¹⁴.

Оппозиция подлинного и неподлинного (но тоже «реального») говорит об ошибке, которая в языке Хайдеггера чаще всего именуется «промахом». Падение Присутствия в структуры *со-бытия*, по Хайдеггеру, не является следствием таких ошибок и недоразумений, которые можно было бы, следуя классическим канонам, списать на *субъективность*. Дело не в том, что я ошибаюсь относительно предмета представления, а в том, что в своих заблуждениях я не преодолеваю существующей рамки представлений: *другие*, направляя мой взор, держат меня мертвой хваткой. Речь, таким образом, идет о более существенном – об экзистенциальной возможности самого Присутствия не быть собой в тотальном растворении себя в *со-бытии с другими*. Именно такая экзистенциальная возможность чаще всего оценивается Хайдеггером как «промах». То, мимо чего промахиваются в «промахе», это *существо дела*, это нечто *подлинное*. Промахиваются здесь относительно *собственной* возможности присутствия быть собой. Вместе с тем ошибки Присутствия конституируют позитивный и относительно устойчивый и онтически ясный порядок. С точки зрения того, как организована «кухня» *Mitsein*, можно констатировать наличие в данной структуре механизма связи явлений по принципу объективной ошибки в той мере, в какой ошибка

¹² Хайдеггер М. Бытие и время.

¹³ Там же. С.178.

¹⁴ Там же. С.179.

вообще может быть необходимым конститутивным элементом всякой публичной жизни.

Примером такой ошибки является публичное я-говорение. Подчиняясь грамматике высказываний от первого лица, говоря «я думаю», «я чувствую», «я хочу» и т.п., человек полагает себя реальным субъектом мыслей, чувств и желаний – тождественным во множестве эмпирических состояний субстанциональным носителем этих актов. В действительности же, как показывает Хайдеггер, место этого Я изначально занимает анонимный сказ других (Ж.Лакан впоследствии будет говорить о бессознательной речи Другого, Ж.Деррида о письме, С.Жижек о власти отчужденных идеологических означающих). Более того, сам феномен я-говoreния Хайдеггер понимает почти что в смысле симптома: а именно, чем больше субъект настаивает на собственном Я, тем в большей мере оно становится означающим пустоты. Так, говоря о я-чувствующем Присутствии, он замечает: «Возможно, оно в ближайших отношениях к самому себе говорит всегда: это я, и в итоге тогда всего громче, когда оно "не" есть это сущее»¹⁵.

Такая ошибка оказывается закономерным следствием существования среди людей, у которых (в силу грамматических правил и языковой привычки) принято говорить «я», не являя при этом собственного лица. В этом случае, замечает Хайдеггер, «"я" можно понимать только в смысле необязывающего *формального* указания на что-то, что в конкретной феноменальной бытийной взаимосвязи разоблачится возможно как его "противоположность"»¹⁶. Но важнее в данном случае не это, а то, что все промахи Присутствия имеют бытийный смысл. Промах можно определить как растянутый во времени способ бытия онтически определяющей себя экзистенции. Показательно, что при определении статуса *Mitsein* подчеркивается, что это такая структура Присутствия, которая является «равноисходной с бытием-в-мире»¹⁷, и что вводится она для анализа «того способа быть, в каком присутствие ближайшим образом и большей

¹⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. С.115.

¹⁶ Там же. С.116.

¹⁷ Там же. С.114.

частью держится»¹⁸. Подчеркивая онтическую самопонятность Присутствия, Хайдеггер пишет: «Этой обыденной растолкованности, в какую присутствие ближайшим образом вращается, оно никогда не может избежать. В ней и из нее и против нее происходит всякое подлинное понимание, толкование и сообщение, переоткрытие и новоосвоение»¹⁹. Иными словами, реальность *Mitsein* характеризуется фактичностью или «объективностью» (в хайдеггеровском смысле завыченных выражений). Она содержит в себе источник *позитивных* возможностей для фактически заброшенного в него *Dasein*. Так, Хайдеггер утверждает: «Несамим-собой-бытие функционирует как позитивная возможность сущего»²⁰.

Если это так, то собственная возможность Присутствия *быть собой* фактически описывается у Хайдеггера только как *негативная*. Всякая попытка подставить под нее позитивные эквиваленты (социальные роли, Я-концепции, предметно представляемые образы Я и т.п.) будет ошибкой. Приручить, равно как и прикарманить, *Dasein* не удастся, ибо если спросить о том, что свидетельствует о самом Присутствии, о чистом Присутствии, если даже смерть истолкована на бытийный манер людей, то ответ остается одним – Ничто. В этом смысле *со-бытие*, если воспользоваться световой символикой Хайдеггера, составляет «дневной» или явленный аспект Присутствия в противовес «ночному», хранящему его подлинный (потаенный) смысл, приоткрывающийся лишь с наступлением «светлой ночи ужасающего Ничто». Этот «дневной» аспект – свидетельство тех неизбежных *превращений*, которые происходят с Присутствием при разворачивании в структурах *Mitsein*, т.е. после его «заброски» в мир.

Но всякое *превращение* предполагает возможность *возвращения*, моментом которого, по Хайдеггеру, должно стать «возвращение себя назад из людей»²¹. Для того чтобы выбраться из коммунальных инфраструктур и обрести ау-

¹⁸ Хайдеггер М. Бытие и время. С.117.

¹⁹ Там же. С.169.

²⁰ Там же. С.176.

²¹ Там же. С.268.

тентичность, Присутствию необходимо преодолеть ошибку, перестать экранировать ее воспроизводящее ядро, а это болезненный акт. Когда Хайдеггер говорит, что нет голого субъекта без мира и *Я* без других, он имеет в виду ту ставшую привычной онтическую почву²², на которой вырастает субъект, и разрыв с которой есть по существу утрата скроенного по типу людей человеческого образа. Дело, следовательно, не только в том, что прорыв Присутствия к собственной самости спутывается множеством превращенных человеческих форм (в смысле формы мысли до самой мысли), а еще и в том, что выпутываться, строго говоря, *не во что* или *некуда*. Впереди одно Ничто – «черная семиотическая дыра», при попадании в которую у человека собственно не остается *ничего*, кроме его «последнего величия».

1.2. Шпионологическое измерение субъекта и судьба *Dasein*

Трагикомическая уловка жизни состоит, однако, в том, что и с опытом «последнего величия» субъект неизменно возвращается в мир людей, примеряя социальную маску и играя соответствующую роль, *как если бы* она отвечала его сути (как если бы не было мальчика). Надев социальное облачение, обличие, личину, маску, за которой скрывается ничего не значащая и ускользающая пустота, как бы «забывая» то фундаментальное обстоятельство, что он является «заместителем Ничто», субъект совершает «вынужденную посадку» на «чужой» территории. Мотив регрессии *назад в люди* испокон веков являлся тайной за семью печатями. Возвращение платоновского философа к узникам пещеры, вочеловечивание христианского божества, обратное превращение (обмирщение) освободившихся от страстей Будды и ботхисатв – все подобные метафизические исходы строятся на признании трансцендентной сферы *истинно-сущего*, к которой в конечном счете должно быть подтянуто «падшее» бытие-в-мире. Человек, однажды отозвавшийся на «зов бытия», оказывается перед альтернативой: либо стать духовным пастырем, транслирующим *голос*

²² Если же иметь в виду онтологический смысл, то такая почва у Хайдеггера определяется, наоборот, как «беспочвенность».

бытия, либо действовать в роли заброшенного в глубокий тыл и хорошо законспирированного разведчика, уединенно вслушивающегося в гулкий эфир в надежде на позывные. Дело вкуса каждого отдельного исследователя предполагать, какая из подобных альтернатив в большей степени была бы приемлема для Хайдеггера: вводя фигуру заброшенности, немецкий философ не указывает ни *место*, из которого оно осуществлено (Присутствие просто обнаруживает свою заброшенность в мир как нечто феноменологически первое), ни *исход* из самой ситуации заброшенности. Относительно *места*, из которого совершается падение *Dasein*, Хайдеггер замечает: «Падение присутствия нельзя поэтому брать и как "грехопадение" из более чистого и высшего "прасостояния". О том мы не только онтически не имеем никакого опыта, но и онтологически никаких возможностей и путеводных нитей интерпретации»²³. То же, видимо, должно относиться и к ситуации исхода. Получается, что субъект присутствует тем же способом, каким кафкианский герой путешествует в Замок, а именно: как миссионер, не знающий точного смысла своей миссии, или разведчик, заброшенный в тыл без какого-либо задания и надеющийся получить его через связных. Все дело в том, что адрес «разведшколы» *Dasein* – это само бытие-в-мире, хотя резиденту (заброшенному) все время кажется, что он уже проходил «спецподготовку» в каком-то ином, трансцендентном, измерении.

В этой связи заслуживает внимания весьма оригинальная интерпретация хайдеггеровской аналитики Присутствия, предпринятая А.Секацким, предложившим с этой целью довольно необычный по строгим канонам академического дискурса аналитический инструментарий. Речь идет о *штирлице* и *матахари* (с маленькой буквы) как обобщенных фигурах особой экзистенциальной расположенности заброшенного в мир Присутствия, которые автор формулирует на манер ряда хайдеггеровских экзистенциалов как *шпиона-во-мне*²⁴.

²³ Хайдеггер М. Бытие и время. С.176.

²⁴ См.: Секацкий А. Шпион и разведчик...

Dasein разведчика и шпиона характеризуется заброшенностью на территорию *Mitsein*, последующим внедрением в среду *das Man* на основе легенды, соответствующим исполнением роли, идентификация с которой достигается глубинным освоением языка, культуры и даже привычек (габитуса) «противника». Укрывшийся «в толпе» разведчик должен быть готов к смене идентичности, к кардинальному перевоплощению «собственного Я» по усредненному образу и подобию других. Настоящий «штирлиц» должен стать истинным арийцем и стопроцентным эсэсовцем – *своим среди чужих и чужим среди своих* – настолько, чтобы начать путать и тех и других... Прислушаемся к размышлениям «штирлица»:

«Двадцать лет конспиративной жизни и не единого прокола. Внедрение прошло успешно, "легенда" сработана лучше не придумаешь. Маскируясь и внедряясь, я стал лучшим из лучших в своем деле; меня ценят в рейхсканцелярии как прекрасного специалиста, порядочного человека и великолепного семьянина. Для пущей конспирации пришлось в свое время жениться, и ничего не подозревающая жена стала верным спутником жизни, родила двух чудных деток, Ганса и Фрица. Каждую неделю я выхожу на связь с Центром, передаю разведданные, указываю стратегические объекты, которые следует разбомбить, и лучшее время для бомбардировок. Там меня тоже ценят – присваивают очередные воинские звания и награждают орденами. Но стратегический объект "Х" я в шифровках не указываю – ведь рядом дом моей тещи, а у нее часто гостят детишки. В остальном я, конечно, патриот своей страны, и напрасно наши с ней воюют»²⁵.

Стратегический объект «Х» – это не что иное, как лакановский *objet petit a*, место пристежки или точка прикола (*point de capiton*), на которой агент *Dasein* может «проколоться». Идеальный же шпион не должен быть к чему-либо привязанным, только это обстоятельство позволяет ему легко ускользать с «карты значений». «...Сладость смены идентификации требует повторения. Поменяв однажды ряд важнейших экзистенциалов, определяющих челове-

²⁵ Секацкий А. Шпион и разведчик... С.167–168.

ский удел, – имя, родину, биографию и т.д., выпутавшись из связки, которая для простого смертного завязана мертвым узлом, агент вступает в пространство свободы, знакомое лишь настоящему номаду – одинокому кочевнику, пирату, транссексуалу. Его настоящей родиной становится не какое-то конкретное отечество людей, а сама среда шпионажа: так рождается Супершпион»²⁶. Обладая «уникальным позиционным преимуществом прижизненного инобытия», идеальный разведчик не должен длительное время оставаться в статичном положении во избежание необратимых превращений в структурах *Mitsein*. Исторический опыт дипломатических и разведывательных служб показывает, что в работе с разведчиками с большим стажем необходимо делать поправку на время, ибо наступает момент, когда опыт работы, знание страны, круг знакомств из положительного фактора становится отрицательным, следствием чего обычно является либо затухание диверсионно-разведывательной деятельности из-за утраты ориентиров (внутренняя «явка с повинной»), либо попытки вести «двойную игру»²⁷. Если не происходит периодической смены идентификации, то шпионологическая парадигма резидента ослабевает, затухает, стиль жизни меняется, обрастая повседневными привычками, отстраненное наблюдение уступает место учреждению онтических порядков. Вопрос *штирлица* «почему наши с ними воюют» свидетельствует о том, что в его системе координат – «координат отгалкивания» (В.Конев)²⁸ – образовалась точка идеологической пристежки (*point de capiton*).

По мысли Секацкого, реальная опасность, подстерегающая Присутствие в его аутентичности (*подлинное-во мне*), – это «проникновение семян Чужого», являющихся «агентами *Weltlauf*», которые в конечном счете захватывают и расщепляют модус субъективности. По всей видимости, речь идет работе структур бессознательного, идеологии, языка и т.п. Это проникновение – свидетельство того,

²⁶ Секацкий А. Шпион и разведчик... С.172.

²⁷ Там же. С. 171–172.

²⁸ См.: Конев В.А. Декартовы и Дантовы координаты (к проблеме определения ценностного бытия) // Философия культуры-95. Самара, 1995.

что длительное существование в чрезвычайно разреженном пространстве шпионажа трудно или почти невозможно. Это – *невозможная возможность*, ибо жизненный мир раздвигает структуру вызова, которую уже нет сил возобновлять. Один из персонажей романа М.Кундеры «Подлинность» признается: «Не забывай, я существо двуликое. Я научилась извлекать из этого кое-какие удовольствия, но поверь, что иметь два лица не так-то просто. Тут нужны постоянные усилия и самодисциплина»²⁹. Комфортно отлаженная повседневность противоречит вызову, в структуре которого пребывает экзистенциальный шпион. Время способно стереть улыбку с лица авгура. «Провал» *шпиона-во-мне* означает свершившееся превращение *Dasein*, его «внутреннюю явку с повинной», что на онтологическом языке Хайдеггера формулируется как *падение*. *Dasein* узнает о своей «аутентичной возможности» лишь после того, как в очередной раз промахнулось. Судьба субъекта, откликнувшегося на зов бытия – ждать каких-то других, более определенных, знаков (из «Центра») без надежды когда-нибудь удовлетворить свой запрос.

Отбросив имеющие свое значение тонкости феноменологических переходов, можно сказать, что хайдеггеровская онтология признает две альтернативные «основовозможности» Присутствия: либо его трусливое и нерешительное падение в мир людей, либо заступающую в смерть решимость быть самим-собой. У нас нет достаточных оснований полагать, что сам Хайдеггер видел возможность *совмещения* этих двух горизонтов бытия, на манер той, какую предполагаем мы, вводя экзистенциальную фигуру *авгура*. Хотя, в то же время, у нас нет и веских причин утверждать, что хайдеггеровская аналитика такое совмещение отрицает. Так или иначе, но основанное на согласии социальное бытие предполагает возможность и такого компромисса, в котором социальное существо, соглашаясь с той или иной ожидаемой другими ролью, в то же время сохраняет внутреннюю дистанцию по отношению к ней. Такой поворот требует рассмотрения темы *исполнения ролей*, которая в свою очередь подводит нас

²⁹ Кундера М. Подлинность: Роман. М.: Иностранная литература; БГС Пресс, 2001. С.181.

к вопросу о принципах *конструирования, деконструирования* и последующего *реконструирования Я* в условиях социального взаимодействия. Попытаемся показать, что фигура *авгура* образуется в точке пересечения этих трех процессов порождения идентичности.

2. Конструкция, деконструкция и реконструкция «собственного Я»

...Разве констатация, что то-то и то-то есть он самый и больше никто, не представляет собой допущения, сделанного лишь для удобства и для порядка и умышленно пренебрегающего всеми переходами?...

Т. Манн

Идея того, что Я, которое мы опознаем и именуем как «собственное», является продуктом социального конструирования, не нова. В XX веке она на различные лады высказывалась многими авторами, прежде всего, социологами и психологами, разработчиками различных концепций социализации личности, такими, как У.Джеймс, Ч.Кули, Дж.Мид, И.Гофман, П.Бергер и Т.Лукман. Не ставя перед собой задачи всеобъемлющего раскрытия концепций социального конструирования, рассмотрим ряд положений, имеющих принципиальное значение для нашей темы.

2.1. Другой и социальное конструирование Я

Для большинства сторонников идеи конструирования Я в процессах социальной коммуникации наиболее авторитетной фигурой является родоначальник символического интеракционизма Дж.Мид. Согласно Миду, предпосылкой возникновения эгоидентичности (*self*) является «окольный путь через других». Субъект, вступающий в отношения с другими, смотрит на себя глазами других и судит о себе по реакции других. Он идентифицирует себя с ожиданиями

и установками других, часть которых играет особую роль в этом процессе, так как обладает статусом «значимого другого». Для ребенка это, в первую очередь, тот круг взрослых, под влиянием которых он совершает первые шаги социализации. Социализация описывается Мидом как процесс реализации социальных ожиданий, в основе которого лежат два механизма: принятие ролей *значимых других* и интернализация *обобщенного образа другого*. В процессе социализации ребенок не только осваивает мир социальных значений, но и узнает о самом себе, присваивая себе относительно устойчивый образ. Идентифицируя себя с ожиданиями *значимых других*, ребенок впервые формирует собственную идентичность, которая отражает отношение к нему других людей. По мере расширения круга других и разнообразия опыта общественных ожиданий у ребенка формируется образ *обобщенного другого*, идентификация с которым позволяет ему занять рефлексивную позицию и *тематизировать* себя, смотря на себя глазами других как бы со стороны³⁰. «Непосредственный результат принятия роли другого заключается в возможности контроля личности над собственными реакциями», – пишет Мид³¹.

Принятие роли *другого* и интернализация *обобщенного другого* приводят к тому, что на месте *Я* оказывается *другой* в силу того, что сам субъект, в свою очередь, занимает место *другого*. Такая «перемена мест» является по существу условием самоидентичности. Однако обусловленность *Я* интернализированным образом *другого*, по Миду, не является тотальной. В личности сохраняется остаток, не поддающийся социализации, являющийся инстанцией ее индивидуальных и творческих проявлений. Для обозначения этих двух структурных элементов личности или, лучше сказать, инстанций в субъекте, Мид использует непереводимую на русский язык терминологическую оппозицию *I* и *Me*.

³⁰ Мид дает такое определение: «Организованное сообщество (социальную группу), которое обеспечивает индивиду единство его самости, можно назвать обобщенным другим». См: Мид Дж. Яз и Я // Американская социологическая мысль: Тексты. М., 1994. С.228.

³¹ Цитируется по: Абельс Х. Указ. соч. С.27.

Имея одно лексическое значение (*Я*), эти термины выполняют различную грамматическую роль в английском предложении³². Например, в предложении «*I know this is me*», второе *Я* употребляется как «объектный» (денотативный) термин, в то время как первое *Я* – в качестве речевого индекса, служащего для пометки речевого акта обстоятельствами его совершения. Как сообщает Х.Абельс, существует множество неудачных попыток перевода этих терминов, в связи с чем сам предлагает следующее решение: *I* выражает спонтанное начало в личности, «импульсивное *Я*», а *Me* – рефлексивный образ, «рефлексивное *Я*»³³. К этому можно добавить, что логико-грамматический смысл мидовской оппозиции, возможно, лучше бы передавало гуссерлевское различие *интенционального* и *предметного* полюсов *Я* (хотя бы в силу того, что оно имеет строгое логическое обоснование). Но такая оппозиция не улавливала бы важную смысловую особенность необходимого Миду разграничения: если *Me* выражает *социальное Я* субъекта (его социальное измерение), то *I* – ускользающий от социализации остаток.

Если обратить внимание не столько на грамматическую роль местоимения «я» (*I*), сколько на так называемую «глубинную» или «логическую» грамматику высказываний от первого лица, то в ряде случаев это местоимение имеет статус третьего лица. Так, по мнению оксфордского философа Р.Харре, в предложениях типа «я (1) думаю, что я (2)...» второе *Я* (*Я* подчиненных предложений) имеет логическую грамматику психологических утверждений от третьего лица. Второе *Я* здесь предполагает «мы» или *обобщенного другого* в том смысле, что я приписываю себе некоторое ментальное состояние так же, как *ему* или *ей*³⁴. Для того чтобы понять суть дела, не вдаваясь в весьма сложные нюансы этой «глубинной» грамматики, приведем в качестве примера несколько абсурдное предложение. Если бы, к примеру, мы услышали высказывание типа «я по-

³² Аналогичное грамматическое различие во французском языке существует между формами *Je* и *Moi*.

³³ Абельс Х. Указ соч. С.37–38.

³⁴ См.: Harre R. Personal Being. P. 147–163.

лагаю, что я чувствую боль», то у нас вполне законно возникнул бы вопрос «кто чувствует?», ибо «глубинная» грамматика подобного предложения характеризует психологическое состояние третьего лица: «я думаю, что ему больно». Уже приводившееся нами высказывание студента «мне (1) кажется, что меня (2) нет» вызывает столь же законный вопрос: «кому кажется?» – именно потому, что *Я* подчиненного предложения имеет логико-грамматический статус, отличный от *Я* главного, а именно: носит характер признания относительно публично явленной личности. Несколько неуклюжее высказывание, которое в обыденной речи характеризует момент произвольного узнавания «вот он я», есть непосредственное выражение данной идентификации с третьим лицом.

Присвоение собственного образа и идентификация с ним (*Me*) осуществляется на основе ожиданий, поведенческих реакций, побуждений, ценностных установок другого, словом, значимой для данного общества системы смыслов, вещей и их значений. Еще У.Джеймс считал, что в основе формирования идентичности «собственного Я» (*Me*) лежит акт *присвоения*. По его определению, *Me* – это «общий итог того, что человек может назвать своим, включая не только его тело и психические силы, но и все принадлежащее ему – одежду, дом, семью, предков и друзей, репутацию, творческие достижения, земельную собственность и даже яхту и текущий счет»³⁵. В принципе в качестве означающих «собственного Я», как отмечалось выше, может функционировать любое сформированное и перераспределенное социумом содержание: от ревущей мотоциклетки или музыки из окна до «нежного» геля или тефалевой сковородки. Пока есть модус *обладания*, есть *Я* в смысле «собственного» и берущего в собственность. Художественной иллюстрацией приобретения идентичности через присвоение является новелла Кафки «Превращение». Ее герой, превратившись в чудовищное насекомое, опознает в качестве насекомого себя. То обстоятельство, что Грегор Замза, проснувшись утром, обнаружил себя насекомым, а не просто обнаружил насекомое, говорит о том, что даже на фоне столь радикаль-

³⁵ Цитируется по: Кон И.С. Указ. соч. С.34.

ного кризиса телесной идентичности при определенных условиях формация «собственного Я» способна сохраняться. В новелле Кафки таким условием, по-видимому, является постоянное обращение домочадцев к герою через закрытую дверь. Интерпелляция со стороны других ситуативно восстанавливает распадающуюся идентичность Грегора Замзы. Он есть то, что он есть, до тех пор пока за стеной звучит «хор» других. Как поясняют П.Берегер и Т.Лукман, чтобы индивид мог сохранять идентичность, основанную на «доверии к тому, что он думает о самом себе, каков он есть», индивиду требуется подтверждение этой идентичности со стороны других: «Это предполагает, что индивиду нравится подтверждаемая идентичность»³⁶. И далее: «Значимые другие являются главными агентами поддержания субъективной реальности в индивидуальной жизни. Менее значимые другие функционируют как своего рода хор»³⁷.

В отсутствие такого конституирующего окружения субъект вполне может оказаться бабочкой, которой снится, что она Чжуан Цзы, которому снится, что он бабочка. В обычных случаях возникающее во сне смещение субъекта и объекта идентификации устраняется сразу же после пробуждения, т.е. как только мы становимся способными занять рефлексивную позицию по отношению к себе – взглянуть на себя глазами Другого. Если согласиться с мыслью Ж.Делеза относительно того, что внутренняя жизнь личности обусловлена наличием *априорной структуры другого*³⁸, то можно себе представить, каковы должны быть последствия кризиса этой структуры для идентичности «собственного Я». О последствиях «пропажи» или, как говорил Лакан, «просрочки другого» мы скажем чуть позже, сейчас же необходимо подчеркнуть, что идентификация субъекта с ожиданиями, установками и требованиями других образует социальное измерение личности, в котором

³⁶ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 244.

³⁷ Там же. С.245.

³⁸ См.: Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого // Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998.

последняя функционирует как своего рода «социальная вещь».

При том, что субъект в процессе социализации стремится удовлетворить ожидания другого, полная его идентификация с социально сконструированным образом себя (что Лакан, кстати, считал признаком глупости³⁹) – случай достаточно редкий. В современном обществе непосредственно отождествлять Я и разыгрываемую социальную роль может, пожалуй, только инфантильный персонаж, в котором субъект и объект фантазма уравнены. Согласно мидовской топике, социально зрелый субъект характеризуется несовпадением и диалектическим противоречием инстанций *I* и *Me*. Это же подчеркивают и его сторонники в этом вопросе П.Бергер и Т.Лукман. С их точки зрения, для «успешной социализации» в *сложно стратифицированном сообществе* – сообществе, предлагающем субъекту довольно широкий спектр ролей, с которыми он мог бы идентифицироваться, – интернализация установок *значимых других* является необходимым, но не достаточным условием. В отличие от «первичной социализации», связанной с усвоением установок *значимых других* и интернализацией образа *обобщенного другого*, «вторичная социализация» связана с выработкой способности к произвольному выбору и смене ролей, что может вступить в противоречие с результатами «первичной социализации»⁴⁰. Если нацеленная на формирование «нормальной» идентичности первичная социализация требует от субъекта признания обобщенной модели реальности, созданной другими, то на этапе вторичной социализа-

³⁹ См.: Жижек С. Указ. соч. С.53.

⁴⁰ При этом авторы полагают, что социализация достигает максимального успеха в *традиционных обществах* «с очень простым разделением труда и минимальным распределением знания». В этих обществах результаты первичной и вторичной социализации практически совпадают, и «идентичность оказывается в высокой степени профилированной – в том смысле, что она целиком представляет ту объективную реальность, в которую она помещена. Проще говоря, каждый чуть ли не является тем, за кого его принимают. В таком обществе идентичности легко узнаваемы, как объективно, так и субъективно». См.: Бергер П., Лукман Т. Указ. соч. С. 264–265.

ции «индивид может интернализировать различные реальности без идентификации с ними»⁴¹.

Последнее обстоятельство, имеет для нас особый смысл, поскольку, как мы полагаем, авторы «Социального конструирования реальности» весьма близко подходят к идее этого конструирования на основе принципа *als ob*. Приведем в качестве аргумента отрывок из заключительной главы.

«...При появлении альтернативного мира во второй социальной индивид может осуществить выбор в его пользу манипулятивным образом. Здесь сложно говорить о "холодной" альтернативе. Индивид интернализирует новую реальность, но вместо того, чтобы сделать ее своей реальностью, он пользуется ею для специфических целей. Так как это включает исполнение определенных ролей, он сохраняет по отношению к ним субъективную дистанцию – он целенаправленно и произвольно "надевает" их на себя. При широкой распространенности этого феномена институциональный порядок в целом принимает характер сети взаимных манипуляций.

Общество, в котором расходящиеся миры становятся общедоступны как на рынке, содержит в себе особые сочетания субъективной реальности и идентичности. Растет общее сознание релятивности всех миров, включая и свой собственный, который теперь осознается, скорее, как один из миров, а не как Мир. Вследствие этого собственное институциональное поведение понимается как "роль", от которой можно отдалиться в своем сознании и которую можно "разыгрывать" под манипулятивным контролем. Например, аристократ теперь уже не просто является аристократом, но играет в аристократа и т.д. Эта ситуация имеет куда дальше идущие последствия, чем возможность для индивидов играть роль того, кем его не считают другие. Игра теперь идет с ролью того, кем его считают, но только совершенно иным образом. Подобная ситуация все в большей мере типична для современного индустриального общества. Но она далеко выходит за пределы нынешних рассуждений и требует дальнейшего анализа

⁴¹ Жижек С. Указ. соч. С.278.

этой констелляции посредством социологии знания и социальной психологии»⁴².

Выделим в этой цитате три интересующих нас мысли. Первая состоит в указании на дистанцию между субъектом и социальной ролью-маской, разыгрываемой «под манипулятивным контролем». Вторая и, пожалуй, наиболее интересная мысль заключается в том, что под маской может разыгрываться не какая-то «чуждая» субъекту «ложная» роль, а та, которая уже признана и легитимирована сообществом. Характер этой ролевой дистанции может быть задан следующим образом: «Вы хотите видеть во мне прорицателя (авгура)? Что ж, я буду таковым». Наконец, третье интересующее нас положение состоит в том, что подобная констелляция субъективности и идентичности (играю сам себя) характеризуется как «все в большей мере типичная» для современного индустриального общества и потому требующая «дальнейшего анализа». К этому мы бы добавили только то, что современная *пост*индустриальная цивилизация с ее гиперкоммуникацией и виртуализацией форм жизни создает гораздо большие возможности для перераспределения ролей и социального лицедейства, чем общество индустриальное, причем в таких констелляциях «собственного» и «несобственного», «внешнего» и «внутреннего», которые вообще не могут быть аутентично описаны на основе классической оппозиции «истинного» и «ложного».

В качестве примера сошлемся на ряд новейших телевизионных проектов типа «За стеклом»⁴³. Идея последнего заключалась в том, что изолированные от внешнего мира участники игры «живут своей жизнью», в то время как телезритель посредством множества скрытых телекамер имеет возможность *подглядывать* за всеми, в том числе и самыми интимными и табуированными подробностями этой жизни (в идеале передача ведется в прямом эфире и без купюр). Поскольку игра идет на выбывание тех игроков, которые наименее симпатичны зрительской аудитории, то, разумеется, что каждый из участников стремится разыгрывать ту

⁴² Жижек С. Указ. соч. С.278–279.

⁴³ Телевизионный проект канала «ТВ-6», демонстрировавшийся в конце 2001 г.

роль, которую он считает наиболее удачной с точки зрения зрительских предпочтений (симпатии определяются путем голосования). Согласно нашей гипотезе, финальная фаза «жизни за стеклом» примечательна одним весьма любопытным поворотом, который состоял в том, что те игроки, которые наиболее трудно переносили асимметрию между социально предписанной идентичностью и «реальной» идентичностью, в определенный момент времени начали *играть в себя*. Любопытно и то, что именно они в итоге получили зрительское признание. В пользу того, что победители именно *играли в себя*, а не вели себя «естественно», как это могло бы казаться на первый взгляд, говорит то обстоятельство, что участники данного проекта долгое время жили в ограниченном пространстве под тотальным надзором зрительской аудитории, будучи прекрасно об этом осведомлены. А именно в такой ситуации возможны самые «неожиданные» сочетания *моего и не моего, своего и чужого* (но тоже собственного), иными словами, всевозможные смещения и замещения в конstellляции значений «собственного Я».

Подобные эксперименты (если таковыми их считать) могут быть интересны не только для психологов и социологов, но также и для феноменологов. Прежде всего, в плане описания Я как конstellляции разнообразных феноменальных признаков: *подлинного и игрового-во-мне, актера- и зрителя-во-мне, шпиона- и контрразведчика-во-мне, я-в-театре и театра-во-мне* и т.п. Сочетание фигуры телевизионного нарцисса, купающегося во взглядах телеобъективов, с ненасытным вуайеризмом зрителя, будучи спроецированным на внутреннюю сцену самопредставления, дает нам новый тип человека – *homo spectens*, жизнь которого становится все менее отличима от сцены и все больше напоминает один сплошной, прерываемый лишь сном, перформанс. Даже если и считать сказанное гиперболой, тенденция нарастающего вуайеризма и инсценировки социального действия требует серьезного исследования. Эпиграфом к такому исследованию вполне могли бы стать слова «лицедействовать

и *лицезреть* нам приходится чаще, чем надзирать и наказывать»⁴⁴.

Поскольку фигура *авгура* представляет собой особую констелляцию социального актера как исполнителя ожидаемой зрителем роли и одновременно ее критика, а также и зрителя, следящего за исполнением, поскольку сама *улыбка авгура* является фасциальным выражением этой констелляции, постольку будет нелишним остановиться на вопросе о некоторых способах представления себя другим в повседневной жизни. С точки зрения такого знатока общественного лицедейства, каковым по общему признанию является И.Гофман, повседневная инсценировка и представление (*performance*) «собственного Я» другим является необходимым условием социальной коммуникации. Концепция Гофмана интересна для нас тем, что в ее основе лежит эмпирически обоснованное положение о том, что между субъектом и разыгрываемой им ролью существует дистанция, обусловленная характером общественных взаимосвязей.

2.2. Мистификация и ложный перформанс

Понятие *ролевой дистанции* в концепции Гофмана описывает стратегию поведения индивида, который стремится соответствовать общественным ожиданиям и в то же время осознает асимметрию между «внутренним» и «внешним» планами самопредставления. Причину того, что люди пытаются казаться не тем, чем они являются «на самом деле», Гофман усматривает в частичном несоответствии того, чем субъект является для себя, и тем, как он предположительно видится с точки зрения других (т.е. несоответствием в рамках воображаемой идентификации⁴⁵). Для того чтобы коммуникация была успешной, индивид должен оправдывать ожидания других. Но поскольку социализированный субъект, как правило, сложно переживает свою идентичность, он должен контролировать ту часть своей индивидуальности,

⁴⁴ Парафраз высказывания А.Секацкого «"шпионить" и "обезвреживать шпиона" нам приходится чаще, чем надзирать и наказывать». См.: Секацкий А. Шпион и разведчик... С.170.

⁴⁵ О понятии воображаемой идентификации см. выше: Гл.1, п. 1.2.

которая является его социальным лицом или, как предпочитает говорить Гофман, *фасадом (front)*. «Такого рода контроль над частью индивидуальности восстанавливает симметрию коммуникационного процесса и подготавливает сцену для своеобразной информационной игры – потенциально бесконечного круговращения утаиваний, лживых откровений, открытий и переоткрытий»⁴⁶.

Примером такой игры может служить взаимное подыгрывание стигматизированной личности и окружающих ее «нормальных» людей, когда те делают вид, что не замечают физической или социальной ущербности индивида, а первый делает вид, что не замечает, что они делают вид, что не замечают. В итоге обе стороны пытаются ввести друг друга в заблуждение относительно того, что *стигмы (нехватки) не существует*, что и является залогом успешной социальной коммуникации. Позитивным результатом такого взаимного подыгрыша является видимый «рабочий консенсус», который Гофман определяет как «своего рода *modus vivendi* во взаимодействии»⁴⁷.

Важно заметить, что успешному коммуникативному процессу способствует то обстоятельство, что субъекты ведут себя так, *как если бы* не существовало никакой асимметрии между *Я* и исполняемой ролью. Принцип такой *ролевой идентичности* Гофман называет «верой в исполняемую партию». При том, что характер исполняемых партий и соответственно ролевой идентичности имеет широкий спектр (от «совершенно честных» до «фальшивых» исполнений, разыгрываемых либо с «искренней» верой в исполняемую партию, либо с цинической отстраненностью), во всех случаях имеет место различие между «внутренним» и «внешним» (*фронтальным*) *Я* – различие, которое так или иначе известно социальному актеру и к тому же симптоматически читаемо внимательным наблюдателем.

Представление себя другим в повседневной жизни, по Гофману, осуществляется посредством двух видов знаковой активности: это произвольное самовыражение, которым субъект *дает* информацию о себе, и непроизвольное само-

⁴⁶ Гофман И. Указ. соч. С.39–40.

⁴⁷ Там же. С.41.

выражение, которым он *выдает* себя»⁴⁸. Если первое осуществляется на символическом уровне, то второе, по всей видимости, на симптоматическом. Однако, как показал анализ феномена самоиндугирования, в случаях избыточного знакового самовыражения и настаивания на «собственном Я» эти два вида могут совпадать: гиперактивное представление себя в определенном свете само уже есть симптом того, что субъект испытывает неполноту идентичности и таким образом *выдает* себя именно тем, что в указанном смысле *дает* информацию о себе (произвольным образом позиционирует себя).

Как социолога Гофмана прежде всего интересовали *типы* социальных инсценировок, в особенности такие, как *ложное представление* и *мистификация*. Последние фактически отличаются от обычных «рутинных» инсценировок лишь тем, что могут иметь социально неодобряемые последствия, главным из которых является подрыв доверия к исполняемым ролям. Однако в целом ряде случаев сознательное введение в заблуждение может быть социально легитимированным действием, что зависит от множества факторов (возрастных, половых, профессиональных, классово-сословных, культурных и т.п.). Например, одна и та же роль «маленькой девочки» может иметь различную социальную оценку в зависимости от реального возраста «актрисы», ее социального статуса, равно как и статуса окружающих, их терпимости, и наконец, тех целей, которые преследует сама исполнительница данной роли⁴⁹. Хотя Гофман и говорит об обмане как об особом типе социального перформанса, он не предлагает сколько-нибудь ясных критериев, с помощью которых можно было бы отличать «добросовестное» актерство от «недобросовестного». По всей видимости, имея в виду то, что сами эти критерии являются продуктами социального конструирования, Гофман замечает, что «само социальное определение обманного исполнения ролей не

⁴⁸ Гофман И. Указ. соч. С.34.

⁴⁹ В романе М.Кундеры «Бессмертие» молодая, но опытная Беттина искусно исполняет роль «маленькой девочки» для того, чтобы облегчить себе доступ к стареющему Гете.

отличается последовательностью»⁵⁰. И дело не только в размытости социальных критериев: по сути любая манипуляция с ролью так или иначе сопряжена производством иллюзии, обманом или мистификацией при участии как исполнителя, так и заинтересованной в этом аудитории. Проблема, следовательно, не в том, что какие-то роли сопряжены с обманом, а какие-то нет, а в том, что часть из них легитимирована сообществом, а другая нет. Это значит, что проблема различения «ложных» и «истинных» исполнений является в большей степени моральной, нежели социологической.

Социальную опасность ролевых мистификаций и фальшивых представлений Гофман усматривает в подрыве веры исполнителей в социально признаваемые виды перформанса. Последнее означало бы многочисленные сбои фронтальной коммуникации индивидов и, как следствие, нарушение порядка повседневных взаимодействий. Причем негативный эффект, связанный с утратой доверия к исполняемым в социуме стандартным партиям, прямо пропорционален мастерству ложного исполнения. Гофман замечает: «Парадоксально, что чем удачнее исполнение обманщика приближается к реальному образцу, тем сильнее это может нас напугать, ибо компетентное выступление кого-то, кто оказался надувалой, может подорвать присущую человеку веру в существование определенной моральной связи между авторитетностью законных социально признанных полномочий на исполнение определенной роли и способностью играть ее»⁵¹. К.Кастанеда описывает случай, когда его учитель, простоватый босоногий индеец, представ однажды перед ним в образе состоятельного и элегантного джентльмена, повергнул его в состояние почти животного страха. Поразительным был не столько внешний вид учителя, сколько безукоризненная мистификация роли, подрывающая веру в саму возможность различать на уровне повседневных взаимодействий фальшивое и подлинное исполнение.

«Ни один из его поступков никогда не приводил меня в такое смятение. Не столько сам факт, что он но-

⁵⁰ Гофман И. Указ соч. С.93.

⁵¹ Там же.

сит костюм, был таким пугающим для меня, сколько то, что дон Хуан был при этом действительно элегантным. Его ноги были юношески стройными. Казалось, что ботинки сместили точку его равновесия, и его шаги стали более длинными и твердыми, чем обычно.

– Ты носишь костюмы всегда? – спросил я.

– Да, — ответил он с очаровательной улыбкой. — У меня есть и другие, но я не стал сегодня надевать другой костюм, потому что это испугало бы тебя еще больше.

Я не знал, что и думать. Я чувствовал, что прибыл к концу своей тропы. Если дон Хуан может носить костюмы и быть в них элегантным, то все возможно»⁵².

Тот же эффект смятения и страха вызывали некоторые эксперименты Г.Гарфинкеля, нарушавшие структуру повседневного строения реальности именно тем, что подрывали доверие субъектов к исполняемой роли. В глобальном масштабе ситуация тотального недоверия и взаимной подозрительности — это чрезвычайно редкое явление, характеризующее скорее кризис общественной системы в целом, нежели ее стабильное состояние. Однако высокий «социальный заказ» на мастерское перевоплощение (от искусства пантомимы, и имитирующей пародии до карнавальных празднеств, и собирающее зевак шоу трансвеститов), легитимация определенных его видов — свидетельство того, что существует потребность находиться у «опасной черты», за которой простирается сфера социально-ролевой реверсии, соблазна игры и обратимости. В качестве примера социально приемлемой формы фальшивого представления Гофман рассматривает ролевую стратегию, допускающую презумпцию *благонамеренного обмана*: «Умелые имитаторы, с самого начала готовые признавать шутовскую несерьезность своих намерений, по-видимому, указывают один из путей, каким можно "проскочить" сквозь заградительную сеть таких общественных страхов»⁵³. Какими бы не были другие возможные пути «проскакивания», их общее направление задается модусом действия *als ob*. «Шутовская

⁵² Кастанеда К. Сказки о силе. Второе кольцо силы. Киев: София, 1992. С. 164.

⁵³ Там же.

несерьезность» является практическим осуществлением принципа объективной ошибки, и в этом отношении соответствует метафоре *улыбки авгура*. Отличие здесь не в принципе ролевого поведения, каковым в обоих случаях является модус *как если бы*, а в адресате исполнения. Если *улыбка авгура* – это жест извинения перед «высшей» инстанцией в себе, то шутовская несерьезность – скорее жест предупреждения, адресованный конкретному сообществу. И в том и в другом случае мы имеем дело с ролевой дистанцией, предполагающей и сложную идентификацию, обусловленную способностью субъекта видеть *себя в другом* и *другого в себе*. Отличая себя от исполняемой роли, субъект *спасает* собственную индивидуальность, но в определенном смысле *изменяет* ожиданиям других. И наоборот, стремясь соответствовать этим ожиданиям, он *изменяет себе*. Имея в виду последнее, П.Бергер и Т.Лукман пишут: «Вероятно, все люди, будучи однажды социализированными, являются потенциальными "предателями самих себя"»⁵⁴.

Важно понять, что столь сложное социальное конструирование «собственного Я» имеет, по мнению Гофмана, общественно необходимый характер. Эта необходимость связана с тем, что социальное взаимодействие на уровне повседневности, как это уже показали представители феноменологической социологии А.Шюц, П.Бергер и Т.Лукман, обусловлено *совместным запасом знаний*, образующимся на основе механизмов *типизации* и *идеализации*. В то же время совершающаяся таким образом социализация, как следует из теории инсценировок Гофмана, создает проблему утраты субъектом «своего лица», которая и разрешается путем установления ролевой дистанции. Лукавая ухмылка (фига в кармане) при исполнении социальных ролей означает претензию субъекта на приватное пространство и в то же время готовность идти навстречу общественным ожиданиям. Именно это отличает искушенного в лицедействе авгура от социального профана, лишь симптоматически обнаруживающего трещину в себе. В этой связи заслуживает внимание и то, что социальная зрелость субъекта фактически описывается Гофманом как способность «правильно»

⁵⁴ Кастанеда К. Сказки о силе. С.274.

(легитимно) исполнять партию и оценивать (держат) ролевую дистанцию.

Лукавая улыбка в отличие от «звериного оскала» того, кто искренне верит в истинность исполняемой партии, являет нам готовность жить с мыслью, что социальные антагонизмы неискоренимы. Если согласиться с мыслью Жижека, Альтюссера и Лакана и признать факт нехватки, конституирующий как социальное, так и личностное бытие субъекта, то любовь к театральным постановкам необходимо понимать как симптом того, что общество нуждается в самообмане как способе достижения социального компромисса.

По всей видимости, не случайным является то, что более высокую способность к социальному компромиссу на основе перформанса при прочих равных условиях обнаруживают именно стигматизированные личности – люди отмеченные *нехваткой* или, как обычно принято говорить, с социально дискриминированными качествами. Очень часто социально ущемленные индивиды или люди с физическими недостатками вынуждены вести себя так, как если бы они были нормальными членами общества. В целом ряде случаев такая расщепленная идентичность вынуждает субъекта более сложно структурировать дистанцию по отношению к исполняемой роли, которую от нее обычно ожидают социально полноценные люди. Возьмем типичный случай. Когда, к примеру, люди делают вид, что не замечают уродства (стигмы) инвалида, они предполагают, что таким образом лишают его стигмы. Вся сложность, однако, состоит в том, что «изгнанная в дверь» ущербность проникает «через окно»: люди вторично конституируют стигму на теле калеки именно тем, что ее «не замечают». Факт того, что здоровые люди часто «прокалываются» в исполнении такого рода партий, убедительно доказывает то обстоятельство, что калеки часто делают вид, что они не замечают этого прокола, то есть того, что первые лишь *делают вид*, что не замечают. Тем самым стигматизированная личность берет на себя ответственность и за плохое исполнение роли другим, и за необходимость такого «ложного» представления. То обстоятельство, что такая личность берет на себя заботу об идентичности других, говорит о том, что она са-

ма обладает более широкой ролевой идентичностью⁵⁵. Другие ни в коем случае не должны узнать, что они разоблачены, ибо в противном случае они утратят иллюзию – веру в исполняемую роль «борцов за социальное равенство». Это парадокс, так как получается, что калека больше заинтересован в иллюзии других относительно отсутствия у него дискриминируемых качеств, нежели в собственной иллюзии относительно своей полноценности. Возможно, что именно таким превращенным образом он и может получить иллюзию полноценности: я скорее приобрету ощущение социального комфорта, если другие будут иметь иллюзию, что я им обладаю.

Если все это учитывать при разработке модели взаимоотношения со стигматизированной личностью, то в принципе можно получить обратно-симметричную констелляцию идентичностей. Например, если бы другие, предвидя столь сложную ролевую стратегию калеки, делали вид, что они, напротив, *замечают* его уродство, но это не является для них признаком стигматизма (нехватки), то, вероятно, мы бы получили такую стратегию взаимного подыгрыша, которую Ж.Бодрийяр определил как «игру на повышение ставок»⁵⁶. Главное в этой игре, на наш взгляд, заключается в том, что мотивом подобного повышения ставок может быть нежелание какой-либо из сторон жестко фиксировать идентичность другого, а значит и свою собственную. В этой игре не известно, кто ведет, ибо поставленные друг против друга зеркала создают эффект бесконечного умножения отражений.

При всей противоречивости тех оценок, которые комментаторы дают мотивам социального актерства: от трус-

⁵⁵ Указанное преимущество калеки, разумеется, возможно лишь при условии, что в прошлом он обладал отменным здоровьем и к тому же был «удачно социализированным». Способность быть и «там» и «здесь», понимать побуждения и мотивы как здорового, так и больного человека, по всей видимости, возможна лишь в случае условного, иначе говоря, приобретенного стигматизма. Повесть М.Твена «Принц и Нищий» имеет целью показать, что подлинное взаимопонимание между «народом» и «властью» возможно лишь на основе смены ролевой идентичности.

⁵⁶ См.: Бодрийяр Ж. Соблазн.

ливых попыток упорно держаться за иллюзию самости (А.Гоулднер) до спасения своей индивидуальности (Г.Освальд)⁵⁷, – все они сходятся на том, что Гофман предлагает своего рода теорию *социального компромисса*, на который люди идут с целью обеспечения успешной коммуникации в условиях тотальной институционализации общественной жизни. Как комментирует это Х.Абельс, «поведение человека в тотальных институтах, описанное Гофманом, показывает, что ролевая дистанция является стратегией выживания в институциональных условиях, крайне опасных для человека»⁵⁸. Нетрудно заметить, что характер данного компромисса вполне соответствует формуле П.Слотердайка: «Они сознают, что делают, но тем не менее делают это, поскольку действовать так их принуждает положение вещей и не заглядывающий далеко инстинкт самосохранения»⁵⁹.

Понятие *ролевой дистанции* означает признание за субъектом способности к разграничению в системе «собственного Я» подлинного Я и его маски (возможной роли), объективированной как общественными ожиданиями, так и собственным исполнением. Но это также означает, что конституируемая по принципу *als ob* ролевая стратегия требует хотя бы частичного демонтажа в системе социально сконструированного Я. В пользу того, что такая *практическая* деконструкция все больше становится потребностью и элементом нашей жизни, говорит растущий интерес публики к самой проблеме смены идентичности. Правда, этот интерес по большей части проявляется в том, что мало что реально меняющий в себе обыватель вовлекается во всевозможные фантазии по поводу гипотетической возможности побывать «в чужой шкуре». Во многом именно этим можно объяснить необычайно высокий спрос на произведения в жанре детектива, фэнтези или научной фантастики, соблазняющие читателя ни с чем несравнимым удовольствием от свободной игры под маской.

⁵⁷ См.: Абельс Х. Указ. соч. С.202–205.

⁵⁸ Там же. С.233.

⁵⁹ Слотердаик П. Указ. соч. С.27.

2.3. Практическая деконструкция «собственного Я»

В отличие от деконструкции как теоретического метода анализа текстов и концептов под *практической деконструкцией* мы будем понимать особые виды практик, связанные с перераспределением в системе «собственного Я». Масштаб и характер такого рода деконструкции зависит от ценностных установок и может колебаться от полного демонтажа «собственного Я», как например в буддизме, или радикального преобразования личности, как в ряде конфессиональных учений, до частичной коррекции и «косметического ремонта» посредством психоаналитических сеансов и всевозможных тренингов.

В современном институционально развитом сообществе деконструкция, как правило, является моментом социального конструирования и реконструирования *Я* и в той или иной мере подчинена стратегии личностного успеха с ее ставкой на «сильное Я», о чем уже было сказано в соответствующем месте. Критика института психиатрии, как основанного на субъект-объектной парадигме и жесткой дихотомии «врача» и «больного» (М.Фуко, Д.Купер, Р.Лэйнг), выявляет тесную связь внутреннего перераспределения личности со стратегиями власти. При этом налицо следующее противоречие: с одной стороны, наблюдается явно усиливающаяся зависимость субъекта от формул общественного признания и необходимость ориентироваться на социально-легитимированные образцы личности, а с другой – стихийное и симптоматическое влечение к всевозможным аномальным и маргинальным явлениям, отклонениям от нормы, всевозможным перевоплощениям и трансгрессивному ускользанию за границы идентичности.

«Мягким» и в то же время «развитым» признаком последнего является растущий «социальный заказ» на такие формы организации досуга, как компьютерные игры, чтение детективов и научной фантастики. Важным является не столько то, какое место эти изобретения новейшего времени занимают в социальном производстве «свободного времени», сколько то, какой экзистенциальной потребности они отвечают. Можно предположить, что необычайно высокая популярность детективного жанра в современной культуре в значительной мере обусловлена потребностью в деконст-

рукции «собственного Я», в разломе жесткого ядра идентичности и трансгрессии за пределы *личной истории*. По мнению А.Секацкого, устойчивый интерес к детективному чтиву объясняется тем, что в нем воспроизводится фундаментальный опыт бытия заброшенного в мир человеческого присутствия, осуществляющего *экзистенциальный шпионаж*. Для описания этого опыта как некой экзистенциальной возможности бытия человека в мире автор эксплицирует соответствующий экзистенциал, не без юмора определяемый в качестве *шпиона-во-мне (штирлица-матахари-во-мне)*. *Шпион-во-мне* характеризуется как «встроенная шпионологическая составляющая фигуры читателя», которая, собственно, и является адресатом детективного чтива⁶⁰. «В самом деле, – пишет автор, – сыщиков в мире едва ли больше, чем сварщиков, но детали работы сварщика никого не интересуют, тогда как тайны профессиональной деятельности сыщика способны удерживать наше внимание часами; более того, структура обладает такой принудительностью, что от нее "невозможно оторваться", пока не выяснится, "кто шпион". Опыт сыщика и шпиона, мягко говоря, оказывается ближе к телу, чем опыт сварщика, – по степени достоверности он вполне сопоставим с опытом любящего и возлюбленного. <...> В экзистенциальном шпионаже каждый сам себе и разведчик и контрразведчик – четные и нечетные состояния чередуются в пульсациях штирлица»⁶¹.

То, что П.Бергер и Т.Лукман называли «предательством самих себя», ежедневно обнаруживается в том, что тысячи людей живут воображаемой жизнью – жизнью литературных или театральных персонажей и киногероев. Будучи социальным актером, современный человек уже обладает навыком и готовностью изменять своей роли, по крайней мере, в некой воображаемой ситуации. Поэтому симптоматично, что на сцене повседневного воображения все чаще появляется особый персонаж – актер, играющий актера, шпиона или игрока, то есть разыгрывающий саму ситуацию игры и лицедейства. Словно бы повинувшись потребности «*шпионить и обезвреживать шпиона*», современный чита-

⁶⁰ Секацкий А. Шпион и разведчик... С.197.

⁶¹ Там же. С.169.

тель напряженно следит за развитием детективного сюжета, как бы *исследуя* саму возможность виртуозной игры под маской. Феномен «странного» и, казалось бы, «незаконного» зрительского или читательского соучастия в судьбе преступника, скрывающегося от правосудия, получает неожиданное объяснение: дело не в личном обаянии (не в феномене *деточкина-во-мне*), а прежде всего, в том, что преступник, маскируясь, уходя от погони, скрываясь в подполье, всегда рискует быть *раз-облаченным*, рискует оказаться без социального прикрытия, без алиби, без маски, представ перед публикой (или перед Богом) во всей вопиющей «наготне» своего пустого *Я*. Возможно, что маска шпиона – не что иное, как форма удержания пустоты.

Ускользание со сцены – вот что тайне интересует современного читателя-зрителя-актера. В центре этого интереса – нечто остающееся «за кадром», точнее, представленное «в кадре» как остающееся «за кадром», как то, что присутствует, отсутствуя, что создано трансгрессией как «жестом, обращенным на предел». Вероятно, в силу того, что художественные средства в большей степени адекватны выражению опыта трансгрессии, тема практической деконструкции и ускользания субъекта с *карты социальных значений* получила весьма основательную концептуальную разработку именно в литературе и искусстве XX века, прежде всего, в концептуалистском романе. Рассмотрим несколько примеров.

В романе Кобо Абэ «Сожженная карта» интересующая нас тема оказывается в центре внимания и образует основную сюжетную линию. Роман повествует о том, как человек однажды безо всяких видимых причин просто исчезает с *социальной карты*, не оставив после себя никаких следов (улик), кроме старого плаща, мятой газеты и спичечного коробка. Исчезнувший таким образом субъект тем не менее присутствует «за кадром», заставляя всех заинтересованных в его (своей) судьбе лиц искать ответ на вопрос о мотивах его исчезновения. Главная интрига романа состоит в том, что начатое расследование постепенно трансформируется в личное дело ведущего его частного детектива, оказывается поводом заглянуть и совершить путешествие «вглубь» собственной души. Результатом этого «внутреннего расследования» становится собственное исчезновение детектива

с *карты*, на которую занесены пол, возраст, профессия, социальное и семейное положение, а также «особые приметы» в виде устойчивых привычек и фактов личной биографии. «Сожженная карта» оборачивается художественной метафорой утраты *личной истории* и трансгрессии субъекта за границы социального.

В романе «Чужое лицо» К.Абэ связывает утрату биографического (социально сконструированного) *Я* с утратой лица. Фабулу романа образует драма инженера-химика, повредившего свое лицо во время одного из лабораторных экспериментов. Утрата собственного лица побуждает героя изготовить его субститут – маску, призванную прикрыть образовавшуюся стигму – зияющую на месте лица «черную семиотическую дыру», подобную той, которую описывает Кафка в новелле «Сельский врач», Ницше в эпизоде «человека со змеей» или Пруст, имея в виду лицо Одетты. Герой же Абэ описывает свое переживание этой дыры (семиотической катастрофы) следующим образом:

«Внезапно на моем лице разверзлась глубокая дыра. Она была такой глубокой, что в ней, казалось, могло легко поместиться все мое тело и еще место бы осталось. Откуда-то засочилась жидкость, похожая на гной из гнилого зуба, и застучала каплями. Сопровождающее этот звук зловоние, наполнившее комнату, ползло, будто полчища тараканов, отовсюду: из обивки стульев, из шкафа, из водопроводного крана, из выцветшего, засиженного мухами абажура. У меня возникло непреодолимое желание заткнуть на лице все дыры. Захотелось прекратить эту пародию на игру в прятки, когда не от кого прятаться»⁶².

Приключения маски начинаются с того момента, когда при ее создании главный герой решает на *реконструкцию* своей надломленной идентичности путем внесения ряда существенных изменений, «поправок» в создаваемый маской образ. Создав «чужое лицо», герой пытается устранить различие между ним и переживаемым в качестве дыры собственным *Я*⁶³. Изменение онтических черт маски, с одной сто-

⁶² Здесь и далее см.: Абэ К. Избранное. М.: Правда, 1988. С.30.

⁶³ Стремясь утратить различие между лицом и маской, герой испытывает ее возможности в экстремальных ситуациях.

роны, и утрата дистанции по отношению к ней, с другой – приводят к весьма неожиданному финалу: реконструированное лицо (выдвинутый подбородок, сдвинутые брови, волевые черты лица) в итоге оказывается маской преступника. Эффект «прирастания» маски к лицу вступает в противоречие с первоначальным мотивом ее изготовления – попасть в «место» желания своей супруги. Смена идентичности приводит к смене мотива: «волевое» лицо толкает на преступление – насилие и убийство жены. Маска, призванная разорвать биографическую связанность личности героя, завязывает новый тугой узел в его судьбе.

Роман «Чужое лицо» – это роман о деконструкции «собственного Я» в связи с потерей лица и последующей реконструкции посредством маски. Однако эта реконструкция и этот *путь маски* не предполагают принципа *als ob*, ибо с самого начала основаны на устранении дистанции между лицом и маской; действия героя подчинены не стратегии трансгрессивного ускользания, а стратегии личностного успеха с ее ставкой на общественное признание⁶⁴. Иную стратегию олицетворяет герой романа «Человек-ящик». Здесь принципы практической деконструкции «собственного Я» приобретают вполне социологические очертания. В центре романа герой, поселившийся в картонном ящике: проделавший в нем смотровое окно, вентиляционные отверстия и проемы для рук и ног, бродящий в нем в толпе людей по большому городу как существо без имени, без лица, «без прописки» и социального статуса. Человек-ящик – это не просто социологический тип, характеризующийся крайней степенью маргинальности, – это, прежде всего, метафора исчезающего приватного пространства и попытки его сохранить перед угрозой тотальной гиперкоммуникации в условиях огромного мегаполиса. В отличие от Диогена философствующего «из бочки», человек-ящик – публично-немое существо, ведущее лишь внутренний диалог, в котором по мере развития «сюжетной линии» все более ослабевает голос другого. Человек-ящик – существо постепенно превращающееся в чистый взгляд. Ящик – пространство непрони-

⁶⁴ Одним из главных мотивов косметических изменений для героя «Чужого лица» являлось стремление нравиться женщинам.

цаемое для другого, своего рода последнее психологическое убежище от «ненасытного» вуайеризма других – оказывается призрачной границей внутреннего пространства субъекта. Картонная коробка – хрупкоеместилище пустоты (пустоты субъекта) – в то же время символизирует пустоту (прореху, стигму) в порядках социального. Артикулированная посредством ящика пустота субъекта подчеркивает ту симуляцию идентичности, которая характерна для его существования в социальном измерении.

Симуляция идентичности посредством маски является одним из творческих приемов, практикуемых отечественным поэтом-концептуалистом И.Холиным. То, что предлагает Холин, можно определить как метод деконструкции социально сконструированного Я путем произвольных игровых идентификаций, призванных показать, что любая идентичность обладает симулятивной природой. В цикле стихов, посвященных «собственному Я», Холин дезавуирует *ego* как симулякр, демонстрируя решимость идентифицироваться с чем попало.

Я
Обезьяна
Слон
Мокрица
Я
Пресс
Станок
Зубило
Спица⁶⁵.

Способность к произвольному отождествлению с любым предметом выражает то «нулевое» самочувствие, к которому в конечном счете должна привести деконструкция «собственного Я». В стихотворении «Холин» автор, желая подчеркнуть то обстоятельство, что его собственное имя функционирует в качестве сконструированной обывателем фикции, использует метод произвольных идентификаций таким образом, что каждое последующее определение пародирует предыдущее.

⁶⁵ Холин И. Избранное. М.: Новое литературное обозрение, 1999. С.203.

Холин Ты
 Холин Он
 Холин Мы
 Холин гад
 Холин сука
 Холин подлец
 Холин сволочь
 Холин превосходный человек
 Холин добрый человек
 Холин обаятельный человек
 Холин гениальный человек
 Холин маньяк
 Холин шизоид
 Холин мазохист
 Холин садист
 Холин педераст
 Холин не маньяк
 Холин не мазохист
 Холин не педераст
 Холин не голубой
 Холин желтый
 Холин серый
 Холин красный
 Холин белый ⁶⁶.

И так далее в том же духе – нескончаемая игра образов. Для Холина, не признанного официальными властями и советской общественностью 60-х, печатающегося на западе, а не у себя на родине, это была деконструкция того образа шизофреника и гомосексуалиста, который конструировался в ангажированном советской идеологией обывательском сознании. Однако вместо традиционного для поэтов и философов оправдания: *я не то, что вы подумали; я не то хотел сказать* – Холин избирает путь намеренной концептуализации обывательского представления по принципу объективной ошибки: *вы хотите видеть меня таким? Хорошо, я буду таким*. Словно бы подначивая общественному ожиданию и той «само собой разумеющейся» негативной оценке, поэт пишет «о себе»:

Вы не знаете Холина
 И не советую знать

⁶⁶ Холин И. Избранное. С.292–293.

Это такая сука
Это такая блядь
Голова
Пустой котелок
Стихи
Рвотный порошок
Вместо ног ходули
В задницу ему воткнули
Сам не кует
Не косит
Есть за троих просит
Как только
Наша земля
Этого гада носит⁶⁷.

Такая намеренная концептуализация направлена на то, чтобы перехватить у обывателя инициативу и бумерангом возвратить ему его же собственную точку зрения так, чтобы тот оказался придавленным теми нелюбезными представлениями, которые смутно рождаются в его не свободном от идеологических конструкций сознании.

Можно привести еще один, пожалуй, наиболее радикальный в рамках современного акционистского искусства, но уже далеко выходящий за границы самого искусства, случай деконструкции социально сконструированного Я. Это – «собачья жизнь» О.Кулика. Уже много лет О.Кулик, в буквальном смысле ведущий собачий образ жизни, последовательно воплощает в жизнь принцип практической дискредитации человеческого образа. Вопрос о том, связана ли эта акция с опытом трансгрессии, как выходом за границы «порабощающих структур», или сама по себе есть патологическое действие этих структур, мы оставляем открытым. Для нас важно другое: как и в экспериментах Г.Гарфинкеля, направленных на самораскрытие смыслового строения реальности, метод провокаций и искусственных нарушений в повседневном конструировании «собственных Я» обнаруживает *ego* как социально сконструированный феномен.

Как продукт социализации Я конституировано биографией или тем, что в традиции психоанализа называют «личной историей». По замечанию Ж.Лакана, «центром

⁶⁷ Холин И. Избранное. С.184.

тяжести субъекта является тот синтез прошлого в настоящем, который называют историей»⁶⁸. То, что идентичность, являющаяся продуктом прошлых бессознательных синтезов, может существовать *отделенно* от субъекта, является едва ли не основным открытием психоанализа. Бессознательный синтез сохраняется в памяти субъекта как «оставленный историей шрам» и представляет собой «либо страницу стыда, которую забывают или зачеркивают, либо страницу славы, которая обязывает»⁶⁹. Иными словами, бессознательное исторично, что соответствует лакановскому определению: «Бессознательное – это глава моей истории, которая содержит белое пятно или ложь: это глава, прошедшая цензуру»⁷⁰. Психоаналитическая процедура, предполагающая историческую реконструкцию прошлого субъекта, актуально представленного в настоящем, практически направлена на его деконструкцию – на «стирание» *личной истории* как необходимое условие реинтеграции личности. По Лакану, возможность стирания *личной истории* открывается самим процессом символизации-историоризации субъекта, являясь вместе с тем пределом этого процесса.

В этой связи уместно провести любопытную параллель с учением, которое К.Кастанеда описывает как «путь воинов» племени яки⁷¹, в котором «стирание личной истории» формулируется как одно из условий деконструкции всей системы «собственного Я». Оно тесно связано с рядом других практик, таких как «неделание собственного Я», «утрата чувства собственной важности», «утрата человеческой формы», «достижение места без жалости», «выслеживание привычек», «использование смерти в роли советчика», «контролируемая глупость», а также с техниками конспирации, двойной игры и сценического перевоплощения. Само по себе феноменологическое описание данных аспектов учения заслуживает большего внимания специали-

⁶⁸ Лакан Ж. Семинары, Книга I. С.51.

⁶⁹ Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. С.31–32.

⁷⁰ Там же. С.29.

⁷¹ Племя мексиканских индейцев, считавшееся, как утверждает Кастанеда, племенем *бруху* (колдунов, шаманов).

стов⁷², но нас интересует не их детальный разбор, а общая стратегия практик деконструкции социально сконструированного Я. В целом эта стратегия соответствует буддистским мотивам устранения Я как онтологически беспочвенной фикции или иллюзии сознания. Этически важными составляющими этого учения являются отказ от *потакания себе и чувства собственной важности* (исключительности) как способов присутствия в мире, а так же принципиальное уравнивание себя с другими элементами мира, открывающее новые, доселе не замечаемые стороны реальности. Особый интерес в этом отношении представляют специальные практики, с помощью которых достигается утрата чувства собственной важности и фиксированность на «собственном Я». К ним относятся не только «экзотические» приемы, такие как разговор с растениями, «создание вокруг себя тумана», исполнение абсурдных ритуалов и «валяние дурака», но и вполне традиционные техники, широко применяемые в пластическом и театральном искусстве или психотренингах: сценическое перевоплощение, смена ролевых амплуа, самообман посредством самовнушения и т.п.

Притом, что во многих отношениях практики «воина» внешне напоминают более привычные нам психоаналитические приемы, между ними существует огромная разница. И дело не только в отсутствии или наличии строгого аналитического аппарата; дело, прежде всего, в конечной цели этих практик. В отличие от психоанализа, где деконструкция личной истории подчинена перераспределению и реин-

⁷² В силу того, что этнографическая достоверность информации, излагаемой К.Кастанедой, в высшей степени сомнительна, ссылки на него вряд ли являются легитимными для большинства членов академического сообщества. В то же время это обстоятельство ничуть не смущает достаточно авторитетных исследователей, рассматривающих «учение Дона Хуана» не как *исследовательский* и в научном смысле легитимный (этнографический или биографический) материал, а как хорошо артикулированную систему определенных смысловых фигур. Примером может служить интерес к теме контроля «измененных состояний сознания» (*altered states of consciousness*) у Кастанеды, проявленный оксфордским философом Р.Харе. См.: Hare R. Personal Being. P.164–165.

теграции системы «собственного Я», «путь воина» предполагает противоположную зависимость – реинтеграцию с целью радикальной деконструкции «собственного Я». Последнее связано с мистическими аспектами данного учения – представлением о *тонале* и *нагвале*, – что не входит в круг наших интересов. Важнее другое, а именно то, что необходимым условием деконструкции (выхода в *нагваль*) является реконструкция (восстановление *тоналя*). Представление о *тонале* и *нагвале* является наиболее темным аспектом учения индейцев яки: это мифологемы, не имеющие адекватных аналогов в системе европейских рационализаций, однако для прояснения соотношения деконструкции и реконструкции *Я* на «пути воина» мы предлагаем следующее истолкование. Если *тональ* выражает образ мира и человека в его повседневном аспекте, что отчасти соответствует лакановскому понятию символического универсума, то *нагваль* выражает неповседневную, непостижимую и несимволизируемую сущность мира и человека, аналогичную измерению Реального.

Концептуализация *тоналя* имеет принципиальное значение для понимания «пути воина» по той причине, что этот путь протекает в социальном измерении, хотя и простирается за его пределы: это путь трансгрессии за пределы символического универсума. В этой связи приведем несколько определений из наставлений Дона Хуана: «*тональ* – это все, что мы знаем о нас самих и о нашем мире», «это то, что мы способны видеть глазами»; *тональ* создает законы, по которым он воспринимает мир, значит, в каком-то смысле, он творит мир», – «это организатор мира», «на его плечах поκειται задача создания мирового порядка из хаоса»; «*тональ* – это хранитель, который охраняет нечто бесценное – само наше существование»; «*тональ* начинается с рождения и заканчивается смертью»⁷³.

«Он улыбнулся и подмигнул мне.

– Теперь я использую твои собственные слова, – сказал он, – *тональ* – это социальное лицо»⁷⁴.

⁷³ Кастанеда К. Сказки о силе. С.123–127.

⁷⁴ Там же.

В конечном счете *тональ* – это то, что «воин» должен покинуть в конце своего пути, полностью войдя в *нагваль* – мистическую сущность мира и самого себя. Но прежде чем это произойдет, он должен овладеть сущностью *тоналя* – освоить «остров *тоналя*», то есть свое социальное бытие. Поскольку большая часть времени «воина» проходит в социальном окружении, его искусство – эффективное овладение всеми необходимыми формами социальной коммуникации⁷⁵. Соответственно «путь воина» предлагает такой тип деконструкции, который не разрушает, а, напротив, развивает в субъекте его «социальное Я». Это парадокс, ибо «воин» порывает с обществом, не порывая. Он «свой среди чужих» и должен принять это как вызов. По сути дела под пеленой вышедших из под пера Кастанеды всевозможных мистификаций просвечивает одна очень простая и здравая мысль: трансгрессия «воина» за пределы социального порядка достигается его *освоением*; «воин» должен стать социально успешным и эффективным. Для этого он должен приобрести чрезвычайно подвижную ролевую идентичность, чтобы, «не принадлежа» социуму, уметь при необходимости укрыться и раствориться в нем подобно резиденту. Для того чтобы быть неуязвимым, ведя двойную игру, бреху должен стать гениальным притворщиком. Секрет его игры таков: «Он принимает, не принимая, и отбрасывает, не отбрасывая»⁷⁶. При этом у «воина» нет никакой позитивно очерченной программы действий, равно как и четкого представления о конечной цели трансгрессии: он действует «по обстоятельствам»; его метод – метод сокрытия под социальной маской бездны «семиотической дыры». Как поясняет это Дон Хуан, «секрет воина в том, что он верит, не веря. <...> Воин не верит, воин должен верить»⁷⁷. Улыбка авгура – это образ бездны, отразившейся на его лице.

⁷⁵ Одна из максим учения Дона Хуана состоит в том, что «воин» должен быть общительным.

⁷⁶ Кастанеда К. Сказки о силе. С.56.

⁷⁷ Там же. С.111.

2.4. *Als ob* как принцип социальной реконструкции «Я»

Мы утверждаем, что практики социального лицедейства, входящие в арсенал «воина», осуществляются по принципу объективной ошибки и соответствуют формуле *als ob*. В самом учении Дона Хуана этот принцип формулируется как принцип «контролируемой глупости». Речь идет об одном из основных инструментов деконструкции Я и утраты чувства собственной важности, являющимся к тому же эффективным орудием «воина» в социальном взаимодействии. Пользуясь обычным языком, можно сказать, что то состояние, которым стремится овладеть бруху, есть нечто вроде «добровольного сумасшествия», если же выражаться «научно», то это ничто иное, как *контролируемая шизофрения*. Не утверждая, что эта конструкция имеет какой-либо научный смысл, подчеркнем, что в отличие от клинической шизофрении, связанной с деградацией «собственного Я» и способности удерживать личную идентичность, мастерство «воина» заключается в свободной и безупречной идентификации с любым характером, ролью или амплуа, предполагающей *полное* перевоплощение, но при наличии внутренней цензуры или, как говорил И.Гофман, «экспрессивного контроля». Формула контролируемой глупости: *верить, не веря; принимать, не принимая; отбрасывать не отбрасывая*. То есть поступать так, как если бы верил, и отбрасывать так, как будто бы разочарован, и в этом как будто превосходить всех наивно верящих в *так есть*. *Принимать* социальную роль (закон, норму, правило), *не принимая*, – это способ существования экзистенциального номада, авгура и разведчика, заброшенных в мир. Это способ осуществляемой ими *трансгрессии под маской*. Деконструкция социально сконструированного Я здесь сопряжена с его реконструкцией по принципу объективной ошибки: как если бы скользящий в структуре социальной коммуникации и соответствующий ожиданиям других образ Я (*те* – англ. или *moi* – фр.) был бы моим действительным Я.

Если «стирание личной истории» и «неделание собственного Я» включены в социальные рамки и являются элементами стратегии жизни «воина» внутри них, то к чему может привести деконструкция централизованного Я в ситуации, когда эти рамки отсутствуют? Возможна ли реинтегра-

ция субъекта, если отсутствует основной мотив реинтеграции – Другой? Иначе говоря, чем будет различаться положение субъекта в мире, в котором нет Другого, и в мире, где других «держат за дураков»? Чтобы ответить на эти вопросы, обратимся к характеристике такой редуктивной ситуации, которая у Ж.Делеза описана как «мир без другого».

Анализируя эту ситуацию, Делез обращается к исследовательскому роману М.Турнье «Пятница или тихоокеанский лимб». Это роман об одиночестве Робинзона, который в отличие от своего созданного фантазией Д.Дефо предшественника не только не смог покорить необитаемый остров, но сам в определенном смысле стал островом, слившись с окружающими его стихиями. Пустынный остров Робинзона – это метафора неизбывного одиночества *заброшенного в мир* человека, который *впервые* оказывается в нем не с другими, но один. «Сперанца» – это регион бытия, который не с кем делить.

Сам по себе этот факт имеет далеко идущие последствия: утрата других, с кем можно было бы разделять мир, чревата утратой дистанции между субъектом и объектом желания, между вещью и ее образом, между прошлым и настоящим, между миром и Я. Как отмечал еще Ж.Лакан, «желание человека получает свой смысл в желании другого – не столько потому, что другой владеет ключом к желаемому объекту, сколько потому, что главный его объект – это признание со стороны другого»⁷⁸. На то же указывает и Делез: «Во всех отношениях мое желание проходит через другого, и через другого оно обретает свой объект. Я не могу желать ничего, что нельзя увидеть, помыслить и чем не обладает возможный другой. Это – основа моего желания. Всегда именно другой связывает меня с объектом»⁷⁹. Но другой не только определяет мое желание, но и не позволяет мне совпасть с его объектом. Он не только опрокидывает мое сознание в прошлое, но и не позволяет моему прошлому смешиваться с настоящим. Согласно Делезу, Другой (с большой буквы) выступает в качестве априорной структуры, организующей непрерывное поле перцептивного

⁷⁸ Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. С.38.

⁷⁹ Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого. С.401.

опыта и простирающихся в нем «горизонтальных» различий и соотношений. Другой «гарантирует границы и переходы в мире»⁸⁰. «Другой управляет организацией мира в объекты и транзитивными отношениями между этими объектами»⁸¹. Одиночество Робинзона приводит к необратимому распаду этой абсолютной структуры Другого, следствием чего становятся перверсия и полная дезинтеграция системы «собственного Я». Записи в дневнике Робинзона отражают основные стадии этого процесса. Мы выделяем четыре. Первая стадия – *процесс стихийного расчеловечивания*, когда Другой все еще функционирует в качестве *отсутствующего Другого*, в качестве структуры, которую нечем заполнить.

«Одиночество, в котором я находился со времени крушения "Виргинии", не есть неизбежное состояние души. Подобно разъедающей кислоте, оно действует на меня медленно, но верно: ничего не создавая, лишь необратимо разрушает. <...> Я шел по местам, где не ступала нога человека. А за моей спиной несчастные мои сотоварищи медленно погружались в вечный мрак. Их голоса давно уже смолкли, когда мой только начинал уставать от одинокого своего монолога. И с той поры я в каком-то зловещем дурмане претерпел процесс *расчеловечивания*, которое вершило во мне страшную работу.

<...> Другие люди – вот опора моего существования... Я каждодневно оцениваю то, чем был им обязан, замечая все новые и новые трещины в здании, называемом "душа"»⁸².

Процесс *расчеловечивания* приводит Робинзона в кабанье болото, которое он делит с дикими свиньями в долгие дни глубокой депрессии:

«Люди – его братья по разуму – поддерживали Робинзона в человеческом состоянии незаметно для него самого, и, когда они внезапно исчезли, он ощутил, что не может устоять на ногах в этой пустоте. Он кормился

⁸⁰ Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого. С.401.

⁸¹ Там же. С.409.

⁸² Турнье М. Пятница или тихоокеанский лимб: Роман. СПб.: Амфора, 1999. С.59–60.

всякой мерзостью, уткнувшись лицом в землю. Он ходил под себя и редко отказывался от удовольствия по-
валаться на собственных теплых испражнениях. Он двигался все ленивее, и эти короткие перемещения все-
гда приводили его к болоту. Там, в теплой и влажной
оболочке из тины, он словно бы освобождался от сво-
его тела, от его надоевшей тяжести, а ядовитые болот-
ные испарения одурманивали его вконец. Лишь его
глаза, рот и нос проступали из жирной болотной ряски,
среди пленок жабьей икры»⁸³.

Порвав все связи с земной жизнью, Робинзон еще неко-
торое время пытается восстановить биографическую связь
событий, словно утопающий, цепляясь за фрагменты про-
шлого и все более теряющиеся в нем неясные образы. Одна-
ко расщепление структуры Другого продолжает свою
«черную» работу: мир прошлых объектов, а вместе с ним и
история личности постепенно приходят в забвение. «...Я –
не что иное, как мои прошлые объекты, и моя самость соз-
дана из прошлого мира, исчезновение которого произошло
именно благодаря Другому. Если другой – это возможный
мир, то Я – это прошлый мир», – комментирует эту ситуа-
цию Делез⁸⁴.

Страх окончательно потерять себя, свой человеческий
облик заставляет Робинзона выбраться из кабаньего боло-
та, с чем связана вторая стадия – *стадия реконструкции
структуры Другого, а вместе с ним и «собственного Я»*. По-
пытка восстановить утраченные позиции в мире без Друго-
го заставляет Робинзона «включить» механизм *объективной
ошибки*: действовать так, как если бы не было пропажи дру-
гих. Робинзон бросается в иступленное производство *вооб-
ражаемых других*, заселяя ими все пространство необитае-
мого острова и даже вокруг него. В отсутствие конкретных
других он сам пытается выступать в их обобщенной роли.
Он назначает себя генерал-губернатором, издает законы,
сам же осуществляет контроль за их исполнением, осуждая
«преступников» (каковым оказывается он же сам) и приводя
приговор в исполнение. Он заботится о безопасности своего
острова, разрабатывая средства защиты от нападения

⁸³ Турнье М. Пятница или тихоокеанский лимб. С.42.

⁸⁴ Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого. С.407.

«вероятного противника». Создавая некое подобие хозяйственно-экономической системы, Робинзон наращивает производство, взваливая на себя непосильное бремя всех возможных на острове видов хозяйственной деятельности. В целях восстановления контроля над реальностью, выскочившей, как ему казалось, лишь *на время* из-под определяющего воздействия Другого, Робинзон досконально исследует свой остров, о чем свидетельствуют записи в его дневнике:

«Я хочу, я требую, чтобы все вокруг меня теперь было измерено, доказано, зафиксировано математически точно и рационально. Нужно будет заняться межеванием острова, составить его топографическую карту, занести эти данные в кадастр. Мне хотелось бы снабдить табличкой каждое здешнее растение, окольцевать каждую птицу, пометить клеймом каждое животное. Я не успокоюсь до тех пор, пока этот загадочный, непроницаемый остров с его скрыто бродящими соками и колдовскими чарами не будет очищен и преобразен мною в светлый и строгий дом, знакомый мне от погреба до крыши»⁸⁵.

Контроль над реальностью и восстановление в правах прошлого мира требуют реконструкции еще одного условия – «математического» контроля над временем. Робинзон решает эту проблему, не только возобновив летоисчисление, но и тем, что создает хронометр (клепсидру) – наполняемую водой бутылку, размеренным всплеском капель сообщающую регулярность всей жизни на острове. Отныне время перестает казаться Робинзону всепоглощающей «мрачной бездной», напротив, оно становится свидетельством «душевной мощи одного-единственного человека», приручившего его само и вместе с ним завершившего покорение острова:

«Отныне сплю я или бодрствую, пишу или готовлю пищу, время мое размечено этим звуком «кап-кап» – автоматическим, неизменным, неуправляемым, неподкупным, точным, выверенным. О, какое пиршество ду-

⁸⁵ Турнье М. Указ.соч. С.74.

ха для меня все эти эпитеты – свидетельство славных побед над силами зла!»⁸⁶.

Однако все эти факторы фиксации идентичности: труд, управление, экономика и право, уместные в нормальном сообществе, – на острове Робинзона (в мире без Другого) уже не имеют значения. Попытка реконструкции «собственного Я» терпит фиаско. Восстановление дезинтегрированной структуры Другого без *конкретного другого*, который бы заполнил и реализовал ее, оказывается невозможным. Пятница появляется слишком поздно, когда Робинзон уже пережил опыт окончательного распада задаваемого Другим порядка, а вместе с ним и «собственного Я». К тому же «обломки» этого Я с определенного момента начинают чинить препятствие той второй, «нелегальной» жизни, к которой Робинзон пристращается, вступив в интимную связь с островом. Имея в виду соблазн реинтеграции субъекта, Ж.Лакан писал: «Но даже когда идентификация собственного Я уже произошла, всякая новая реидентификация субъекта вновь приведет к возникновению тревоги – тревоги в смысле искушения, головокружительного соблазна, пропажи субъекта, вновь оказывающегося на самом примитивном уровне»⁸⁷. Речь идет о третьей – *перверсивной стадии*, начавшейся для Робинзона с прекращением полномочий генерал-губернатора и с первой остановки клепсидры. С этого момента он втягивается в иное измерение, иную жизнь – жизнь извращенца, совокупляющегося с островом и его стихиями и достигающего в итоге такой степени соития, когда он перестает отличать себя от самого острова. Робинзон становится ни чем иным, как сознанием острова. И тогда сфабрикованный экономической деятельностью Другой, благодаря которому Робинзон все еще удерживал границу между собой, как субъектом целенаправленной деятельности, и Сперанцей, как объектом хозяйственных преобразований и смысловых инвестиций, оказывается помехой к этому соитию. Вовлечение Робинзона в сексуальные отношения с островом в конечном счете подрывает принципы существования его хозяйственной импе-

⁸⁶ Турнье М. Указ.соч. С.74.

⁸⁷ Лакан Ж. Семинары, Книга I. С.93.

рии: Сперанца больше не воспринимается как бездушный остров, как материальная система для всевозможных преобразований – она становится женой Робинзона, его матерью, его возлюбленной. Появление Пятницы на острове лишь ускоряет этот процесс переверсии. Однако он же и заканчивает этот процесс тем, что освобождает для Робинзона новую перспективу – перспективу «великого здоровья» (Ж.Делез).

Эта перспектива открывается с момента учиненного Пятницей взрыва на пороховом складе, уничтожившего последние основания уже подорванной хозяйственной системы Робинзона. Вхождение в эту четвертую стадию – *стадию «великого здоровья»* – освобождает Робинзона от самой альтернативы *нормы и извращения*, превращая норму в симулякр, соединяя островитянина с природными стихиями и восстанавливая в нем его первозданную невинность. «Мир не ввергается в беспорядок из-за отсутствия другого; наоборот, оказывается, что именно великолепный двойник мира был скрыт за присутствием другого. В этом и состоит открытие Робинзона: открытие поверхности, потусторонних стихий, Иного, чем Другой»⁸⁸. Эта четвертая стадия связана с открытием нового измерения – *бытия по ту сторону Другого*.

В определенном смысле отношение к этому измерению характеризует и «путь воинов» индейцев яки. Однако отличие состоит в том, что для «воина» *бытие по ту сторону Другого имеет место в мире, населенном другими*. «Воин» разрывает узы других, не разрывая, отбрасывает, не отбрасывая. В этом смысле бруху и Робинзон живут на разных островах. *Сперанца* – остров, изъятый из структуры Другого. *Тональ* же, как поясняет Дон Хуан, – это остров, затерянный среди *других*: «Все, что мы знаем о нас самих и о нашем мире, находится на этом острове *тоналя*»⁸⁹. «Наш изьян – в упорном стремлении оставаться на своем монотонном, скучном и удобном острове. Наш тональ – это обыватель, а он не должен быть таким»⁹⁰. Задача «воина»

⁸⁸ Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого. С.418.

⁸⁹ Кастанеда. Сказки о силе. С.127.

⁹⁰ Там же. С.160–161.

состоит в том, чтобы навести порядок на этом острове – «укрепить *тональ*»: в этом его безупречность.

«Просрочка Другого», которая случилась с Робинзоном на его необитаемом острове в терминах учения индейцев яки означает произвольное «сжатие *тоналя*» – свертывание символического универсума, схлопывание его в «черной дыре», как метафоре «семиотической катастрофы». «Воин» же намеренно практикует это «сжатие», но так, чтобы контролировать последующее восстановление *тоналя*: «Проблема здесь в том, чтобы не позволить *тоналю* сжаться совсем в ничто. <...> Воин должен бороться, как демон, для того, чтобы сжать свой *тональ*. Но в тот самый момент, когда его *тональ* сжимается, воин должен повернуть всю эту битву и направить ее на прекращение сжатия»⁹¹. Предостережение Дона Хуана относительно того, что необходимо защищать свой *тональ* перед неконтролируемым «входом в *нагваль*» (неподдающееся символизации ужасающее измерение Реального), имеет целью предотвратить возможность сумасшествия или необратимой перверсии, как это имело место в случае с Робинзоном. Это предостережение подчеркивает то, какое значение в системе представлений «воина» придается стабилизации мира других.

Итак, «Путь воина» – это путь авгура, совершаемый в мире других, путь, подчиненный стратегии непрерывного ускользания от их объективирующего контроля. Так же как и разведчик или авгур (сам себе хитрый) «воин», вводит других в заблуждение посредством маски, легенды и созданной вокруг себя непроницаемой завесы секретности. *Modus vivendi* «воина», разведчика и авгура один и тот же – это способ существования в двух параллельных измерениях: в *мире других* и в *мире по ту сторону Другого*, где других «держат за дураков». Принимая и деля этот мир с другими, авгур, так же как и другие, является в нем актером, но не «загнанным жизнью фабрикатом впечатлений», как выразился И.Гофман, характеризуя социальный статус человека⁹². Ибо, редуцируя этот мир за скобки, он попадает

⁹¹ Кастанеда. Сказки о силе. С.179–180.

⁹² Гофман И. Указ. соч. С.299.

в измерение свободы, являющейся его единственной целью и наградой. В этом его стратегическая альтернатива. Но даже к такой награде настоящий авгур должен относиться как и положено страннику, задержавшемуся между двух миров, – с улыбкой авгура.

* * *

У испанского философа Х.Ортеги-и-Гассета есть выразительная метафора, внутренне перекликающаяся с ницшеанской идеей вечного возвращения. Это *полет сокола* – метафора возвращения *Я* от себя к себе: «Я – это сокол, который всегда возвращается на руку, причем и сама рука – сокол, и Я состоит лишь в этом изменении полета – внутрь себя. Это птица, которая, оставляя небеса и пространство, зачеркивает своим полетом это пространство, возвращаясь к себе самой, углубляясь в саму себя, это крыло, которое в то же время и воздух для опоры...»⁹³. Помимо возвышенного образа стремительной соколиной охоты, это сравнение может иметь другое значение: сокол – это птица, возвращающаяся к руке *хозяина*. «Оплошность» традиционной метафизики, пожалуй состояла в чрезмерном доверии к этой «руке», в просвещенческой иллюзии относительно того, что *его* абсолютно прозрачно для себя и свободно в своих действиях и намерениях. Уподобление *Я* соколу удачно в том отношении, что принципом существования *Я* является это «изменение полета – внутрь себя». Проблема, однако, заключается в том, что направление полета («полетное задание») определено не только сознательной волей и намерением автономного субъекта. Оно происходит не в «одиночестве душевной жизни», как думал Э.Гуссерль, а в кишасщем призраками и идолами символическом мире других – в тех «небесах и пространстве», которые весьма проблематично «оставить» и «зачеркнуть». Проблема, следовательно, в том, *кто хозяин* и кому принадлежит направляющая полет рука. Это понимал уже Хайдеггер, показавший, что общим местом людей (*Man*) является их неспособность дать достойный ответ на этот вопрос «*кто*». Чтобы такой от-

⁹³ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991. С.134.

вет мог однажды состояться, субъекту необходимо направить свой взгляд в пустоту собственного означающего с тем, чтобы, увидев застрявшее в глазах привидение, не относиться к нему слишком серьезно, ибо чрезмерная серьезность в этом вопросе чревата распытием на собственном образе. Как заметил однажды М.К.Мамардашвили, «Христос распят на образе самого себя, на образе ожиданий, адресованных ему его собственным народом. Среди многих значений креста есть и это значение – распятости на собственном образе»⁹⁴.

Принять свое Я в смысле объективной ошибки, значит осуществить трансгрессию за пределы пространственно-временной метрики мира, созданного наукой, и войти в пространство и время призраков (соблазна). Вероятно для того, чтобы жить в социальном пространстве, раскрывшемся однажды как мир, населенный призраками и симулякрами, необходимо научиться существовать среди них и вступать с ними в коммуникацию. «Коммуникация с призраками представляется возможной для живых потому, что в определенном смысле мы все, живущие, – призраки по отношению к присутствию»⁹⁵. *Улыбка авгура* – это метафорическое выражение принципа готовности жить в мире симулякров. Это метафора самой метафоры, ибо последняя есть знак отсутствия в присутствующем, «знак неполноты бытия»⁹⁶. Она существует в условном контексте *как если бы*. Возможно, что *улыбка авгура* – это единственный способ жить истиной с мыслью о том, что истины не существует.

⁹⁴ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. С.24.

⁹⁵ Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Минск: Экономпресс, 2001. С.174–175.

⁹⁶ См.: Метафора – знак неполноты бытия // Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. СПб.: Алетея, 2001. С.124–154.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Абельс Х. Интеракция, идентификация, презентация. Введение в интерпретативную социологию. СПб: Алетейя, 1999.
- Абэ К. Избранное. М.: Правда, 1988.
- Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс; Универс, 1994.
- Бенвенист Э. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974.
- Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М.: Academia-Центр; Медиум, 1995.
- Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2000.
- Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000.
- Бодрийяр Ж. Соблазн. М.: Ad Marginem, 2000.
- Вальденфельс Б. Мотив чужого. Минск: Пропилей, 1999.
- Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Репринт V издания 1899 г. М., 1991.
- Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М.: Гнозис, 1994.
- Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. 1992, №7.
- Гваттари Ф. Машинное бессознательное. Любовь Свана как семиотический коллапс // Логос. 1999, № 2. С.13–25.
- Гегель Г.В.Ф. Феноменология Духа. СПб.: Наука, 1992.
- Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А. От Эдипа к Нарциссу: Беседы. СПб.: Алетейя, 2001.
- Гофман И. Представления себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2000.
- Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum), Как избежать разговора: денегации. Минск: Экономпресс, 2001.
- Гуссерль Э. Амстердамские доклады // Логос. 1992, № 3. С.62–80.
- Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука; Ювента, 1998.
- Декарт Р. Соч.: В 2т. М.: Мысль, 1994.

Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 1999.

Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого // Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998.

Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.

Делез Ж. Фуко. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.

Деррида Ж. Голос и феномен: И другие работы по теории знака Гуссерля. СПб.: Алетейя, 1999.

Деррида Ж. Эссе об имени. М.: Институт экспериментальной социологии; Спб.: Алетейя, 1998.

Доброхотов А. Апология когито или проклятие Валаама. Критика Декарта в «Ненаучном предисловии...» Кьеркегора // Логос. 1997, № 10. С.129–138.

Доброхотов А. Онтология и этика когито // Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные М.К.Мамардашвили, 1994 год. М.: Ad Marginem, 1996. С.23–35.

Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999.

Ильин И.П. Постмодернизм: Словарь терминов. М.: ИНИОН РАН; Intradata, 2001.

Калиниченко В.В. Приключения трансцендентальной субъективности // Феноменологическая концепция сознания: проблемы и альтернативы: Сб. ст. М.: Изд-во РГГУ, 1998. С. 51–69.

Камю А. Миф о Сизифе: Эссе об абсурде // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989.

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. Соч.: В 6 т. Т.6. М.: Мысль, 1966.

Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.

Кастанеда К. Дар Орла. Огонь изнутри. Киев: София, 1993.

Кастанеда К. Учение дон Хуана. Отдельная реальность. Путешествие в Икстлан. Киев: София, 1992.

Кастанеда К. Сказки о силе. Второе кольцо силы. Киев: София, 1992.

К.Кafka Ф. Замок: Роман; Новеллы и притчи; Письмо отцу; Письма Милене. М.:Политиздат, 1991.

Качалов П.В. Лакан: заблуждение тех, кто не считает себя обманутыми // Логос. 1992, № 3. С.177–183.

Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» // Логос. 1997, № 10. С.139–147.

Конев В.А. Онтология культуры: Избранные работы. Самара: Изд-во Самарский университет, 1998.

Кристева Ю. Душа и образ // Интенциональность и контекстуальность. Томск: Водолей, 1998.

Кундера М. Бессмертие: Роман. СПб.: Азбука, 1999.

Кундера М. Подлинность: Роман. М.: Иностранная литература; БГС Пресс, 2001.

Кон И.С. Открытие «Я». М.: Политиздат, 1978.

- Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном. М., 1997.
- Лакан Ж. Семинары, Книга I: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). М.: Гнозис; Логос, 1998.
- Лакан Ж. Семинары, Книга II: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55). М.: Гнозис; Логос, 1999.
- Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М.: Гнозис, 1995.
- Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М.: Наука, 1980.
- Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М.: Мысль, 1994.
- Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс; Культура, 1992.
- Мамардашвили М.К. Кантианские вариации // Квинтэссенция: Филос. альманах, 1991. М.: Политиздат, 1992.
- Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Прогресс; Культура, 1993.
- Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте: Психологическая топология пути. М.: Ad Marginem, 1995.
- Мамардашвили М.К. Превращенные формы и прагмемы // Тезисы IV летней школы по вторичным моделирующим системам, 17–24 августа 1970 года. Тарту, 1970. С. 160–162.
- Мамардашвили М.К. Форма превращенная // Философская энциклопедия: В 5 т. Т.5. М.: Советская энциклопедия, 1970. С.3386–3389.
- Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание: Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. Иерусалим: Малер, 1982.
- Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9 т. Т.7. М.: Политиздат, 1987.
- Мид Дж. Яз и Я // Американская социологическая мысль: Тексты. М.: Изд-во МГУ, 1994.
- Мюллер В.К. Новый англо-русский словарь. 8-е изд. М.: Русский язык, 2001.
- Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990.
- Орлов Д.У. Кризис значений есть // Метафизические исследования. Вып. 14. Сатус иного. СПб. 2000. С.46–66.
- Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991.
- Павич М. Пейзаж нарисованный чаем? Роман. СПб.: Азбука, 2000.
- Паскаль Б. Мысли. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995.
- Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. СПб.: Алетейя, 2001.
- Петровская Е. Вхождение в конечное // Бодрийяр Ж. Соблазн. М.: Ad Marginem, 2000. С.7–21.
- Подорога В. Выражение и смысл. М.: Ad Marginem. 1995.
- Постмодернизм: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный дом, 2001.

- Пушкин А.С. Избр. Соч.: В 2 т. Т.2. М.: Художественная литература, 1980.
- Рикер.П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М.: Медиум, 1995.
- Роб-Грийе А. Проект революции в Нью-Йорке: Роман. М.: Ad marginem, 1996.
- Секацкий А.К. Декарт в системе координат европейской метафизики // Метафизические исследования. Вып. 14: Статус иного. СПб., 2000. С.24-45.
- Секацкий А. Три шага в сторону: Роман. Эссе. СПб.: Амфора, 2000.
- Селиверстова О.Н. Местоимения в языке и речи. М.: Наука, 1988.
- Слинин Я.А. Эдмунд Гуссерль и его «Картезианские размышления» // Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука; Ювента, 1998. С.5-46.
- Слотердайк. П. Критика цинического разума. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.
- Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988.
- Соловьев Э.Ю. И. Кант: знание, вера и нравственность // Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. М.: Политиздат, 1991. С.167-186.
- Сpirкин А.Г. Сознание и самосознание. М.: Политиздат, 1972.
- Турнье М. Пятница или тихоокеанский лимб: Роман. СПб.: Амфора, 1999.
- Уемов А.И. Вещи, свойства и отношения. М.: Изд-во АН СССР, 1963.
- Философская энциклопедия: В 5 т. Т.4. М.: Советская энциклопедия, 1967.
- Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. М.: Советская энциклопедия, 1989.
- Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997.
- Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М.: Ad marginem, 1999.
- Фуко М. Рождение клиники. М.: Смысл, 1998.
- Фуко М. По ту сторону знания, власти и сексуальности: Работы разных лет. М.: Касталь, 1996.
- Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук. СПб.: А-КА-cad, 1994.
- Фуко. М. Theatrum philosophicum // Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. Theatrum philosophicum. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998.
- Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad marginem, 1997.
- Хайдеггер М. Время и Бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993.

Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990, № 7. С.143-176.

Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994, № 10.

Херрман Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск: Пропилей, 2000.

Холин И. Избранное. М.: Новое литературное обозрение, 1999.

Хорни К. Невроз и личностный рост. Собр. Соч.: В 3 т. Т.3. М.: Смысл, 1997.

Шекспир В. Комедии, хроники, трагедии, сонеты. В 2 т. М.: РИПОЛ, 1994.

Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994.

Эрикссон Э. Юность: кризис идентичности. М.: Прогресс, 1996.

Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991.

Baudrillard J. Ecstasy of communication // The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture. Ed. H.Foster. Port Townsend: Bay Press, 1983. P.130-131.

Harre R. Personal Being. Oxford: Basil Blackwell Publisher Limited, 1983.

