

Философия
пост-структурализма
во Франции



Post-Structural
Philosophy
in France

Санкт-Петербургский государственный университет
Философский факультет
Центр философской компаративистики

"Северный Крест"

А.В. Дьяков

**Философия постструктурализма
во Франции**

**Post-Structural Philosophy
in France**

Редакционный совет серии:

Колесников А.С. (председатель)

Сандулов Ю.А.(США), Дьяков А.В. (Россия), Кирабаев Н.С. (Россия),
Островская Е. П. (Россия), Джордж Маклин (США), Энрике Вильянуэва (Мексика)
Морис Дени (Франция), Петр Дудкевич (Канада), Рустем Жангожа (Украина),
Чолпон Алиева (Киргызстан)

Northern Cross
Publishing 2008

Москва - Нью-Йорк - Санкт-Петербург



The Russian Nobility Association in America

Проект осуществлён
при поддержке Русского Дворянского Собрания в Америке

Дьяков А.В.

Философия пост-структурализма во Франции. — Нью-Йорк: Издательство "Северный Крест"

2008. — 364 с.

ISBN:

LIBRARY OF CONGRESS

CATALOG CARD NUMBER: 2008928668

Монография А.В. Дьякова посвящена анализу основных концепций французского постструктурализма. Мишель Фуко, Жиль Делёз, Феликс Гваттари, Жак Деррида, Ролан Барт, Юлия Кристева, Жак Лакан, Жан Бодрийяр - таковы главные персонажи этой книги. Детальное исследование конкретных идей философов-постструктуралистов сочетается с опытом обобщения важнейшего концепта французского постструктурализма - децентрированного субъекта. При этом обобщения не скрывают оригинальности отдельных мыслителей и не сводят их к общей рубрике.

Книга адресована профессиональным философам, историкам культуры и всем, кто интересуется состоянием современной философской мысли.

ББК 71.0
Д 93

О Дьяков А.В. 2008
© Northern Cross Publishing 2008

First American Edition
Manufactured in the United States of America
All rights reserved

Содержание

Введение.....	3
Пролог. От структурализма к постструктурализму.....	13
Часть 1. Семиологический проект в постструктурализме.....	27
Глава 1. Ролан Барт: борьба против телеологизма.....	27
Глава 2. «Tel Quel» и Ю. Кристева: «семанализ» и поиски субъекта.....	48
Глава 3. Французская школа «анализа дискурса».....	62
Часть 2. Генеалогия и история.....	69
Глава 1. Генеалогический проект Мишеля Фуко.....	69
Дополнение: Фуко и Рикёр.....	129
Глава 2. «Теоретическое насилие» Жана Бодрийяра.....	134
Часть 3. Децентрация и смерть субъекта.....	185
Глава 1. Жиль Делёз: логика смысла.....	185
Глава 2. Жак Деррида: от феноменологии к деконструкции.....	206
Часть 4. От психоанализа к шизоанализу.....	231
Глава 1. Паранойяльный субъект Жака Лакана.....	231
Глава 2. Шизоанализ Феликса Гваттари.....	252
Вместо заключения.....	313
Проблема субъекта в постструктуралистской перспективе.....	313
Дополнительная библиография.....	343

Введение

Постструктурализм оказался самым ярким и, несомненно, самым влиятельным течением французской философии второй половины XX столетия. Его концепции, процедурные подходы, а самое главное - особое чувствование проживаемой человеком истории и мира как целого оказали огромное влияние на состояние современной философии. В настоящее время призывы покончить с постструктурализмом, забыть о нём стали общим местом. Однако состоятельность этих призывов зачастую вызывает сомнение. Во-первых, постструктурализм в столь значительной степени изменил самый стиль философии. Если воспользоваться известным образом Ницше, можно сказать, что постструктуралисты, подобрав стрелу, пушенную предвоенной философией, не только пустили её в другом направлении, но, по справедливому замечанию Делёза, изменили самый её материал. Во-вторых, постструктурализм в полной мере реализовал свою программу (о том, что это за программа, нам ещё предстоит поговорить), а значит, уже поздно призывать к забвению. Наконец, в третьих, до сих пор неясно, что можно предложить взамен. Совершенно очевидно, что философия стоит на пороге больших перемен, весьма вероятным представляется появление в ближайшие десятилетия новой модели философствования. Но, пока её нет, приходится признать, что постструктурализм рано называть вчерашним днём. Вернее, день-то это вчерашний (хотя бы потому, что свой расцвет это движение пережило три десятилетия назад, а из его представителей почти никого не осталось в живых), вот только день сегодняшний пока не наступил. Это даёт лишний повод заново обратиться к тому способу проблематизации современности, который предложили постструктуралисты. С этим и связан замысел нашей книги: взглянуть на французский постструктурализм как на оригинальный и в высшей степени продуктивный способ проблематизации современности.

Начиная разговор о постструктурализме, необходимо тщательно определить, что мы понимаем под этим термином. Само выражение «постструктурализм» во Франции не популярно, поэтому прежде всего необходимо выяснить, о чём пойдёт речь. Во-первых, здесь имеет смысл говорить не о «теориях» (и уж ни в коем случае не о единой общей «теории»), а, как *maximum*, о «концептах» (в делёзовском смысле, о котором мы поговорим ниже). Ведь постструктурализм всячески избегает теоретизирования и относится с большим недоверием к глобальным системам мысли наподобие гегелевской. Во-вторых, за постструктуралистскими концептами стоит «постмодернистская чувствительность» их авторов — 1) зачастую неосознаваемая парадигмальная установка на восприятие мира как хаоса и 2) «поэтическое мышление», доставшееся постструктуралистам в наследство от Хайдеггера и проявляющееся в форме «метафорической эссеистики». А потому нам не удастся говорить о постструктурализме как

«теоретическом направлении» в западной мысли конца XX столетия, не прибегая к более широкому как по объёму, так и по содержанию понятию постмодернизма. Наконец, в-третьих, нам придётся постоянно говорить о предпринимаемой постструктурализмом деконструкции модели классического рационализма. Термин «деконструкция» мы будем употреблять не только в узком смысле — как обозначение разработанной Деррида литературоведческой процедуры, — но и в смысле широком, обозначая общую направленность постструктуралистской критики классической философии, пришедшей на смену модернистской деструкции.¹ Таким образом, речь действительно, идёт о некоем комплексе идей и представлений.

Термин «постструктурализм», если понимать его буквально, должен обозначать «то, что следует за структурализмом», вырастая из него и его преодолевая. Всё это, в общем-то, верно. Действительно, постструктурализм вырастает из структурализма, наследует многие его идеи и в то же время является его существенным преодолением. Структурализм считал структуру неким самодостаточным целым, которое не нуждается в авторе; при этом автор предстал как агент структуры. Постструктурализм выступил против понятия структуры как воплощения репрессивного логоцентризма и против автора как агента монологизма. Но это вовсе не означает, что можно провести какую-то, хотя бы и не очень чёткую, хронологически фиксируемую границу между «эпохами» структурализма и постструктурализма. Во-первых, структуралистский подход в гуманитарных науках не исчез и по сей день имеет многочисленных сторонников. Во-вторых, если в творчестве Р. Барта и М. Фуко мы можем хотя бы условно выделить «структуралистский» и «постструктуралистский» периоды, то, скажем, в работах Ж. Делёза и Ж. Бодрийера такой границы нет. А как быть с концептами Ж. Женетта, который, применяя методы структурного анализа в литературоведении на протяжении всей своей творческой жизни, в 1980-х пришёл к позициям, близким постструктуралистским? Как быть с философией П. Рикёра, который никогда не принадлежал ни к этому лагерю, но исследовал те же самые проблемы и тесно взаимодействовал со структурализмом и постструктурализмом? Пожалуй, нам придётся отказаться от попытки определить границы постструктурализма через противопоставление структурализму.

Фуко в зрелые годы жизни (после выхода «Слов и вещей») считал, что никакого «структурализма» нет и никогда не было. В одном интервью он язвительно заявил: «Если спросить

¹ Этот подход уже широко распространился в научной литературе. См., например, статью американского исследователя Р. Михаловски, в которой он предлагает различать деконструкцию литературную (Р. Барт, Ф. Джеймсон) и социальную (М. Фуко, Ж. Батай): Michalowski R.J. (De)Construction, Postmodernism and Social Problems: (Facts, Fictions and Fantasies at the «End of History») // Constructionist Controversies: (Issues in Social Problems Theory). Ed.G. Miller and J.A. Holstein. N.Y., 1993.

тех, кого включают в рубрику «структуралисты» — Леви-Строса или Лакана, Альтюссера или лингвистов, — они бы ответили вам, что у них друг с другом нет ничего общего или мало чего общего. Структурализм — это категория, которая существует для других, для тех, кто не имеет к нему отношения. Только извне можно сказать, что такой-то, такой-то и такой-то — структуралисты. Это у Сартра нужно спрашивать, кто такие структуралисты, поскольку он считает, что структуралисты представляют собой сплоченную группу (Леви-Строс, Альтюссер, Дюмезиль, Лакан и я), группу, которая образует своего рода единство; но как раз этого вот единства — заметьте себе это хорошенько, — его-то мы как раз и не обнаруживаем»¹. У всех названных авторов, считал Фуко, было что-то «не чуждое методам структурного анализа», но только Леви-Строс применял собственно структурный метод. Общим для названных мыслителей, утверждал Фуко, был вовсе не метод, а общий враг — классическая рефлексивная философия и философия субъекта, усиленная феноменологией.

Весьма проблематичным остаётся и вопрос о том, кого считать постструктуралистом, а кого — нет. Никакой школы или научного направления под названием «постструктурализм» никогда не существовало. Но при этом несомненна общность взглядов многих французских интеллектуалов, оказывавших влияние друг на друга. Например, Р. Барт говорил: «Вокруг меня слетались новые дискурсы, смещая предрассудки, колебля очевидности, вводя новые понятия: Пропп, открытый через посредство Леви-Строса, позволил всерьёз приложить семиологию к литературному объекту — повествованию; Юлия Кристева, глубоко переменившая весь горизонт семиологии, лично мне дала прежде всего новые понятия параграмматизма и интертекстуальности; Деррида подверг мощному сдвигу само понятие знака, выступив с идеей отсрочивания означаемых, рассредоточивания структур; Фуко подверг знак ещё более серьёзному суду, определив его конкретно-историческое место в прошлом; Лакан дал законченную систему членения субъекта, без которой наука обречена на слепоту и немоту в вопросе о том месте, откуда она говорит; наконец, «Телль кель» предпринял уникальную по сей день попытку поместить все эти образования в марксистскую перспективу диалектического материализма».² О чём говорит Барт? О своём личном опыте? Или очерчивает круг идей постструктурализма? И то, и другое. Но немедленно хочется снова задать вопрос: так что же такое постструктурализм? Ответить на него можно, лишь обратившись к концепциям тех непохожих один на другого, зачастую друг с другом несогласных мыслителей, которых принято называть постструктуралистами.

Устоявшейся терминологии на сегодняшний день нет не только в России, но и на Западе. В США, где знакомство научного сообщества с постструктурализмом происходило в

¹ Цит. по: Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Пер. С. Табачниковой. Под ред. А. Пузыря. М., Касталь, 1996. С. 352.

² Барт Р. Семиологическое приключение / Ролан Барт о Ролане Барте. Пер. С. Зенкина. М., 2002. С. 228.

основном через деконструктивистскую практику Йельской школы, наиболее употребимым остаётся термин «деконструктивизм». В Великобритании чаще говорят о «постструктурализме». В Германии нередко употребляют термин «неоструктурализм». Поэтому возникают перегруженные терминологические конструкции, вроде «постмодернистско-постструктуралистского комплекса представлений». Во Франции для определения современных литературоведческих и критических концепций по-прежнему нередко употребляется термин «модернистский» (в США этим термином обозначают более старые формы научного знания, причём часто с негативным оттенком):

Наконец, термин «постструктурализм» очень часто смешивается с термином «постмодернизм», и в работах многих исследователей практически невозможно провести их разделение. Термин «постмодерн» стал общеупотребимым в гуманитарных исследованиях после выхода в свет книги Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна»¹ (1979), поэтому целесообразно обратиться теперь же к этому исследованию «за разъяснениями». Лиотар говорит о том, что слово «постмодерн» появилось в работах американских социологов и критиков и обозначает «состояние культуры после трансформаций, которым подверглись правила игры в науке, литературе и искусстве в конце XIX века»². Самого же Лиотара эти трансформации интересуют применительно к «кризису рассказов».

Наука, говорит Лиотар, всегда конфликтовала с «рассказами» (*récits*), подозревая за большинством из них вымысел. Однако науке постоянно приходится вырабатывать некий легитимирующий дискурс, определяющий правила научных «игр», — философию. Когда философия эксплицитно прибегает к «великим рассказам» (гегельянство, герменевтика, марксизм и т.п.), соотносимую с ней науку называют «модерном». Знание здесь легитимируется через «метарассказ», включающий в себя философию истории, а «справедливость», т.е. законность институций, ведающих социальными связями, оказывается соотносимой с «великим рассказом» в той же мере, что и с «истиной». Метарассказы представляют собой «объяснительные системы», которые организуют буржуазное общество и вместе с тем служат для него техниками самооправдания — религия, наука, история, искусство и т.п. «Постмодерн» — принципиально иное состояние науки, которое выражается в недоверии к метарассказам. Это состояние является результатом прогресса науки, но, в то же время, прогресс предполагает это недоверие. Кризис метанарративного механизма легитимации влечёт за собой кризис метафизической философии и связанной с ней университетской институции. Нарративная функция «распыляется в облака языковых нарративных, а также денотативных, прескриптивных,

¹ Lyotard J.-F. La condition postmoderne: (Rapp. sur le savoir). P., 1979.

² Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. Пер. Н.А. Шматко. М.; СПб., 1998. С. 9. См. также: Jordan T. The philosophical politics of Jean-Francois Lyotard // Philosophy of the Social Sciences. 1995. Vol. 25. № 3. P. 267-285.

дескриптивных и т.п. частиц, каждая из которых несёт в себе прагматическую валентность *sui generis*¹.

Примерно в том же русле мыслит американский теоретик коммуникации Дж. Шоттер², который считает характерной чертой постмодернистской науки формирование «мета-методологии». Радикальное изменение позиции учёного в эпоху постмодерна, считает этот автор, заключается в том, что он больше не довольствуется ролью отвлечённого зрителя, бесстрастно оценивающего научные теории, но становится заинтересованным участником социальных процессов, ведущих к созданию знания. Наука постмодерна, по мнению Шоттера, испытывает интерес прежде всего к «практике», а не к «теории», т.е. к выработке вероятностных объяснительных конструкций, а идея вневременного универсального знания вытесняется принципом его ситуационной обусловленности и исторической конечности. При этом напряжённые поиски «хорошей теории», объясняющей «объективные факты», сменяются изучением способов и методов научного исследования. Иными словами, мета-теоретические дискуссии сменяются дискуссиями мета-методологическими.

Американский исследователь Ф. Далмайр³ в качестве одного из наиболее важных концептов постмодернизма рассматривает «не-идентичность». Этот автор считает, что понятие «не-идентичности» объединяет в себе различные представления о путях «дестабилизации *cogito*», которые выступают как оппозиция классическому рационализму и прежде всего гегелевской диалектике. Предшественником философов-постмодернистов Далмайр считает Т. Адорно с его «негативной диалектикой». «Постметафизическая» диалектика Адорно была направлена против склонности современного «разума» к закрытости и самодостаточности и ограничению реальности рамками познавательных категорий. «Не-идентичность» у Адорно не может быть обнаружена позитивным исследованием, но является сутью процесса идентификации. В том же русле, считает Далмайр, лежит программная работа Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна», где Лиотар радикально меняет приоритеты мышления: от «Логоса» к паралогизму, от единства к фрагментации, от гомогенности к гетерогенности, а по большому счёту — от унифицированной идентичности к размыванию идентичности. У Ж. Делёза «не-идентичность» является в образе «номадического» мышления, противостоящего мышлению «оседлых» обществ. Для Далмайра важны политические выводы Э. Сэйда, который рассматривает культурный империализм США как проведение особого рода политики в отношении идентичности. Сэйд, как и Делёз, видит возможность противостояния этой политике в «кочевом сознании», носителями которого он считает современных

¹ Там же. С. 10-11.

² Shotter J. «Getting in touch»: (The meta-methodology of a postmodern science of mental life) // Psychology and postmodernism. L., 1994. P. 58-73.

³ Dallmayr F. The politics of nonidentity: (Adorno, postmodernism and Edward Said) // Political theory. Beverly Hills, 1997. Vol. 25. № 1. P. 33-56.

интеллектуалов. Постмодернизм, таким образом, оказывается противостоянием империализму. Эта позиция является общей для всех философов-постструктуралистов, для которых критика метафизики и «центра» становится противостоянием любому империализму - империализму «центра», империализму «структуры», империализму рации и т.п.

Ещё один важный для понимания этого феномена концепт — «повседневность» или «повседнев» (*quotidien*). Уже феноменология акцентировала вопрос о специфике *Lebenswelt*. Однако широкое распространение в гуманитарных науках концепт «повседнев» приобрёл благодаря работам французской Школы анналов (прежде всего, М. де Серто¹), категорически отказавшейся от изучения истории «великих» людей и обратившейся к истории «молчаливого большинства», оставившего после себя письменные памятники. Именно такой подход мы встретим в работах Фуко, Барта, Бодрийера и др. Кроме Школы анналов, следует отметить значимость для разработки этого концепта работ И. Гоффмана², П. Бувье³ и М. Маффесоли⁴. Изучение «повседнев» тесно примыкает к феноменологическим исследованиям *Lebenswelt*, который, П. Бурдьё⁵ рассматривает как тот горизонт жизни, в котором коренятся язык и поведение, и который только и даёт нам возможность понимать друг друга. В этом же русле лежат работы Ж. Бодрийера.

Весьма оригинальную точку зрения высказывает итальянский писатель и критик У. Эко: постмодернизм, говорит он, не фиксированное хронологическое явление, а некое духовное состояние, которое может возникать, в принципе, в любую эпоху. У любой эпохи, говорит он, есть свой собственный постмодернизм.⁶ Метаисторически понимаемый модернизм, выступая как авангард, разрушает прошлое, так что все выразительные формы сводятся к немоте. При этом модернизм создаёт метаязык, описывающий невозможные тексты, т.е. то, что в искусстве называется концептуализмом. Постмодернизм является ответом модернизму, он занимается переосмыслением прошлого. Постмодернизм, говорит Эко, есть серьёзное восприятие ироничного дискурса.

Итак, перед нами явное смешение двух терминов, окончательно развести которые нам едва ли удастся. Единственное, чём мы можем быть уверены - это в том, что мы имеем дело со специфически французским явлением - при том, что свои собственные и вполне оригинальные версии постструктурализма вслед за французами выработали философы Великобритании, Германии, США. Как замечал П. Серио, «смелые дерзания мысли, великие интеллектуальные замыслы

¹ De Certeau M. *L'invention du quotidien*. P., 1980.

² Goffman E. *La mise en scene de vie quotidien*. P., 1973.

³ Bouvier P. *Le travail au quotidien, demarche socio-anthropologique*. P., 1989; Bouvier P. *Socio-anthropologie du contemporain*. P., 1995.

⁴ Maffesoli M. *La conscience commune*. P., 1985.

⁵ Bourdieu P. *La distinction: (Critique sociale du jugement de gout)*. P., 1979.

⁶ Эко У. Заметки на полях «Имени розы». Пер. Е. Костюкович / Имя розы. М, 2002. С. 635.

казались возможными в эпоху, когда структурализм торжествовал, когда лингвистическая «наука» добилась решительных успехов, когда альтюссеррианский марксизм потрясал тяжеловесные основы коммунистической ортодоксальности, обновив размышление об идеологии, и «позволял» открыть выход на психоанализ... Понятие дискурса и связанный с этим понятием анализ зародились в обстановке теоретической мысли собственно французского содержания...»¹ И неслучайно постструктурализм, тесно связанный с проблематикой дискурса, достиг своего расцвета именно во Франции. Но что же такое постструктурализм?

Попытаемся дать развёрнутый ответ.

1. Философия постструктурализма является закономерным продолжением западноевропейской критики трансцендентального субъекта, получившей начало в феноменологии М. Хайдеггера, неогегельянстве А. Кожева, французском экзистенциализме, социальной философии Франкфуртской школы, психоанализе З. Фрейда и Ж. Лакана.

2. Философия постструктурализма подвергает деконструкции классическое представление о трансцендентальном субъекте как элементе субъектно-объектной оппозиции, вскрывая его историчность и репрессивный характер.

3. Философия постструктурализма рассматривает окружающую человека реальность не как заданную извне совокупность объектов, но как исторически складывающееся и перманентно конституируемое дискурсивное поле, т.е. как культурно-знаковую среду с развивающимися законами функционирования.

4. Анализ дискурсивного поля в постструктурализме производится «в отсутствие» трансцендентального субъекта, что на концептуальном уровне выражается в методологическом подходе, получившем наименование «смерти субъекта».

5. Конституация исчезновения суверенного мыслящего субъекта осмысливается постструктуралистами двояко: 1) как подавление индивида в буржуазном обществе и 2) как ситуация необходимости трансформации философского концепта субъективности.

6. И та, и другая посылки ведут к «левым» политическим декларациям, которые сводятся к требованиям революционизирования мышления и преобразования социальных отношений. В этом плане возникают концепты «совершенного интеллектуала» (М. Фуко), «шизо» (Ж. Делёз, Ф. Гваттари), «символической смерти» (Ж. Бодрийяр) и др.

7. Обращение к опыту психоанализа и переосмыслению фрейдизма Ж. Лаканом приводят к представлению о человеческой личности как параноидальной по своему характеру: «я как другой» (Ж. Лакан), буржуазный субъект как параноик (Ж. Делёз, Ф. Гваттари).

¹ Серио П. Как читают тексты во Франции. Пер. И.Н. Кузнецовой // Квадратура смысла: (Французская школа анализа дискурса). Под ред. П. Серио. М., 1999. С. 33.

8. Взамен онтологии «наличия» и «присутствия» в постструктурализме предлагается «плюральная» онтология, выраженная в концептах «складки» (Ж. Делёз), «следа» (Ж. Деррида), «симулякра» (Ж. Бодрийяр) и др.

9. В связи с этим упраздняется понятие «центра» или «структуры», в силу чего событийная ткань бытия описывается как «ризома» (Ж. Делёз) или «симуляция третьего порядка» (Ж. Бодрийяр).

10. Философия постструктурализма опирается на «генеалогический» концепт истории (наиболее ярко выраженный в философии М. Фуко и Ж. Бодрийяра), противопоставляющий традиционному пониманию истории как «длительности» историю как последовательность дискретных состояний, причём переходы от одного состояния к другому мыслятся как обусловленные трансформацией общественных дискурсивных практик.

11. Философы-постструктуралисты отказываются от любой методологии исследования как от исторически сложившегося дискурсивного продукта, декларируя своими работами мифопоэтический характер философствования (эротизация текста Р. Барта, «археология» М. Фуко, создание «концептуальных персонажей» Ж. Делёза).

И последнее: постструктурализм никогда не был «школой» с формальным членством, судами, изгнаниями и т.п. Следуя за мыслью Делёза, обозначим постструктурализм как «движение»: «В движении нет обязанностей, писанных законов и следующих им учеников».¹

Такое развёрнутое определение позволяет нам не только обозначить, что мы понимаем под термином «постструктурализм», но и наметить основные стратегические направления нашего исследования: опыт построения новой онтологии субъекта в философии Ж. Деррида, Ж. Делёза и М. Фуко, «генеалогический» проект исследования проблематики субъекта в истории М. Фуко и Ж. Бодрийяра, семиологический проект Р. Барта, группы «Tel Quel» и «грамматология» Ж. Деррида, «клинические» концепты субъекта Ж. Лакана, Ж. Делёза и Ф. Гваттари.

¹ Азбука Жили Делёза: (Учебник для начинающих, подготовленный Клэр Парне). Пер. А.В. Дьякова. М., 2004. С. 68.

Пролог. От структурализма к постструктурализму

Исторически и «генеалогически» постструктурализм происходит от структурализма. Структурализм не является единой школой или традицией в гуманитарной мысли. Скорее, речь идёт об общем подходе в науках о человеке, который заключается в усмотрении некоей единой смысловой структуры, объединяющей мир и сознание, так что мир идей оказывается структурирован так же, как мир вещей.

Если же обратиться к конкретным историческим фактам, то следует признать, что структуралистско-постструктуралистский корпус идей формировался во многом в рамках французской «новой критики» (*nouvelle critique*), во всяком случае, на ранних этапах.¹ Принято выделять три направления «новой критики» во Франции: 1) структурно-семиотическое (Р. Барт, А.Ж. Греймас, К. Бремон, Ж. Женетт, Ц. Тодоров, Ю. Кристева, Ф. Соллерс, Ж.К. Коке), 2) тематически-интуитивистское (Ж. Пуле, М. Бланшо, Ж.П. Ришар, Ж. Старобинский, Ж. Руссе) и 3) социологическое (Л. Гольдман, Р. Эскарпи). Кроме того, к «новой критике» можно причислить Ж. Деррида, П. Рикёра и М. Риффаттера. Наконец, к этому движению имеют непосредственное отношение Ж.-П. Сартр, Ш. Морона, Д. Фернандез, М. Роббер и М. Сориано. Собственно структуралистское движение в гуманитарных науках, конечно же, не тождественно «новой критике», и путь его развития сложнее. Американский критик Ф. де Жорж обозначает следующие основные пункты возникновения и эволюции структурализма: женевская школа 1900-х гг. (Ф. де Соссюр); русский формализм 1920-х гг.²; Пражский лингвистический кружок 1930-х гг.; Нью-Йоркский лингвистический кружок 1940-х гг.; работы К. Леви-Строса 1950-х гг.³

Всё новые и новые варианты литературной критики сменяли друг друга, и это привело к некоторой дезориентации в литературоведческих кругах. П. де Ман очень живо описывает этот процесс: «В какой-то момент, после диссертации Люсьена Гольдмана по социологии янсенизма XVII века, показалось, что

¹ «Структуралистская критика, — писала Н. Ржевская, — одно из направлений "новой критики", складывающейся во Франции ещё в 50-е годы; «новая критика» противопоставляет себя "университетскому" позитивизму, объясняющему литературное произведение лишь внешними факторами (историческая и общественная ситуация, литературная борьба и биография автора), и провозглашает себя не объясняющей, а понимающей, интересующейся только произведением как имманентной ценностью». (Ржевская Н. Неоформалистические тенденции в современной французской критике (Группа «Тель кель») // Неоавангардистские течения в зарубежной литературе 1950-60 гг. М., 1972. С. 194.)

² Оге А., Ханзен-Лёве О.А. Русский формализм: (Методологическая реконструкция развития на основе принципа остранения). Пер. с нем. С. А. Ромашко. М., 2001.

³ См.: George F.M., de. From Russian formalism to French structuralism // Comparative literary studies. Urbana, 1977. Vol. 19. № 1. P. 20-29.

вперёд вырвалась социология, и имя Лукача в парижских интеллектуальных кругах стало произноситься с тем же благоговением, какое за несколько лет до того окружало фигуры Кьеркегора или Гегеля. Но вскоре появились «Печальные тропики» Леви-Строса, и антропология решительно вытеснила социологию как главный интерес литературного критика. Едва успели овладеть трудной терминологией родовой интересубъективности, как на горизонте уже появилась лингвистика с ещё более устрашающим техническим жаргоном. А благодаря косвенному влиянию Жака Лакана вновь вернулся психоанализ, который многим критикам показался вполне созвучным их собственным устремлениям.¹ По большому же счёту, речь шла о попытке сформировать общую методологию наук о человеке. Структурализм, большую роль в практике которого играла литературная критика, как раз и стал такой попыткой.

Если философы-экзистенциалисты вскоре охладели к структурализму, чувствуя в нём конкурента и потенциального противника, то марксисты в 1960-х воспринимали это новое на тот момент течение с энтузиазмом. «Поразительна связь между подъёмом структурализма и спадом экзистенциализма, — отмечал французский коммунист Г. Бесс. — Мы полагаем, что обращение к "структуре" может стать плодотворным, если поможет этим интеллигентам сделать шаг вперёд к усвоению объективной концепции действительности. В свою очередь, марксистам следует оценить все возможности использования понятия "структура".² В апреле 1968 г. журнал «La Nouvelle critique» даже организовал в Клони colloquium по проблемам взаимоотношения лингвистики и литературы, в котором активно участвовали «телькелисты». Впоследствии большинство структуралистов (и особенно «телькелисты») сменили свои позиции и пришли к отрицанию литературы и критике русского формализма. Параллельно с такими теоретическими переменами произошла и политическая переориентация, выразившаяся прежде всего в разочаровании в маоизме и коммунистическом движении вообще.

Понятие «структура» укоренилась во многих (не только гуманитарных) науках, причём каждый автор использует его по собственному усмотрению. В связи с этим деятели западной науки неоднократно пытались выяснить, что же всё-таки следует называть «структурой». В январе 1959 г. в Париже по инициативе ЮНЕСКО был проведён colloquium, посвященный уточнению термина «структура». В 1967 г. на страницах журнала «La

¹ Ман П., де. Критика и кризис / Слепота и прозрение. Пер. Е.В. Малышкина. СПб., 2002. С. 14.

² Бесс Г. Роль марксистско-ленинской философии в идеологической борьбе // Коммунист, 1968. № 8. С. 22. См. также: Сев Л. О структурализме // Проблемы мира и социализма, 1971. № 5-6; Sébag L. Marxisme et structuralisme. P., 1964; «Pensée», 1967. Oct. № 135.

³ См.: «Linguistique et littérature». Colloque de Cluny // La Nouvelle critique, 1968. Nov., numéro spécial.

⁴ См.: Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales. Hague, 1962.

Pensée»¹ Л. Сэв, Ж. Сюре-Каналь, Н. Мулуд, Ж. Дюбуа и др. анализировали структурализм и его функционирование в различных областях знания. Понятие структуры в его связи с математикой, историей и другими науками, а также его место в ряду таких философских традиций, как феноменология и экзистенциализм, бурно обсуждалось и в других периодических изданиях.² В результате этих дебатов были выявлены два основных значения термина: 1) употребляемое применительно к реальному объекту и 2) определяющее структуру как информационную конструкцию. Различие в подходах легко увидеть на примерах биологии и математики.

Понятие структуры в биологии вполне конкретно и однозначно отсылает к необходимости трансцендентального объекта, познаваемого эмпирически. Математические структуры конкретной эмпирической реальностью не наделяются. Таковы, например структуры упорядоченного множества и топологические структуры в математике Н. Бурбаки. Ж. Пиаже³ выступил против деления структур на «реальные» и «формальные», утверждая, что существует инвариантность интеллигибельной структуры как таковой (общей для всех наук) и различные варианты частных структур, специфичных для отдельных наук. При этом, считает Пиаже, для любых структур характерны целостность, способность к трансформации и саморегуляция.

Поскольку структурализм оперирует не «самими предметами», а их знаками (предположительно, репрезентирующими эти предметы, однако против такого представления структуралисты и постструктуралисты вскоре повели ожесточённую борьбу), в центре внимания структуралистов оказались семиология и теория коммуникации. Скажем сперва несколько слов об этой последней.

С точки зрения коммуникативной теории, знаки представляют собой средство коммуникации. С инженерной точки зрения, на входе в коммуникационные сети определяется способ перехода от источника информации к сообщению, а на выходе происходит переход от приёма сигналов к их интерпретации. Таким образом, постулаты теории коммуникации должны выглядеть следующим образом:

1. Код предшествует сообщению. Иными словами, код предшествует пользователю и определяет все ситуации, в которых он может быть использован.

2. Код не зависит от сообщения. Это означает, что сообщение не может содержать ничего, не предвидимого в коде, а принимающий способен сравнивать то, что было сказано, с тем, что могло бы быть сказано.

3. Код не зависит от передающего. Следовательно, совокупность возможных сообщений конечна при любом богатстве кода.

¹ La Pensée. 1967. № 135.

² См.: Les temps modernes. 1966. № 246; Esprit. 1967. № 5; L'Arc. 1965. № 26; Démocratie nouvelle. 1967. № 4.

³ Peaget J. Le structuralisme. P., 1968.

В русле теории коммуникации лежит доктрина структурализма: так, по Леви-Стросу, структурированы культурные институты; так структурировано бессознательное у Лакана. При этом структурализм не учитывает того обстоятельства, что «в реальном акте литературной коммуникации код отправителя, код самого текста и код получателя заведомо не совпадают между собой»¹, полагая, что эти различия принадлежат к внеструктурной вариативности и потому несущественны. С точки зрения структуралистской семиологии, язык человека аналогичен коммуникационной системе. Поэтому каноническими утверждениями структурализма, по В. Декомбу, являются следующие:

1. Означающее предшествует означаемому. Язык не есть медиум, т.е. средство выражения, поскольку код предшествует сообщению. Сообщение не выражает опыта, но отражает возможности и границы кода.

2. Смысл возникает из бессмыслицы. Поэтому говорящий может создать смысл, только продуцируя бессмысленное («поэтическое») сообщение, непредвиденное в коде. Таковы «колеблющееся означающее» Леви-Строса и «означающая метафора» Лакана.

3. Субъект подчинён закону означающего. Вместо говорящего субъекта всегда говорит язык, а смысл появляется только вместе с означаемым.²

Для наглядности сведём всё сказанное в таблицу:

Теория коммуникации	Семиология	Структурализм Ж. Лакана
Код предшествует сообщению.	Означающее предшествует означаемому.	Бессознательное структурировано как язык.
Код не зависит от сообщения.	Смысл возникает из бессмыслицы.	Бессознательное выражает себя для другого в языке.
Код не зависит от передающего.	Субъект подчинён закону означающего.	Выражение подчинено означающему.

Прежде, чем говорить о «лингвистическом» структурализме, следует сказать несколько слов о теории швейцарского лингвиста Ф. де Соссюра, на которой основываются концепции структурализма. Языковая теория Соссюра, некогда оставленная без внимания философами и долгое время считавшаяся значимой лишь в узко-филологических исследованиях, к середине XX в. была заново прочитана структуралистами (первым из этих вдумчивых читателей был К. Леви-Строс) и приобрела огромное значение для философии.

¹ Косиков Г.К. «Структура» и/или «текст» (стратегии современной семиотики) // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. М., 2000. С. 23.

² См.: Декомб В. Современная французская философия. С. 91-96.

По Ф. де Соссюру, языковой знак связывает понятие и акустический образ (а не вещь и её название). Акустический образ является «не материальным звучанием, вещью чисто физической, а психическим впечатлом звучания, представлением, получаемым нами о нём посредством наших органов чувств»¹. Таким образом, языковой знак представляет собой двустороннюю психическую сущность, в которой оба элемента тесно связаны между собой и предполагают друг друга. Соссюр предлагает заменить термины «понятие» и «акустический образ» соответственно терминами «означающее» и «означающее»: «последние два термина имеют то преимущество, что отмечают противопоставление, существующее как между ними самими, так и между целым и частями этого целого»².

Языковой знак обладает двумя существенными свойствами: 1) связь, соединяющая означающее с означаемым, произвольна; 2) означающее имеет линейный характер. Означающее является свободно выбранным по отношению к тому, что оно выражает. По отношению же к языковому коллективу, который им пользуется, оно, напротив не свободно, а навязано. Произвольность знака защищает язык от всякой попытки сознательно изменить его. (Ж. Деррида склонен онтологизировать учение Соссюра. «Где бы ни скрывалось непосредственное и полное присутствие означаемого, — говорит он, — означающее всегда будет иметь указательную природу».)³ Заметим здесь, что утверждение Соссюра о произвольности связи означающего с означаемым имеет характер аксиомы и никак не доказывается.⁴

Осмысление лингвистических идей Соссюра привело к формированию трёх крупных лингвистических школ — пражской, копенгагенской и американской.

Собственно, к пражской лингвистической школе принято относить не только чешских исследователей В. Матезиуса, Б. Гавранека, Б. Трнку, но и работавших в Праге русских учёных-эмигрантов Н.С. Трубецкого, С.О. Карцевского и Р.О. Якобсона (последний, работая впоследствии в США, оказал сильнейшее влияние на становление американской лингвистики).⁵ Пражская школа рассматривала язык как фундаментальную систему, в которой каждое явление языка оценивается с точки зрения той функции, которую оно выполняет. Н.С. Трубецкой писал: «Определить фонему —

¹ Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. Ред. Ш. Балли и А. Сеше. Пер. А. Сухотина. Под ред. М.Э. Рут. Екатеринбург, 1999. С. 69.

² Там же. С. 70. Многие исследователи отмечают этот исходный пункт в учении Соссюра как наиболее плодотворный. Так, Н.С. Автономова пишет: «Соссюр уделяет главное внимание не субъекту — интерпретатору, и не объектам, к которым отсылает знак, но структуре отношений, определяющих знак как таковой...» (Автономова Н.С. Рассудок. Разум. Рациональность. С. 217.)

³ Деррида Ж. Голос и феномен (и другие работы по теории знака Гуссерля). Пер С.Г. Кашиной и Н.В. Сулова. СПб., 1999. С. 57.

⁴ О неубедительности обоснования принципов Соссюра говорилось не раз. См., например: Лоя Я.В. История лингвистических учений. М., 1968. С. 133-140.

⁵ См.: Пражский лингвистический кружок. М., 1967.

значит указать её место в фонологической системе, что возможно лишь исходя из структуры этой системы».¹ Термин «структура» в его современном значении был выдвинут именно Пражской лингвистической школой. Пражская школа развивала идеи русской традиции формализма. Помимо учёных-эмигрантов, работавших на Западе, необходимо упомянуть о советских лингвистах, оказавших сильнейшее влияние на развитие структурализма, прежде всего, В.Я. Проппе, Е.М. Мелетинском и тартуско-московской структурно-семиотической школе. Идеи русской формальной школы оказались столь значимы для структурализма, что некоторые исследователи даже говорят о «славянском структурализме», оказавшемся хронологическим и во многом идейным предшественником французского структурализма.²

Копенгагенская лингвистическая школа (Л. Ельмслев, В. Брендель, Х. Ульдалль), разработавшая теорию «глоссематики» заимствовала идеи не только у Соссюра, но и у логического позитивизма (понимающего структуру как «чистые отношения чистых форм»), и у Гуссерля (говорившего об «априорной грамматике»). Копенгагенские глоссематики понимали структуру как совокупность отношений, в которой составляющие её элементы выступают точками пересечения отношений и всецело детерминируются ими. Л. Ельмслев понимал лингвистическую реальность как исключительно формальную, считая, что языковой элемент определяется посредством правил, от которых зависит его наличие или отсутствие в речи. Таким образом, язык есть система «чистых отношений», и только полное абстрагирование от «субстанции» может сделать языковедение точной наукой. Значение языковых единиц игнорируется, а признаётся лишь дифференциальная «значимость».³ С этой позиции Х. Ульдалль утверждал, что «научная концепция мира представляет собой скорее диаграмму, чем картину».⁴ И даже человек, по мнению датского лингвиста, должен рассматриваться не как «вещь», а как точка пересечения абстрактных функций.

Американскую школу структурной лингвистики, близкую по своим принципиальным установкам копенгагенской, интересовал конкретный анализ языков. В конце 1950-х гг. Н. Хомский разработал теорию «порождающих грамматик», воссоздающую картину языкового синтеза.⁵ «Порождающие грамматики», по мысли Хомского, исходят из некоторого инвариантного ядра в языке, которое составляют элементарные утвердительные предложения. Из этого ядра на основании

¹ Troubetzkoy N. La phonologie actuelle // Journal de psychologie normale et pathologique. P., 1933. P. 233. Цит. по: Сахарова Т.А. От философии существования к структурализму: (Критические очерки современных течений буржуазной французской философии). М., 1974. С. 232.

² См.: Грякалов А.А. Письмо и событие. СПб., 2004.

³ См.: Ельмслев Л. Можно ли считать, что значения слов образуют структуру? // Новое в лингвистике. Вып. II. М., 1962.

⁴ Ульдалль Х.И. Основы глоссематики // Новое в лингвистике. Вып. I. М., 1962. С. 400.

⁵ Сходную теорию выдвинул примерно в то же время советский лингвист С.К. Шаумян. См.: Шаумян С.К. Структурная лингвистика. М., 1965.

определённых правил трансформации «порождаются» конкретные варианты. Если Соссюр рассматривал язык как в целом статическую структуру, то Хомский заявил о его динамическом характере.

В этом ряду следовало бы назвать советскую лингвистическую традицию. Однако знакомство с ней на Западе началось только в середине 1960-х гг., когда стали появляться переводы работ М. Бахтина, В.Я. Проппа и др. Таким образом, говорить о непосредственном влиянии советской традиции языкознания на формирование структурализма нет оснований.

Опираясь на лингвистическую теорию Соссюра и его последователей, структуралисты выработали своеобразную глобальную методологию, претендующую на применимость во всех областях научного знания. Но прежде, чем говорить о конкретных структуралистских концепциях, стоит выяснить, в чём же, собственно, заключается специфика структурализма.

По справедливому замечанию В. Декомба, «структуралистской философии, которую можно было бы определить и противопоставить, например, феноменологической школе, не существует. В конечном итоге «структурализм» есть лишь название научного метода»¹. Поясняя сущность этого метода, Декомб пишет: «Невозможно говорить о структуре отдельного объекта — текста, института. Структурирована не сама вещь... но структура, репрезентацией которой может считаться данная вещь и которая сопоставима с другими структурами»². Для нас структуралистский подход важен потому, что с него «начинается» современная семиология. Как говорит всё тот же Декомб, «в принципе, ничто не предопределяет структурный анализ быть особо внимательным к знакам. Тем более ничто не заставляет науку о знаках носить исключительно структуралистский характер. Однако между методом и данным исследовательским полем есть определённое родство: связывает друг с другом знаковые системы и анализ в терминах структуры понятие коммуникации»³. В 1963 г., т.е. в свой «средний» период, Р. Барт утверждал, что «при современном состоянии вещей лингвистика, наряду с экономикой, является прямым воплощением науки о структуре»⁴ — и в те времена многие считали так же.

Ж. Делёз в своей энциклопедической статье «По каким критериям узнают структурализм?»⁵ также говорит о принципиальной связи структурализма с теорией знаков: «Правильно считают лингвистику источником структурализма:

¹ Декомб В. Современная французская философия. С. 77.

² Там же. С. 86.

³ Там же. С. 90-91.

⁴ Барт Р. Структурализм как деятельность. Пер. А.Н. Безменовой / Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 253. При этом, впрочем, Барт признаёт, что структурализм — «не школа и даже не течение...», поскольку большинство авторов, обычно объединяемых этим термином, совершенно не чувствуют себя связанными между собой ни общностью доктрины, ни общностью борьбы». (Там же.)

⁵ Deleuze G. A quoi reconnait-on le structuralisme ? // La Philosophie en XX siècle. Sous la dir de François Châtelet. Paris, Marabout, 1979.

не только Соссюра, но также Московскую школу и Пражский кружок. И если структурализм распространяется затем на другие области, то... речь идёт не об аналогии: это происходит не для того, чтобы внедрить методы, «эквивалентные» имевшим ранее успех в анализе языка. В действительности существуют только языковые структуры, будь то эзотерический язык или даже невербальный. Структура бессознательного есть лишь в той мере, в какой бессознательное говорит и является языком. Структура тела — лишь в той мере, в какой тела полагаются говорящими, с языком, являющимся языком симптомов. Даже вещи имеют структуру, поскольку они содержат в себе тихий дискурс, который представляет собой язык знаков».¹ Делёз предлагает различать структурализм по следующим критериям: 1) «открытие и признание... царства символического»² (Если «реальное» и «воображаемое» были знакомы предшествующей философии, от романтизма до фрейдизма, то «символическое» открыл только Ж. Лакан); 2) локализация и пространственность знаков; 3) соответствие единичностей дифференциальным отношениям; 4) различие и различение в структуре; 5) серийность как наличие двух серий; 6) присутствие «пустой клетки» — смысла — между сериями; 7) существование «нового субъекта» как практическое следствие структурализма. Надо сказать, что Делёз здесь говорит, скорее, о таком структурализме, каким он хотел бы его видеть. Ведь под указанные им критерии подпадает и его собственная философия, а между тем никто и никогда не считал Делёза структуралистом.

О неопределённости структурализма говорит и Ж. Деррида: он считает, что «структуралистское нашествие» свидетельствует прежде всего о «приключении взгляда, о переменах в самой манере ставить вопрос перед любым объектом»³. «Узнать, почему мы говорим «структура», значит узнать, почему мы не хотим больше говорить «эйдос», «сущность», «форма», Gestalt, «совокупность», «композиция», «сочетание», «конструкция», «соотношение», «целостность», «Идея», «организм», «состояние», «система» и т. д.»⁴ Литературная критика, считает Деррида, в любую эпоху по самой своей сути и предназначению является структуралистской, только прежде она этого не понимала, а теперь понимает и потому осмысляет свои понятие, систему и метод. Это «структуралистское беспокойство» о собственном методе и конструкции декларируют и Р. Барт, и Ю. Кристева, и многие другие.

Р. Барт «структуралистского периода» (1963), считал, что структурализм не является ни школой, ни течением, так что нет никаких оснований сводить его к чисто научному мышлению. Барт полагает, что «существуют такие писатели, художники,

¹ Делёз Ж. По каким критериям узнают структурализм? Пер. Л. Ю. Соколовой / Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999. С. 134.

² Там же. С. 135.

³ Деррида Ж. Сила и значение. Пер. С. Фокина / Письмо и различие. Пер. под ред. В. Лапицкого. СПб., 2000. С. 7.

⁴ Там же. С. 8.

музыканты, в чьих глазах оперирование структурой (а не только мысль о ней) представляет собой особый тип человеческой практики»; таких аналитиков и творцов следует объединить под общим понятием «структуральный человек»: «человек этот определяется не своими идеями и не языками, которые он использует, а характером своего воображения или, лучше сказать, способности воображения, иными словами, тем способом, каким он мысленно переживает структуру»¹. Целью любой структуралистской деятельности, считает Барт, является воссоздание «объекта» таким образом, чтобы в этой реконструкции обнаружились правила его функционирования, т.е. «функции». Поэтому «структура — это... отображение предмета, но отображение направленное, заинтересованное, поскольку модель предмета выявляет нечто такое, что оставалось невидимым, или, если угодно, неинтелигибельным, в самом моделируемом предмете»; иными словами, речь идёт о порождении интелигибельности объекта. Таким образом, считает Барт, структуралистская деятельность включает в себя 1) членение (первичное раздробление модели, при котором ещё прежде своего распределения каждая единица входит в виртуальное множество аналогичных единиц, сгруппированных по принципу наименьшего различия) и 2) монтаж (закрепление за единицами правила взаимного соединения). Обобщая, Барт говорит, что «объектом структурализма является не человек-носитель бесконечного множества смыслов, а человек-производитель смыслов, так, словно человечество стремится не к исчерпанию смыслового содержания знаков, но единственно к осуществлению того акта, посредством которого производятся все эти исторически возможные, изменчивые смыслы. Но *nono significans*, человек означающий, — таким должен быть новый человек, которого ищет структурализм»². Так что структурализм оказывается деятельностью, которая отождествляет акт создания произведения с самим произведением. В интервью журналу «Tel Quel»³ (1963) Барт пояснял, что речь идёт о попытке «создать науку, которая сама включалась бы в состав своего объекта»⁴.

А вот П. Рикёр предлагает рассматривать структурализм как антитезу историцизму, — вернее даже, не столько историцизму вообще, сколько его «понимающим» практикам. Несомненно, что структурализм возникает из применения к антропологии и вообще гуманитарным наукам лингвистической модели Ф. де Соссюра. Это привело к перевороту в отношениях между системой и историей. Для историцизма понимать значит определять генезис и отыскивать предшествующую форму, смысл эволюции. «Для структурализма понимать значит упорядочивать, обнаруживать в данном состоянии систематическую организованность, которая изначально

¹ Барт Р. Структурализм как деятельность. Пер. Н.А. Безменовой / Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 254.

² Там же. С. 259.

³ Barthes R. *Littérature et signification* // *Tel Quel*, 1964. № 16. (Barthes R. *Littérature et signification / Essais critiques*. P., 1964. P. 258-276.)

⁴ Барт Р. Литература и значение. Пер. С.Н. Зенкина / Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 295.

интелигибельна».¹ Этот переворот, говорит Рикёр, начался с Соссюра, который в языке (*le langage*) стал различать речь (*la langue*) как совокупность соглашений, принятых социумом, и слово (*la parole*) как само говорение субъектов. Это разделение впоследствии стал использовать К. Леви-Строс. Такая категориальная система безотносительна к мыслящему субъекту, поэтому структурализм как философская система развивает «своего рода анти-рефлексивный, анти-идеалистический и анти-феноменологический интеллектуализм; этот бессознательный дух, быть может, подобен самой природе; может быть, он и есть сама природа»². Понимать здесь — не значит овладеть смыслом; поэтому Рикёр считает «Структурную антропологию» не философией, а наукой.

На наш взгляд, основной спецификой структурализма явилось повышенное внимание к проблеме существования субъекта высказывания. В середине 1950-х гг. Э. Бенвенист заметил, что французские глаголы совершенно независимы от пространственно-временных координат говорящего, так что в повествовании нет «лица», хотя речь целиком включена в отношения между «я» (производителем высказывания), «ты» (адресатом) и гипотетическим «он». Только таким образом говорящий субъект введён в речь. Если прагматизм обращал внимание только на отправителя речи в его отношении к получателю или ситуации речи, то теория высказывания Бенвениста заинтересовалась существованием в языке субъекта, основывая свои поиски на различении высказывания-результата (*énoncé*) и высказывания как акта производства (*énonciation*). Такое направление поисков привело анализ дискурса (*discourse analysis*, термин американского лингвиста З. Харриса³) к мысли о том, что основным свойством языка является формирование субъекта высказывания. Сторонники этого направления в лингвистике утверждали, что, в то время как говорящий (*locuteur*) существует реально и при этом говорит, субъект высказывания (*énonciateur*) обретает существование только в акте говорения, представляя собой «реальность речи»⁴. Во время акта говорения говорящий присваивает формы естественного языка и соотносит их со своим собственным «лицом», определяя себя как «я», а адресата речи — как «ты». Таким образом, структуралисты стали рассматривать язык не только как средство коммуникации, но и как орудие формирования лица. Теорию высказывания можно понимать как утверждение картезианского субъекта, «хозяина своей речи», т.е. того, кто стоит за речевым высказыванием. Однако Бенвенист и его последователи, мысля в духе лингвистического анализа, заявляют, что говорящий может быть дан только в речи, хозяином которой он не является. Человек же, стоящий «по ту сторону» речи — не более чем миф.

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций: (Очерки о герменевтике). Пер. И.С. Вдовиной. М., 1995. С. 63.

² Там же. С. 65.

³ Harris Z.S. *Discourse analysis // Language*. 1952. Vol. 28. P. 8-45.

⁴ Бенвенист Э. Природа местоимений / *Общая лингвистика*. Под ред. Ю.С. Степанова. М., 1974. С. 293.

У. Эко, размышляя о причинах частого отождествления семиологии и структурализма, говорит, что «во Франции... возобладали желание скрыть тот факт, что структурализм это метод, и очень плодотворный, выдав его — более или менее осознанно — за некую философию, видение мира, онтологию».¹ В то время как у Леви-Строса, считает Эко, во всех работах присутствует «соблазн онтологизма», Деррида, Фуко, а чуть позже и Делёз создали некую «антионтологию», причём исходной позицией для них послужила критика структуралистской онтологии. Структурализм гипотазировал в качестве философской истины то, что первоначально было оперативной гипотезой: мыслительные операции воспроизводят реальные отношения, а законы природы изоморфны законам мышления. Именно так, говорит Эко, мыслит Леви-Строс, когда выявляет в любом мифе элементарную структуру, априорно являющуюся структурой всякой умственной деятельности, а потому и структурой Духа. Так бинарный принцип, первоначально бывший рабочим инструментом логики кибернетического моделирования, становится философским принципом. Однако, если предположить, что Структура как Пра-Система действительно существует, она 1) не может быть системой или структурой и 2) её нельзя ни увидеть, ни определить. Иными словами, философским следствием признания существования Структуры должно быть отрицание структурного метода познания реальности², а принятие идеи бинарной оппозиции в качестве метафизического принципа приводит к отмене самого понятия структуры. Таким образом, считает Эко, структурализм не мог не превратиться из метода в онтологию.

Изучение систем родства у «первобытных» народов позволило Леви-Стросу выявить аналогию культуры с фонологическими системами: он установил, что родство само по себе является системой общения. Структуры родства, аналогичные структурам языка, о которых говорит Леви-Строс, предполагают идею кода — формального соответствия между специфическими структурами, строго независимого от наблюдателя. Это привело Леви-Строса к мысли о том, что язык представляет собой объективное социальное явление. Следует отметить, что изначально подход Леви-Строса не был строго научным. Французский этнолог много говорит о причинах, побудивших его к занятиям этнологией. Весьма образно и вместе с тем чётко обозначил его исследовательскую интенцию М. Мерло-Понти: «Когда Леви-Строс оставил Европу и отправился в Южную Америку на поиски симпатичных ему обществ, он стремился к непосредственной красоте, невинности и природе, действуя как поэт или человек бунтующий. Из этой авантюры, как, впрочем, и из любой вещи, можно сделать философию».³

¹ Эко У. Отсутствующая структура: (Введение в семиологию). Пер. А.Г. Погоняйло и В.Г. Резник. СПб., 1998. С. 6.

² Там же, С. 12.

³ Мерло-Понти М. Беседа с Мадлен Шапсаль. Пер. В.М. Рыкунова // Логос. 1991. № 2. С. 32.

Леви-Строс не пытался оставаться на позициях строгой науки во что бы то ни стало. Однако для того, чтобы сформулировать свой новый, возникший благодаря контактам с традиционными культурами, взгляд на человеческую культуру вообще, он с необходимостью должен был прибегнуть к гипотетическим конструкциям. Эти конструкции в руках «позднего» Леви-Строса и его последователей из гипотетических стали превращаться в аксиоматические.

Непосредственным предшественником Леви-Строса на пути к созданию структурной антропологии был американский лингвист и этнограф Ф. Боас, который при полевых исследованиях культуры американских индейцев заметил, что структура языка этих народов остаётся неосознанной для говорящих на нём. Эта структура, считал Боас, моделирует речевую деятельность вне сознания говорящих; при этом речевая деятельность заключается в концептуальные формы, которые затем воспринимаются как объективно существующие. Для объяснения этого феномена Боас предлагал создать различные модели, среди которых должны быть как «осознанные», так и «неосознанные». Ту же мысль поддерживает Леви-Строс, говоря о том, что любая группа феноменов наиболее пригодна для структурного анализа тогда, когда исследователь не располагает осознанной моделью её для описания и интерпретации. Таким образом, Леви-Строс утверждает примат модели над эмпирическим наблюдением. Однако здесь он сталкивается с необходимостью создания научного метода и надеется найти его в лингвистике.

Лингвистика, говорит Леви-Строс, принадлежит к числу социальных наук, причём её успехи превосходят успехи всех прочих наук этой области. Только лингвистика, по его мнению, и может претендовать на звание науки, поскольку ей удалось выработать позитивный метод и установить природу изучаемых ею явлений.¹ Подлинным переворотом в лингвистике была фонология Н. Трубецкого, метод которого можно свести к четырём положениям: 1) фонология переходит от изучения сознательных лингвистических явлений к исследованию их бессознательного базиса; 2) фонология не рассматривает члены отношения как независимые сущности, но берёт за основу своего анализа именно отношения между ними; 3) фонология вводит понятие системы; 4) фонология стремится к открытию общих законов. Так социальной науке впервые удастся выявить «отношения». Исследование систем родства, которым занимался Леви-Строс, сходно с фонологией: «как и фонемы, термины родства являются ценностными элементами; как и первые, они обретают эту ценность лишь потому, что они сочетаются в системы; «системы родства», как и «фонологические системы», были выработаны человеческим духом на уровне бессознательного мышления».² Таким образом, через изучение систем родства Леви-Строс рассчитывает прийти к неким

¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. Пер. под ред. В.В. Иванова. М, 2001. С. 37.

² Там же. С. 40.

«общим» законам, действенным для всех социальных наук. Здесь, собственно, и лежит начало леви-стросовского структурализма: «Термины родства, — говорит он, — существуют не только социологически: это также элементы речи».¹

При этом Леви-Строс признаёт, что приёмы и методы фонологии нельзя механически перенести в этнологию. На уровне словаря, как учит лингвистика, нет обязательных отношений. Поэтому между системой наименований и системой установок, к которой сводятся в примитивных обществах структуры родства, существует глубокое различие.² Однако, в то же время, Леви-Строс поддерживает гипотезу о наличии функционального соотношения между двумя этими системами. Подчеркнём ещё раз: это всего лишь гипотеза, но впоследствии она приобретёт статус постулата.

Развивая идею переноса фонологического подхода на этнологию, Леви-Строс призывает «рассматривать брачные правила и системы родства как некий язык, т.е. как множество операций, обеспечивающих возможность общения между индивидами и группами индивидов».³ Сообщение, считает Леви-Строс, может «состоять» из женщин группы, которые циркулируют между кланами или семьями подобно тому, как в языке слова группы циркулируют между индивидами. Итак, Леви-Строс уже не сомневается в том, что между структурами родства и структурами языка существует формальное соответствие. Но он идёт ещё дальше, выдвигая гипотезу о том, что структуры родства и языка связаны с аналогичными бессознательными структурами.⁴ Это, опять-таки, гипотеза, которую невозможно подтвердить наблюдениями, но очень скоро, несмотря на все оговорки, Леви-Строс убедит себя в её истинности, и она примет, выражаясь на спинозистский лад, форму «самоочевидной истины».

Рассматривая проблему соотношений между языком и культурой, Леви-Строс отмечает, что здесь можно выделить три аспекта: 1) язык есть продукт культуры; 2) язык есть часть культуры; 3) язык есть условие культуры. Последний аспект представляется основателю структурализма наиболее важным, поскольку «язык представляет... условие культуры в той мере, в какой эта последняя обладает строением, подобным строению языка».⁵ И язык, и культура, считает Леви-Строс, создаются посредством оппозиций и корреляций, т.е. логических отношений.

В такой позиции Леви-Строса содержится незаметное на первый взгляд ограничение одного из положений лингвистики Соссюра: произвольность языкового знака, полагает Леви-Строс,

¹ Там же. С. 43.

² Ошибка А. Радклиф-Брауна, считает Леви-Строс, как раз и заключалась в предположении о том, что система установок есть перенос в эмоциональную плоскость системы наименований. См.: Radcliffe-Brown A.R. Kinship terminology in California // American Anthropologist. 1935. Vol. 37. № 3. P. 1.

³ Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 66.

⁴ Там же. С. 68.

⁵ Там же. С. 74.

носит лишь временный характер.¹ После того, как знак создаётся, его назначение уточняется 1) в зависимости от особенностей строения мозга и 2) в соответствии с его отношением к миру языка в целом, стремящемуся к системе. Так, если мы поменяем сигнальные цвета светофора красный и зелёный, содержание противопоставления «красный/зелёный» заметно сместится, поскольку эти цвета в наше время «сами по себе» обладают символической ценностью, будучи основаны на традиционной для западного общества символике, возникшей очень давно. И даже более того: Леви-Строс говорит о том, что всякая символизация основана на преобразовании чувственного опыта средствами семиотических систем. Французский автор ссылается здесь на Маркса, писавшего о том, что благородные металлы были выбраны в качестве эталонов ценности не только в силу их «естественных» свойств, но и в силу их «эстетических свойств»: золото и серебро представляются человеку неким «естественным светом», добытым из-под земли.² Иными словами, Леви-Строс усматривает структуру не в культуре, а гораздо глубже — чуть ли не на уровне физиологии восприятия.

Занимаясь изучением мифологического описания мира у этносов, находящихся на «первобытной» стадии развития, Леви-Строс выявил следующие черты мифа: «1) если мифы имеют смысл, то он определен не отдельными элементами, входящими в их состав, а тем способом, которым эти элементы комбинируются; 2) миф есть явление языкового порядка, он является составной частью языка; тем не менее, язык в том виде, в каком он используется мифом, обнаруживает специфические свойства; 3) эти специфические свойства располагаются на *более высоком уровне*, чем обычный уровень языковых выражений, иначе говоря, эти свойства имеют более сложную природу, чем свойства языковых высказываний любого другого типа». Благодаря этому миф поддаётся адекватному переводу на другой язык. Вообще, «миф — это язык, но этот язык работает на самом высоком уровне, на котором смыслу удаётся... отделиться от языковой основы, на которой он сложился».³ Из этого Леви-Строс делает важный вывод: «Логика мифологического мышления так же неумолима, как логика позитивная и, в сущности, мало чем от неё отличается».⁴ Прогресс происходит не в мышлении, а в том мире, в котором живёт человечество, мыслящее всегда одинаково «хорошо». Это привело Леви-Строса к идее «структуры», общей для человечества и организованной по «сверхязыковому» принципу.

В своём анализе мифа Леви-Строс расположил мифологическую историю на двух осях — синтагматической (последовательность событий) и парадигматической (сведение событий в группы по «общему знаменателю»), выявив при этом общий механизм медиации между частями повествования.

¹ Там же. С. 102.

² Маркс К. К критике политической экономии / Собр. соч. М., 1959. Т. 13. С. 136.

³ Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 218.

⁴ Там же. С. 240.

Однако, по выражению Г.К. Косикова, «эта структура, образуя семиологическую подоснову мифа, не ведёт к его постижению как смысловой ценности (а именно к этому стремился Леви-Строс — А.Д.), а значит, не обладает порождающей способностью»¹. Это значит, что понятие структуры не объясняет повествовательного текста в его происхождении; текст не укладывается в структуру без остатка.

Леви-Строс получил философское образование, однако читателю его замечательно написанных книг бывает довольно трудно установить, на какие философские концепты опирался основатель структурной антропологии. А между тем философская значимость его трудов не представляет сомнения. Леви-Строс постоянно ссылается на авторитеты, но это — авторитеты в этнографии или культурной антропологии. Считать философским базисом структурализма лингвистику Соссюра было бы преувеличением. Постулат последнего о произвольном характере связи между означающим и означаемым, безусловно, имел большую эвристическую ценность для лингвистической теории, но его философская обоснованность весьма сомнительна.

Отрицая трансцендентальную субъективность и утверждая на её месте социальные и коммуникативные структуры, Леви-Строс противопоставил этнологию истории. Это породило мощную волну неприятия во французской гуманитарной науке. Особенно резко выступил против антиисторицизма Леви-Строса Ж.-П. Сартр, заявивший, что структурализм Леви-Строса во многом способствовал дискредитации истории. Сартр никак не может согласиться с тем, что субъект поглощён структурой и что человеческая культура всегда неизменна. Философия, считает Сартр, есть попытка осмыслить существование субъекта в структуре как порядке, а Леви-Строс как раз делает это осмысление невозможным.² Леви-Строс ответил на это заявлением о том, что структурализм — не философская доктрина, а метод моделирования социальных фактов, за которыми исследователь пытается открыть неизменные символические структуры.³ «Мы вовсе не занимаемся историей, но считаем, что за ней сохраняются её права», — сказал Леви-Строс в своей инаугурационной лекции в Коллеж де Франс.⁴

Возможно, Сартр не совсем прав в своей критике, ведь Леви-Строс не призывал вообще отказаться от истории. Однако знаменитый философ-экзистенциалист подчеркнул очень важный

¹ Косиков Г.К. «Структура» и/или «текст» (стратегии современной семиотики). С.19. Это затруднение стремился преодолеть А.-Ж. Греймас, предложивший модель многоуровневой структуры, в которой порождение эмпирического повествовательного текста выглядит как поэтапная конкретизация глубинных категорий в «верхние» слои. (См.: Греймас А.-Ж. Размышления об актантных моделях // Вестник МГУ. Сер. «Филология», 1996. № 1. С. 118-135.)

² J.P. Sartre répond // L'Arc. 1966. № 30. P. 95.

³ Lévi-Strauss. A contre-courant // Le nouvel observateur. 1967. № 115. P. 32.

⁴ Леви-Строс К. Предметная область антропологии: (Инаугурационная лекция, прочитанная 6 января 1960 г. г-ном Клодом Леви-Стросом при открытии кафедры социальной антропологии в Коллеж де Франс) / Путь масок. Пер. А.Б. Островского. М., 2000. С. 368.

момент леви-стросовского структурализма: действительно, структура целиком и полностью поглотила субъекта. Вернее даже, на месте субъекта оказалась структура, которую можно (или нельзя, как покажут постструктуралисты) изучать. Таким образом, Леви-Строс оказывается предшественником Фуко сразу в двух аспектах — в концепции «смерти субъекта» и в построении дискретной модели истории. И неудивительно, что чуть позже Фуко подвергся тем же самым нападкам всё от того же Сартра.

Многие исследователи отмечают тесную связь постструктурализма и структурализма. Американский философ Ж. Харари подчёркивает, что постструктурализм нельзя понимать как развитие структуралистской мысли, антиструктурализм или вообще неструктурализм, поскольку все три тенденции в нём присутствуют. Отличие постструктурализма от своего предшественника, говорит Ж. Харари, заключается в «передвижении проблематики от субъекта к деконструкции концепции репрезентации»¹. Правильнее, пожалуй, было бы сказать, что постструктуралисты ушли не от проблематики субъекта вообще, но от представления об абсолютном, суверенном, центрированном субъекте — к представлению о субъекте историческом, имеющем свою генеалогию. В одной из своих лекций 1973 г. Фуко говорил: «Ни Делёз, ни Лиотар, ни Гваттари, ни я — никто из нас не анализирует структуру, мы ни в коей мере не являемся «структуралистами»... Мы не проводим изучение структуры... Мы изучаем династию»².

¹ Harari J.V. Critical factions/ critical fictions // Textual strategies: (Perspectives in post-structuralist criticism). Ed. J.V. Harari. L., 1979. P. 29.

² Фуко М. Истина и правовые установления. С. 58.

Часть 1. Семиологический проект в постструктурализме

Глава 1. Ролан Барт: борьба против телеологизма

В своей актовой лекции, прочитанной при вступлении в должность заведующего кафедрой литературной семиологии в Коллеж де Франс 7 января 1977 г., Барт говорил: «...В течение долгого времени я стремился вписать свою работу в рамки науки (литературной, лексикологической и социологической), я все же вынужден признать, что мною созданы одни только эссе, а это — двусмысленный жанр, где противоборствуют письмо и анализ»¹. Таким образом, в одно и то же время Барт стремился и к научному анализу, и к противостоянию этому анализу как репрессивной разновидности дискурса. Этим обусловлено его двойственное положение в истории гуманитарной науки. Можно сказать, что Барт играет роль посредника между теоретическими конструкциями Деррида, Лакана и Фуко и практикой литературного анализа.

В различные периоды своего творчества Барт обращался к разным методологическим приёмам. Неизменной оставалась только его борьба против власти идеологий. «Никакой власти»², — заявил он в своей актовой лекции. При этом Барт был убеждён в том, что любая идеологическая критика должна и может быть только семиологической.³ Семиология Барта не даёт читателю никакого оружия или метода, которым он мог бы воспользоваться. Ц. Тодоров⁴ писал даже, что тексты Барта обманывают ожидания читателя, поскольку идеи его не кристаллизуются, но, напротив, распадаются. Сама жизнь Барта была во многом протестом против всяческих авторитетов, т.е. против «власти» идеологий.

В «Нулевой степени письма»⁵ (1953) Барт утверждает, что «не бывает Литературы без языковой морали»⁶. Язык, которым пользуется писатель, представляет собой совокупность предписаний и навыков, общих для конкретной эпохи. Поэтому письмо выступает как двойственное образование — оно 1) возникает на «очной ставке» между писателем и обществом» и 2) ведёт писателя от социальных целей творчества к его «инструментальным истокам»⁷. Письмо — одновременно и форма языкового выражения, и форма принуждения. Всякая

¹ Барт Р. Лекция (Актовая лекция, прочитанная при вступлении в должность заведующего кафедрой литературной семиологии в Коллеж де Франс 7 января 1977 г.). Пер. Г.К. Косикова / Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 545.

² Там же. С. 569.

³ Barthes R. Réponses // Tel Quel. 1971. № 47. P. 99.

⁴ Todorov Tz. Le dernier Barthes // Poétique. 1981. № 47. P. 324.

⁵ Barthes R. Le degré zero de l'écriture. P.: Seuil, 1953.

⁶ Барт Р. Нулевая степень письма. Пер. Г.К. Косикова // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. М., 2000. С. 53.

⁷ Там же. С. 57.

власть (или видимость власти) всегда вырабатывает собственное аксиологическое письмо, где слово становится одновременно и средством констатации факта, и его оценкой. При этом, в силу своей двусмысленности, письмо представляет власть и как то, что она есть на самом деле, и как то, какой она хотела бы выглядеть. Даже традиционная поэтическая лексика определяется привычным употреблением слов, а не созидательным актом. Современная поэзия, продолжающая традиции А. Рембо, считает Барт, уже не подчиняется социализированному дискурсу, поскольку слово здесь сводится к «нулевой степени», т.е. выступает в своей категориальной форме. Этот новый тип поэзии означает переворот в понимании Природы: распад нового поэтического языка на отдельные слова влечет за собой разложение Природы на изолированные элементы. Такой язык в своём стремлении к обособленности разрушает любую возможную этическую установку. С этого момента, собственно, перестает существовать само письмо — остаются одни только стили, и они позволяют человеку обратиться к объективному миру, не заслонённому исторически сформировавшимися образами.

В «Мифологиях» (1956) Барт анализировал расхождение представления современного буржуазного общества, складывающееся в неявный тоталитаризм. «...Одна из главных наших бед, — говорит он, — удручающий разрыв между научным знанием и мифологией. Наука быстро движется вперёд, а коллективные представления не успевают за ней, отстают на целые столетия, коснеют в заблуждениях под влиянием власти, большой прессы и ценностей порядка».¹ «Мифологии» представляют собой анализ идеологических иллюзий, которые властные структуры общества потребления транслируют посредством «мягких» семантических механизмов.

Мифом может стать всё, считает Барт, поскольку наш мир бесконечно суггестивен. Любой предмет может перейти из «замкнуто-немого» существования в состояние слова и «открыться» для усвоения обществом, т.е. обрести социальное применение. Семиология как наука о формах, изучающая значения независимо от их содержания, постулирует сосюрговскую эквивалентность означающего и означаемого, однако человек всегда воспринимает не просто один элемент за другим, а всё соотношение, которым они соединены; таким образом, есть означающее, означаемое и знак как итог ассоциации первых двух. Миф представляет собой вторичную семиологическую систему: итог ассоциации понятия и образа, который в первичной системе был знаком, в мифе оказывается означающим. Таким образом, миф содержит в себе две семиологические системы: 1) язык-объект — система естественного языка или аналогичных ему способов презентации; 2) метаязык — сам миф, представляющий собой вторичный язык, на котором говорят о первичном. Поэтому означающее выступает

¹ Барт Р. Мифологии. С. 110.

в мифе 1) как смысл, т.е. итоговый член первичной системы и 2) как форма, т.е. исходный член системы мифа.

Миф может быть прочитан тремя различными способами: 1) как «простая» система — означающее рассматривается как нечто пустое; 2) как обман — если означающее рассматривается как наполненное, где смысл деформируется под давлением формы; 3) как двусмысленность — если означающее рассматривается как целостная неразличимость смысла и формы. Миф представляет собой семиологическую систему, т.е. систему ценностей; однако потребитель мифов принимает их значение за систему фактов. Таким образом, семиологическая система прочитывается как система фактическая. Поэтому мелкобуржуазная мифология приводит к скрытому в терминологии расизму в отношении к «первобытным» народам или к самоуверенной глухоте суда, не слышащего объяснений крестьянина, говорящего на «некультурном» языке. Мифология мелкобуржуазного сознания зиждется на «здоровом смысле», представляющем собой «агрессивную форму классового сознания»¹, как своего рода органе восприятия; его задача заключается в установлении простейшего равенства между видимым и сущим. В силу этого возникает даже своеобразная мелкобуржуазная «реальность», в которой всё поддается подсчёту и в которой подвергается осуждению «интеллектуал, то есть личное сознание, или даже лучше сказать — личный Взгляд»². С позиций «здорового смысла» судят и философию. («Конечно, — говорит Барт, — вы можете судить о философии от имени здравого смысла; но беда в том, что ни «здравый смысл», ни «чувство» ничего не понимают в философии, а вот философия-то понимает их очень даже хорошо».)³ Миф импрессивен, его прочтение происходит мгновенно — сразу и целиком. Даже если впоследствии он будет опровергнут рациональными объяснениями, его действие от этого не исчезает. «Поздний» Барт говорил о том, что «мелкобуржуазный» — предикат, который можно приклеить к любому субъекту, в том числе и к самому Барту. Это же относится и к «тексту», который фигурирует в теоретическом дискурсе как чистая партитивность. «...Текст и мелкобуржуазность образуют одну и ту же мировую субстанцию...; у них одна и та же дискурсивная функция — функция универсального оператора ценности».⁴

Воображаемый мир, конструируемый буржуазной мифологией, имеет следующие основные фигуры: 1) «прививка» — небольшие дозы открыто признаваемого зла; 2) изъятие из истории предмета, о котором повествует миф, так что предмет становится неисторичным; 3) тождество — редуцирование всякого Иного до общепринятых образов или экзотики; 4) тавтология — определение предмета через него же самого; 5) «нинизм» — мифологическая фигура, в которой две

¹ Барт Р. Мифологии. С. 143.

² Там же. С. 230.

³ Там же. С. 82.

⁴ Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте. С. 163.

противоположности оцениваются одна с помощью другой и в итоге отбрасываются («ни... ни...»); 6) квантификация качества — сведение любого качества к количеству, что позволяет «дешевле» постигать реальность; 7) констатация — тяготение мифа к форме максимы, скрадывающей следы рукотворности мира.

По Барту, миф ничего не скрывает и ничего не демонстрирует. Его тактика заключается в отклонении и деформации, что достигается «протаскиванием» некой понятийной интенции, так что миф — это всегда «чрезмерно обоснованное слово»¹. Для этого миф и вырабатывает вторичную семиологическую систему: «не желая ни раскрыть, ни ликвидировать понятие, он его *натурализует*»². Так классический буржуазный гуманизм всегда помещает в глубине Истории Природу (в этом и заключается главный принцип мифа); предполагается, что под многообразием исторических форм скрывается некая единая природа человека. Этому подходу Барт противопоставляет прогрессивный гуманизм, стремящийся под лживым налётом «Природы» обнаружить Историю и, таким образом, рассматривать Природу исторически. Получая от мира историческую реальность, которая определяется тем, как её создавали или использовали люди, миф отражает эту реальность в виде природного образа.

В своей «автобиографической» книге «Ролан Барт о Ролане Барте» автор назвал своим злейшим врагом аналогю. Аналогия, подразумевая действие Природы, делает «естественность» источником истины: все формы, наблюдаемые человеком, обязательно на что-то походят, так что «человечество как бы обречено на Аналогию, то есть в конечном счёте на Природность»³. В лакановских терминах Барт говорит, что, не поддаваясь аналогии, он фактически противится воображаемому, т.е. сходству означающего с означаемым, гомеоморфизму образов. А любые научные интерпретации, прибегающие к аналогии, образуют воображаемое науки.

Уже в работах «достструктуралистского» периода Барт намечает основные темы своего творчества — коннотативные механизмы создания «мифологий», репрессивность мелкобуржуазных «мифологий» и необходимость борьбы против идеологий семиологическими средствами. Однако идеологические знаки здесь ещё рассматривались в «вертикальном» измерении — как отношение между коннотирующим и коннотируемым членами, т.е. как знаки вне системы.⁴

К сходной проблематике Барт обращается в книге «Система моды», формально нацеленной, как он сам говорит, на «перевод» одежды в язык». Поскольку одежда сама по себе уже представляет систему знаков, она не попадает в ведение

¹ Барт Р. Мифологии. С. 256.

² Там же. С. 255.

³ Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте. С. 52.

⁴ См.: Косиков Г.К. Ролан Барт — семиолог, литературовед // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 6.

лингвистики или семиологии. Однако система вещей не может обойтись без языка: слово служит обязательным и неизбежным посредующим звеном любого знакового образования. Поэтому одежда не может стать значимой без слов, которые «одаривают» её означаемыми и означающими и делают смысловой системой.

Соссюр утверждал, что семиология «шире» лингвистики. Барт предлагает перевернуть эту формулу: семиология составляет часть лингвистики, ведь «человек обречён иметь дело с языком»¹, а значит, следует идти от учреждающего слова к учреждаемой им реальности. В применении к конкретной работе Барта это означает: идти от слова Моды к реальности одежды. Коллективное воображаемое современного западного общества следует моде во всём. («Можно, пожалуй, сказать, — заметила Ю. Кристева, — что коль скоро весь лингвистический инструментарий употребляется на то, чтобы понять «моду как смысл», само это понимание превращается в дополняющую его противоположность: смысл предстаёт как определённого рода мода».²) Это воображаемое образуется по принципу желания, однако имеет интеллигибельную субстанцию — «желания вызывает не вещь, а её имя»³ — и потому становится предметом лингвистики как науки о воображаемых мирах. Ещё одно расхождение Барта с теорией Соссюра: знаковая система, утверждает он, основывается не на отношениях означающего и означаемого (как в символе), а на отношениях между означающими: любой знак существует благодаря своему окружению, а не своим «корням»⁴.

«В одежде как внешнем расширении кожи можно видеть как механизм управления теплом, так и средство социального определения Я»⁵, — писал М. Маклюен, солидаризуясь с позицией Барта. Всякая вещь (у Барта речь идёт о дамских платьях) имеет технологическую, вербальную и иконическую структуры⁶. Между этими структурами осуществляются дискретные переходы, операторами которых выступают шифтеры⁷ — «переключатели» трёх видов: 1) от реальности к образу, 2) от реальности к языку и 3) от образа к языку. Высказывание Моды образует две взаимосвязанных информационных системы — языковую (естественный язык) и «вестиментарную», в которой одежда означает либо внешний мир, либо Моду. Лингвистика различает в языке план выражения и план содержания, которые связаны отношением; эти два плана

¹ Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры. Пер. С.Н. Зенкина. М., 2003. С. 33.

² Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. Под ред. Г.К. Косикова. М., 2004. С. 85.

³ Барт Р. Система Моды. С. 34.

⁴ Там же. С. 61.

⁵ Маклюен М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. Пер. В.Г. Николаева. М.; Жуковский, 2003. С. 135.

⁶ Под «структурой» Барт, вслед за Л. Ельмслевом, понимает «автономное единство внутренних зависимостей». (См.: Hjelmslev L. *Essays linguistiques*. Copenhagen, 1959. P. 1.)

⁷ Барт понимает термин «шифтер» более широко, чем Р. Якобсон, у которого шифтерами являются элементы, расположенные между кодом и сообщением. (См.: Jakobson R. *Essays de linguistique générale*. P., 1963.)

и отношение составляют единую систему, которая может стать простым элементом более широкой вторичной системы. Таким образом, Мода имеет ту же структуру, что и Миф (кстати, то же касается и кино). Сведя сказанное в таблицу, мы получим следующее:

	Первичная информационная система	Вторичная информационная система
Миф	Язык-объект	Метаязык
Мода	Языковая система	Вестиментарная система
Кинематограф	Информативный уровень	Символический уровень

Барт замечает, что в реальной жизни зачастую возникает система третьего порядка — риторическая, о которой он говорит и в статье «Третий смысл»¹, анализируя фильмы С. Эйзенштейна и называя её (вслед за Ю. Кристевой) уровнем «означивания» (significance). Таким образом, общая схема получает ещё одну ступень развития:

	Система I порядка	Система II порядка	Система III порядка
Миф	Язык-объект	Метаязык	Идеология
Мода	Языковая система	Вестиментарная система	Риторическая система
Кинематограф	Информативный уровень	Символический уровень	Уровень «означивания»

(В качестве четвёртой системы, замечает Барт, существует ещё метаязык аналитика: язык не является реальностью, а сам аналитик всегда находится в некоторых исторической ситуации и жизненных обстоятельствах, поэтому он также создаёт метаязык.)

Язык действует на уровнях денотации и коннотации. В плане денотации он создаёт и оберегает смысл, «создавая множество знаков там, где реальность, располагая лишь континуальным материалом, не может вырабатывать тонких значений»². При этом возникает система, основанная не на утилитарных, а на семантических (и только на них) факторах. Сам же язык и придаёт этой системе устойчивость, сопротивляясь подвижности реальных вещей. В плане коннотации язык создаёт идеологии: «знаки превращаются в рациональные оправдания, означающее теряет свою тонкую дискретность, а означаемое делается неопределённо-латентным»³. Поэтому создаваемые обществом культурные

¹ Барт. Р. Третий Смысл: (Исследовательские заметки о нескольких фотограммах СМ. Эйзенштейна). Пер. М. Ямпольского // Строеие фильма: (Некоторые проблемы произведений экрана). Сост. К. Разлогов. М., 1984. С. 176-188.

² Барт Р. Система Моды. С. 310.

³ Там же. С. 311.

объекты одновременно и произвольны (как знаковые системы) и обоснованны (как рациональные процессы).

Коннотативная система, говорит Барт, есть система, план выражения которой сам является знаковой системой¹. Во время написания «Мифологий» Барт был уверен в том, что коннотация представляет собой уровень идеологии, тогда как на денотативном уровне высказывания он был склонен видеть область, свободную от идеологического наполнения. Уже к середине 1960-х гг. Барт расстаётся с этой иллюзией и признаёт, что в повседневной языковой практике денотативный уровень идеологизирован, хотя и выдаёт себя за нечто «естественное». При этом коннотативные системы мимикрируют под денотативные высказывания. Таким образом, «система коннотативного сообщения «натурализуется» именно с помощью синтагмы денотативного сообщения»².

В информационных системах II порядка, как правило, существует диспропорция между означающим и означаемым: система, в которой мало означающих и много означаемых, порождает тревогу, поскольку каждый знак в ней может читаться по-разному; система, в которой много означающих и мало означаемых, вызывает умиротворение и эйфорию. При этом, хотя означающее постоянно распространяет смысл через знаковую структуру, этот смысл — не что иное, как само означающее. мода представляет собой систему, которая отказывается от смысла, не теряя при этом зрелищности знакового процесса. Буржуазность, говорил Барт в «Мифологиях», изобрела обычай имитации. Однако в промышленную эпоху имитировали в основном драгоценные материалы, а в XX веке подделка стала функциональной и открыто заурядной. Так, пластмасса отменяет иерархию веществ и создаёт новые формы. Поэтому мода бессодержательна, но не бессмысленна. Подобно логике, она представляет собой бесконечные вариации одной и той же тавтологии. «Это своеобразная машина, поддерживающая смысл, но не фиксирующая его...»³

Не только одежда, но и всё, с чем сталкивается человек в повседневной жизни, становится знаковыми системами. К примеру, западное общество «думает» о пище, причём это мышление осуществляется в форме мифологизированных представлений: в нашем сознании функций нашей пищи всегда неизбежно содержится некое представление о современности, и борьба между гастрономией и диететикой представляет собой конфронтацию между традиционными и современными ценностями. «...Пища всё время тяготеет к превращению в ситуацию»⁴.

¹ Барт Р. Основы семиологии // Французская семиотика. С. 299.

² Там же. С. 318. Г.К. Косиков выделил у Барта три пункта принципиального разграничения денотации и коннотации: 1) коннотативный знак всегда так или иначе «встроен» в денотативный и паразитирует на нём; 2) коннотативные смыслы либо характеризуют сам денотат, либо раскрывают коммуникативную ситуацию; 3) денотативные значения даются эксплицитно, а коннотативные тяготеют к имплицитности.

³ Барт Р. Система Моды. С. 321.

⁴ Барт Р. К психосоциологии современного питания / Система Моды. С. 377.

Семиотика, говорит Барт, — это наука, изучающая «то, как люди придают смысл вещам»¹. Вещь в обыденном понимании — то, что для чего-то служит. (Вспомним, что Хайдеггер понимает *pragmata* как «средство» для выполнения некоторых операций; сущее заявляет о себе именно в своей «подручности».)² Однако всякая «полезная» вещь несёт в себе некий «смысл, который не покрывается её применением»³. Вещь имеет две координаты — 1) символическую (отсылка к некоторому означаемому) и 2) классификационную, в силу которой мы и располагаем вещь в некотором месте таксономической системы, навязываемой нам социумом. При этом вещь полисемична и поддается различным смысловым прочтениям. Культура, говорит Барт, всё больше и больше открывается нам как универсальная система символов, регулируемая одними и теми же операциями. Это символическое поле обладает единством, и культура во всех аспектах представляет собой язык.⁴ У. Эко⁵ очень точно подметил эту склонность Барта «прочитывать» весь мир, подобно античным исследователям знаков, интересовавшимся прежде всего природным миром и только вследствие этого — миром вещей, образов и эмблем.

Таким образом Барт «прочитывает» в 1964 г.⁶ рекламную фотографию, вычлняя в ней три сообщения: 1) языковое, 2) иконическое, в основе которого лежит некий код, и 3) иконическое сообщение, не имеющее в своём основании никакого кода. Вообще, любое изображение полисемично: под слоем его означающих залегает «плавающая» цепочка означаемых, так что тот, кто «прочитывает» изображение, может концентрировать внимание на одних означаемых и игнорировать другие. Поэтому Барт считает, что иконические означающие обладают свободой — в противоположность означающим текста, всегда играющим репрессивную роль. Фотография как таковая ещё не несёт в себе никаких знаков; этими знаками она испещряется в момент рассматривания человеком, который берёт знаки из своего культурного кода. На уровне денотативного сообщения (сообщения без кода) фотографическое изображение представляет собой «ирреальную реальность» бытия-в-прошлом, и только благодаря зрителю она обретает знаки коннотативного сообщения. Задача денотативного сообщения состоит в том, чтобы натурализовать сообщение символическое и таким образом придать вид естественности семантическому механизму коннотации. В коннотативном же измерении изображение есть «конструкция, образованная знаками, извлекаемыми из разных пластов наших словарей (идиолектов), причем любой подобный словарь, какова бы ни была его «глубина», представляет собой

¹ Барт Р. Семантика вещи / Система Моды. С. 416.

² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 107.

³ Барт Р. Семантика вещи. С. 418.

⁴ Барт Р. Писать — переходный глагол? / Система Моды. С. 465.

⁵ Eco U., Pezzini I. La sémiologie des Mythologies // Communications, 1982. № 36. P. 22-23.

⁶ Barthes R. Rhétorique de l'image / Communications, 1964. № 4. P. 40-51.

код, поскольку сама наша психея (как ныне полагают) структурирована наподобие языка»¹. (В поздние годы Барт возвращается к этой мысли в своей книге о фотографии.²) Нетрудно заметить, что Барт опирается на концепцию Ж. Лакана — отсюда и концепт «плавающего» («скользящего») означаемого, и представление о том, что психика структурирована как язык.

Любой дискурс (т.е. «сверхфазовый словесный комплекс»³), которым пользуется человек, выстроен таким образом, что излагаемые факты функционируют как индексы. Так, в историческом дискурсе означаемые могут располагаться на двух уровнях — 1) имманентном излагаемому материалу и 2) трансцендентном всему историческому дискурсу и передаваемым через личную тематику историка. В первом случае означаемое включает в себя смыслы, которые историк волевым актом приписывает сообщаемым фактам; во втором — отсылает к определённой философии истории. Таким образом, исторический дискурс представляет собой идеологическую (воображаемую) конструкцию. Факт обладает лишь языковым существованием как элемент дискурса, однако «делает вид», будто является «копией» того, что существует во внеструктурной «реальности».

В свой структуралистский период Барт (хотя и сомневаясь в существовании структуралиста как школы или течения) искал человека-производителя смыслов.⁴ Однако уже к концу 1960-х он стал утверждать, что текст не нуждается в авторе. Текст есть многомерное пространство, где сочетаются и «спорят» друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным: «текст соткан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников»⁵. Всё это многообразие сходится в некоем фокусе, которым является не автор, но читатель — читатель как точка схождения видов письма, не имеющий никаких индивидуальных черт.⁶

В своей знаменитой статье «Смерть автора» (1968) Барт утверждал, что «письмо — та область неопределённости, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей

¹ Барт Р. Риторика образа. Пер. Г.К. Косикова / Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 313.

² Barthes R. La chambre claire. Note sur la photographie. P., 1980.

³ Барт Р. Дискурс истории / Система Моды. С. 427. В другой своей статье Барт даёт более развёрнутое определение дискурса: «любой конечный отрезок речи, единый по содержанию, передаваемый и структурируемый ввиду вторичных коммуникативных целей, включаемый в культуру благодаря неязыковому факторам». (Барт Р. Лингвистика дискурса / Система Моды. С. 457.)

⁴ «Номо significans, человек означающий, — таким должен быть новый человек, которого ищет структурализм». (Барт Р. Структурализм как деятельность. Пер. А.Н. Безменовой / Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 259.)

⁵ Барт Р. Смерть автора. С. 388.

⁶ «Читатель, — говорит Барт, — это то пространство, где запечатлеваются все до единой цитаты, из которых слагается письмо; текст обретает единство не в происхождении своем, а в предназначении, только предназначение это не личный адрес; читатель — это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют письменный текст». (Там же. С. 390.)

субъективности, чёрно-белый лабиринт, где исчезает всякая самоидентифицируемость, и в первую очередь телесная тождественность пишущего»¹. Автор существовал не всегда: его изобрели в Новое время благодаря английскому эмпиризму, французскому рационализму и протестантскому принципу личной веры. Однако, с точки зрения современной лингвистики, «высказывание как таковое — пустой процесс и превосходно совершается само собой»²; автор — всего лишь тот, кто пишет, так же как «Я» — всего лишь тот, кто говорит «я». «...Субъект акта высказывания, — замечал Барт в другой статье, — ни в коем случае не может совпадать с субъектом поступков, совершённых вчера; содержащееся в дискурсе я более не является местом, где восстанавливается человеческая личность в непорочной цельности накопленного ею опыта»³. Язык знает «субъекта», но не личность, и этим «субъектом» все возможности языка исчерпываются. Однако язык, функционирующий в виде текстовых фрагментов, всё-таки имеет некую точку схождения — читателя, причём этот читатель не представляет собой персону с личной историей, он совершенно безлик и выступает как функция чтения. Именно таково, по Барту, рождение читателя, которое приходится оплачивать смертью автора.

Идею Барта подхватила его ученица Ю. Кристева. «Поскольку собеседником субъекта является текст, — писала она, — сам субъект также оказывается текстом; так возникает личностно-безличная поэзия, из которой вместе с субъектом-личностью изгоняются психологический субъект, описание страстей, не увенчанное нравственным выводом, феномен, случайность»⁴.

Эта позиция, согласно которой автор полностью устранялся из текста, а этот последний оказывался неконтролируемым пространством языковой игры, в литературной критике и литературоведении конца 1960-х гг. была едва ли не общепринятой. Однако в наше время лишь немногие мыслители придерживаются подобных взглядов. В ходе работы парижского коллоквиума «Как обстоят дела в теории литературы?» (28-29 мая 1999 г.) одним из ведущих теоретических направлений оказалась «генетическая критика» — продукт компромисса между структурализмом и герменевтикой (на коллоквиуме «генетическую критику» представлял Э. Марти). Возвращение герменевтики в литературную теорию означает прежде всего отказ от концепта «смерти автора», выдвинутого Бартом и Фуко. В процессе герменевтического текста с необходимостью возникает некий предполагаемый автор как виртуальный субъект эстетической деятельности. Литературный текст вновь оказывается ответственным высказыванием некоего определённого лица, вписанного в исторический контекст. Движущийся в том же направлении А. Компаньон в своём

¹ Там же. С. 384.

² Там же. С. 387.

³ Барт Р. Писать — переходный глагол? / Система Моды. С. 469.

⁴ Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. С. 200-201.

«Демоне теории»¹ показывает, что историко-литературное исследование текста должно основываться на предположении единства авторской интенции. На коллоквиуме в мае 1999 г. против лозунга «смерти автора» активно высказывались М. Бюффа, А. Виала и Ж.-Л. Диаз², назвавший идею «смерти автора» — «лжедемократией чтения». Но всё это будет позже, а пока, в конце 1960-х, «смерть автора» представляется несомненной.

В начале 1970-х гг. в творчестве Барта происходит методологический поворот. В статье «Мифология сегодня»³ (1971) автор «семиологического проекта» подверг переоценке свою раннюю работу «Мифологии», заявив, что за прошедшие с момента её написания пятнадцать лет изменилась «наука о чтении», под взором которой миф, словно животное, долго наблюдаемое в неволе, становится уже *иным объектом*⁴. Иными словами, изучающая миф семиология сама стала частью мифа: «ныне любой студент умеет разоблачить буржуазность или мелкобуржуазность той или иной формы..., — говорит Барт с изрядной долей самоиронии, — иначе говоря, сложилась своя мифологическая эндокса — разоблачение, демистификация (или демифизация) сами превратились в дискурс, корпус фраз, катехистическое высказывание...», так что теперь нужно уже не разоблачать мифы, а «раскачивать» сам знак как таковой — не выявлять латентный смысл высказывания, но расщеплять репрезентацию смысла высказывания как таковую, не заменять или очищать символы, а подвергать критике символическое как таковое.⁵ Так рождается новая программа Барта — программа исследования интертекстуальности: «не просто *перевёртывать* (или *исправлять*) мифическое сообщение, выворачивая его с изнанки налицо, денотацией вниз и коннотацией вверх, природой наружу и классовым интересом в глубину, — но изменять сам объект, породить новый объект, которым займётся новая наука...»⁶.

Такой ход размышлений на рубеже 1960-х — 1970-х гг. привёл Барта к созданию деконструктивной теории анализа художественного произведения, которую сам он назвал «текстовым анализом» и практиковал до 1973 г. Барт говорил, что выработать концепцию Текста ему помогли Ж. Деррида, Ю. Кристева, Ж. Лакан и М. Фуко. Любопытную оценку этого поворота в исследованиях Барта дал в интервью 1980 г. Ж. Делёз: «он занимался фонологией, затем семантикой и синтаксисом, но добавлял к ним все больше и больше прагматики, прагматики интимного языка, когда язык пронизывается изнутри обстоятельствами, событиями и действиями»⁷.

¹ Compagnon A. Le démon de la théorie: (Littérature et sens commun). P., 1998.

² Diaz J.-L. La question de l'auteur // Textuel. 1984. № 15.

³ Barthes R. La mythologie aujourd'hui // Esprit, avril 1971.

⁴ Барт Р. Мифология сегодня // Система Моды. С. 475.

⁵ Барт Р. Мифология сегодня. С. 475.

⁶ Там же. С. 477.

⁷ Беседа о «Тысяче плато» / Жиль Делёз. Переговоры. Пер. В.Ю. Быстрова. СПб., 2004. С. 44.

Наибольшее влияние на текстовую теорию Барта оказали работы его ученицы Ю. Кристева. Внутри языка, говорит Кристева, производится работа по дифференциации, стратификации и сопоставлению, т.е. «означивающая деятельность». В результате этой работы «на линии говорящего субъекта откладывается коммуникативно и грамматически структурированная цепочка означающих»¹. «Семанализу» (обозначение аналитического проекта Кристевой, о котором мы поговорим ниже) следует пробиться сквозь эти означающие, сквозь субъект, знак и грамматическую организацию дискурса к той зоне, где находятся зародыши того, что будет иметь значение в наличном состоянии языка.

Текст, говорит Кристева, это не коммуникативная речь, кодифицированная в грамматике, поскольку он не ограничивается тем, что репрезентирует реальную действительность. Концепция репрезентации вообще вызывает острую критику Кристевой. Когда текст что-то обозначает, он вызывает смещения в репрезентируемом объекте и тем самым участвует в преобразовании реальности, которую «застаёт в данный момент в её незамкнутости»². Текст трансформирует логическую и грамматическую организацию языка и переносит в неё соотношение социальных сил; при этом текст двояко связывается с реальностью и двояко прочитывается: вступает в связь с языком и с обществом. Текст нарушает и трансформирует семиотическую систему, регулирующую социальный обмен, и в то же время размещает в дискурсных инстанциях активно действующие инстанции социального процесса. Это значит, что текст в целом не является знаком, он не именуется и не детерминирует ничего внешнего по отношению к нему. Таким образом, текст отрицает постулат Платона о сущности вещей в их форме и ставит на его место гераклитовскую текучесть.

Означивающая деятельность, говорит Кристева, предстаёт как дифференцированная бесконечность с ничем не ограниченной комбинаторикой. Поэтому текст избавляет субъекта от отождествления с коммуницируемым дискурсом и не позволяет ему стать «зеркалом», отражающим «структуры» внешнего мира. «...Бытование... языка в тексте освобождает его от всякой зависимости от метафизически внеположного ему, даже если оно интенционально, следовательно, от всякой выразительности и от всякой целенаправленности, а значит, и от эволюционизма и от подчинения безъязыковой истории в качестве её орудия, однако при этом оно не лишает язык той роли, которую он призван играть на арене истории, — маркировать изменения в социально-исторической действительности, производя их в материи языка».³ Означающее текста представляет собой «сеть различий», маркирующих преобразования исторических блоков. С точки зрения коммуникативной и выразительной цепи, порождаемой субъектом, эта «сеть различий» упраздняет 1) сакральность

¹ Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. С. 34.

² Там же. С. 35.

³ Там же. С. 36.

(мыслимое наличие единого интенционального центра, управляющего всей сетью различий), 2) магию (стремление субъекта избежать подчинения инстанции внешней действительности) и 3) литературный эффект (отождествление субъекта со своим иным как предложение некоему адресату сети различий в фантазматической форме).

Текст представляет собой специфическую зону социальной действительности, т.е. истории, и вместе с тем препятствует отождествлению языка как системы, коммуницирующей смысл, с историей как линейным целым, т.е. препятствует созданию символического континуума, претендующего занять место линейной истории. Вместо линейности истории текст позволяет увидеть стратификацию истории, состоящей из различных типов означающих практик. Поэтому текст становится «площадкой», на которой разыгрываются (практически осуществляются и презентуются) эпистемологические, социальные и политические перемены¹. Опираясь на эту предложенную Кристевой позицию, Барт принципиально важное значение придаёт чтению. «Проблема чтения — это сейчас передний край науки... Коль скоро мы начинаем писать, и писать по-новому, мы должны учиться иначе читать»², — писал Ж. Деррида, выражая общее настроение постструктуралистов.

Главная работа Барта «третьего» периода — «S/Z» — имеет своей задачей «расшатать идеологию, натурализовавшуюся в литературном произведении, вывернуть наизнанку притаившиеся в нем идеологические знаки»³. Специфичность любого текста, утверждает Барт, не является его неотчуждаемым атрибутом наподобие названия или авторской подписи; это — «подвижная специфичность», оформляющаяся и складывающаяся из всей бесконечной совокупности текстов, языков и систем и возобновляющаяся в каждом новом тексте⁴. Поэтому оценка текста может быть связана только с практикой письма. Существуют 1) «текст-письмо» («то, что можно написать») и 2) «текст-чтение» или классический текст («то, чего написать уже нельзя»⁵). Таким образом, оценку текста производит читатель, который при этом находится в парадоксальной ситуации: все знают, что читать — значит декодировать буквы, слова, смыслы, структуры, и с этим Барт не спорит; однако по мере того как со смысла снимаются ограничения, поскольку чтение начинает двигаться «без тормозов», читатель (и в этом, говорит Барт, его «структурное призвание») оказывается в диалектически противоположной роли: «в конечном итоге он не декодирует, а до-кодирует; он не дешифрует, а производит, накладывает друг на друга различные

¹ Там же. С. 38.

² Деррида Ж. О грамматологии. Пер. Н.С. Автономовой. М., 2000. С. 223.

³ Косиков Г.К. Идеология. Коннотация. Текст // Барт Р. S/Z. Под ред. Г.К. Косикова. М., 2001. С. 10.

⁴ Барт Р. S/Z. С. 31.

⁵ Там же. С. 32.

языки, он бесконечно и неустанно пронизывается ими; его суть в этой пронизанности»¹, — писал Барт в 1975 г.

«Текст-письмо» — это мы сами в процессе письма, т. е. «ещё до того момента, когда какая-нибудь конкретная система (Идеология, Жанр, Критика) рассечет, раскроит, прервет, застопорит движение беспредельного игрового пространства мира (мира как игры), придаст ему пластическую форму, сократит число входов в него, ограничит степень открытости его внутренних лабиринтов, сократит бесконечное множество языков»; иными словами, это сам процесс продуцирования текста. «Текст-чтение» — это продукт письма. Интерпретировать такой текст — значит понять его как воплощённую множественность. Этот множественный текст пронизан сетью бесчисленных и переплетающихся между собой кодов, не имеющих власти друг над другом; он представляет собой «галактику означающих, а не структуру означаемых»². Таким текстом могут завладеть различные смысловые системы, однако в силу бесконечности языка всегда остаётся возможность для новых смыслов. Это значит, что множественному тексту не присуща нарративная структура, грамматика или логика повествования.

Безграничная множественность представляет собой идеальную модель текста; на деле же нам приходится сталкиваться с «умеренно множественными», т. е. полисемичными текстами. Такие тексты Барт предлагает анализировать при помощи коннотации: именно коннотация открывает доступ к полисемии классического текста. Будучи рассмотрена с аналитической точки зрения, коннотация принадлежит к двум пространствам — 1) линейному пространству упорядоченных последовательностей (фразы вытекают одна из другой) и 2) агломерирующему пространству (те или иные фрагменты коррелируют с некоторыми смыслами, внеположными материальному тексту, образуя «туманности означаемых»). С семиологической точки зрения, коннотативный смысл представляет собой первоэлемент текстового кода — «звучание голоса, вплетающегося в текст». С исторической точки зрения, коннотация оказывается источником «Литературы Означаемого», поскольку создаёт поддающиеся фиксации смыслы. Порождая двойные смыслы (основная функция коннотации), она нарушает чистоту коммуникативного акта и потому выступает как преднамеренно и сознательно создаваемый «шум», который вводится в фиктивный диалог автора и читателя, и в этом смысле является контркоммуникацией. Со структурной точки зрения, денотация и коннотация позволяют тексту функционировать по игровым правилам («каждая из этих систем отсылает к другой в соответствии с требованиями той или иной иллюзии»). С идеологической точки зрения, такая игра обеспечивает классическому тексту «привилегию безгрешности»: денотативная система сама себя маркирует, так что денотативный смысл «прикидывается» первичным, не будучи таковым; таким

¹ Барт Р. О чтении / Система Моды. С. 498.

² Барт Р. S/Z. С. 33.

образом, денотация оказывается «последней из возможных коннотаций», «верховным мифом», позволяющим тексту «притворно разыгрывать возвращение к природе языка, к языку как к природе»¹.

«Я», читающее текст, говорит Барт, — вовсе не безгрешный субъект, предшествующий тексту и обращающийся с ним как с объектом: «Мое "я", примеривающееся к тексту, само уже есть воплощённое множество других текстов, бесконечных или, точнее, утраченных (утративших следы собственного происхождения) кодов». Субъективность — не более, чем след всех тех кодов, с помощью которых образовано «Я», т.е. «всеобщность стереотипов». Объективность также представляет собой воображаемую систему. Однако, замечает Барт, объективность и субъективность (и то, и другое принадлежит к области лакановского Воображаемого) угрожают акту чтения лишь тогда, когда текст определяют как служащий для самовыражения читателя, т.е. при паразитарном чтении. Но чтение — не паразитарное занятие и не реакция, дополняющая процесс письма; это — языковая работа: «доводом в пользу того или иного прочтения текста может служить лишь последовательная систематичность самого прочтения, т.е. правильность его функционирования»². Чтение означает выявление смыслов, т.е. их именование; эти поименованные смыслы устремляются к другим именам, так что начинается «переключка» имён между собой, образуются группы имён, которые вновь требуют именованья; в этом и заключается жизнь текста. Забывание того или иного смысла применительно ко множественному тексту нельзя признать ошибкой, ведь суть чтения не сводится к тому, чтобы «остановить» движущуюся цепочку систем, утвердить некую истину и тем самым «узаконить» текст. Суть чтения, по Барту, в том, чтобы сопрягать эти системы, учитывая их множественность, но не конечное число. Забывание — не какой-то прискорбный дефект чтения, это позитивная ценность, способ заявить о «неподсудности» текста, утвердить плюрализм систем («стоит только составить законченный список этих систем, как немедленно поднимет голову их единственный, т.е. теологический смысл»); именно вследствие того, что я забываю, я и читаю.³

Барт считал, что человеческое «я» выступает по отношению к окружающим знаковым системам своего рода «камерой отзвуков». «Я» только, тем и занимается, что «плохо воспроизводит мысли и идёт на поводу у слов»⁴. Это позволяет словам переноситься из одной системы в другую, а системам — сообщаться между собой, — благодаря чему формируется поверхностный интертекст.

Анализ конструкции текста, которым занималась классическая риторика, считает Барт, упускает из вида множественность текста, ведь в нём всё находится в процессе

¹ Там же. С. 36.

² Там же. С. 37.

³ Там же. С. 38.

⁴ Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте. С. 86.

ежесекундного и многократного означивания и никак не сопряжено с итоговой структурой как целым. Конкретный текст следует анализировать поступательно. При этом каждый конкретный текст «стоит всех прочих текстов», поскольку «сама литература есть не что иное, как единый и единственный текст»¹. Такому поступательному анализу бальзаковской новеллы и посвящена работа «S/Z», воздерживающаяся от «чрезмерной структуризации» и не допускающая «переизбытка структурности».

Барт расчленяет текст новеллы А. Бальзака «Сарразин» на лексии — короткие, примыкающие друг к другу фрагменты, — и в каждой лексии выявляет означаемые. Означаемые, выявленные Бартом, тяготеют к пяти кодам: 1) герменевтический код, задача которого заключается в выделении формальных единиц, позволяющих «сконцентрировать, загадать, сформулировать, ретардировать и, наконец, разгадать загадку»²; 2) семантический код — подвижные единицы, способные вступать в сочетания с другими единицами того же типа, создавая характеры, атмосферу, образы, символы; 3) символический код — единицы формы, позволяющей нам вступить в область символического поля; 4) проайретический код — действия, организующиеся в последовательности, опирающиеся на эмпирические, а не на логические основания; 5) культурный код — цитации, т.е. извлечения из какой-либо области знания. «...Все культурные коды, — пишет Барт, — будучи составлены из множества цитации, в совокупности образуют небольшой, диковинно скроенный, свод энциклопедических знаний, некую нелепицу: эта нелепица как раз и образует расхожую «реальность», к которой приспособливается и в которой живет индивид».

Эти конструкции в «S/Z» обозначены несколько нечётко. В статье «Текстовый анализ одной новеллы Эдгара По» (1973) Барт даёт следующее определение кодов: «Мы называем кодами просто ассоциативные поля, сверхтекстовую организацию значений, которые навязывают представление об определенной структуре; код, как мы его понимаем, принадлежит главным образом к сфере культуры: коды — это определенные типы уже виденного, уже читанного, уже деланного; код есть конкретная форма этого «уже», конституирующего всякое письмо»⁴. Перечитывание текста вообще выступает у Барта как некий исходный принцип, позволяющий сохранить текст в его

¹ Барт Р. S/Z. С. 38. «...Индивидуальный текст, — продолжает Барт, — вовсе не дает доступа (индуктивного) к определённой Модели, он служит одним из входов в разветвленную систему с множеством подобных входов; воспользоваться этим входом значит увидеть вдаль не узаконенную структуру норм и отклонений от них, не нарративный или поэтический Закон, но целую перспективу (обрывки чьих-то речей, голоса, доносящиеся из недр других текстов и других кодов) с убегающим, отступающим, таинственно распахнутым горизонтом: всякий текст (единичный) есть воплощённая теория (а не простая иллюстрация) этого убегания, этого бесконечно возобновляемого и никогда не изглаживающегося "различения"». (Там же. С. 38-39.)

² Там же. С. 44.

³ Там же. С. 172.

⁴ Барт Р. Текстовый анализ одной новеллы Эдгара По. Пер. С.Л. Козлова / Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 455-456.

«множественности». Кстати, в процитированной статье Барт предлагает другую (хотя и сходную с той, что мы встречаем в «S/Z») схему кодов: 1) культурный код — код человеческого знания, т.е. общественных представлений и мнений, культуры, как она транслируется книгой, образованием и общественными связями. Референцией этого кода является знание как корпус правил, выработанных обществом. Таковы научный, риторический, хронологический, социо-исторический коды; 2) код коммуникации или адресации — обращение к адресату; 3) символический код (символическое поле): «символ — это... некий языковой элемент, который перемещает тело и позволяет увидеть, угадать некую иную площадку действия, нежели та площадка, с которой прямо говорит высказывание, насколько мы его понимаем»¹; 4) акциональный код (код действий) — то, что поддерживает фабульный каркас текста; 5) код Загадки — элементы, сцепление которых позволяет выдвинуть некую загадку, а затем открыть её решение.

Анализ литературных кодов у Барта не стал основополагающей методологической схемой. Как отмечает И.П. Ильин, «создается впечатление, что Барт вводит понятие «код» лишь для того, чтобы подвергнуть его той операции, которая и получила название «деконструкции»². В. Лейч говорит, что Барт с самого начала «играл» со своими кодами: используя их, он тут же высказывает сомнение в их аналитической пригодности. Впрочем, эти «коды» превосходно иллюстрируют бартовское понимание «текста».

Вернёмся к «S/Z». Пять кодов образуют собой сеть, через которую пропускается любой текст (точнее, «будучи пропущен через нее, он и становится текстом»). Таким образом, «код — это перспектива цитации, мираж, сотканный из структур; он откуда-то возникает и куда-то исчезает — вот все, что о нём известно»³. Каждый код воплощает один из Голосов, сплетающихся в текст: голос Истины, голос Личности, голос Символа, голос Эмпирии, голос Знания. Это и есть письмо.

Человеческое знание, считает Барт, может участвовать в становлении мира лишь через ряд сменяющих друг друга метаязыков, каждый из которых отчуждается определившим его моментом.⁴ Поэтому научные исследования всегда находятся как бы в подвешенном состоянии: любая аналитическая система в свою очередь становится объектом анализа в рамках системы более высокого уровня. Так что «семиолог — это тот, кто, именуя и понимая окружающий мир, в тех же самых терминах выражает и свою грядущую смерть»⁵.

Структуралисту надлежит стать «писателем», — заявляет Барт. Это позволит переосмыслить отношения субъективности и объективности. Если, как требует позитивизм,

¹ Там же. С. 457.

² Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М, 1996. С. 166.

³ Барт Р. S/Z. С. 45.

⁴ Барт Р. Система Моды. С. 327.

⁵ Там же. С. 328.

учёный самоустраняется из исследования ради «объективности», оказывается, что устраняется только «личность» (переживания, биография и т.п.), но не субъект: «субъект... обретает себя именно в акте самоустранения, которому он демонстративно подвергает свою личность»¹. На уровне дискурса такая «объективность» оказывается одной из форм лакановского «воображаемого». Защититься от проникновения «воображаемого» в исследовательский опыт можно только в письме, которое одно способно рассеять «неискренность» любого языка. Когда позитивист пользуется научным дискурсом как орудием мысли, он предполагает, что существует некий «нейтральный» уровень языка, а «специальные» языки производны от него и являются отклонениями от некой «нормы»; наука же вообще якобы находится вне языка. Этот «нейтральный» уровень в глазах позитивиста служит основным кодом языка, а всё остальное — его частные субкоды: отождествляя себя с «основным» кодом, научный дискурс претендует на высший авторитет. Письмо, по мысли Барта, призвано этот авторитет оспаривать. Только письмо способно сокрушить утверждаемые наукой теологические представления, отвергнуть «террор отеческого авторитета», который несут в себе сомнительные «истины» содержательных посылок и умозаключений, открыть для исследования «всё пространство языка, со всеми его нарушениями логики, смешениями кодов, их взаимопереходами, диалогом, взаимным пародированием...»². Таким образом, движение «от науки к литературе»³ представляет собой, помимо прочего, освобождение от христианского понятия «грех» (ценности, с точки зрения христианской доктрины, достигаются трудом и страданием) к барочному «удовольствию» (Plaisir) (в эротическом значении) от текста.

«Письмо, — писал Барт в 1973 г.⁴, — ...наука о языковых наслаждениях, камасутра языка» (причём существует лишь единственный трактат, обучающий этой науке, — само письмо).⁵ Живым началом текста, без которого он невозможен, является его «воля к наслаждению», которая делает текст открытым для стихии идеологии и воображаемого. Барт различает «текст-удовольствие» и «текст-наслаждение» (хотя, как он сам предупреждает, термины эти нечётки, и он порой путается в них). «Текст-удовольствие», тесно связанный с культурой, приносит удовлетворение и заполняет читателя без остатка. При этом, однако (и такое утверждение Барта, очевидно, означает радикальный разрыв с его ранними теориями), удовольствие не подчиняется логике разума или чувства, а потому революционно и асоциально. «Текст-наслаждение»,

¹ Барт Р. От науки к литературе. Пер. С.Н. Зенкина / Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 380.

² Там же. С. 381.

³ Barthes R. Science versus literature // Times Literary Supplement, 1967. Sept. 28. (Barthes R. De la science à la littérature / Le bruissement de la langue. P., 1984. P. 13-20.)

⁴ Barthes R. La Plaisir du texte. P., 1973.

⁵ Барт Р. Удовольствие от текста. Пер. Г.К. Косикова // Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 464.

расшатывающий исторические, культурные и психологические устои читателя, вызывает в нём чувства потерянности и дискомфорта, вызывая кризис в отношениях читателя с языком. Вспомним, что говорил Барт о диспропорции между означающим и означаемым в информационных системах II порядка: система, в которой мало означающих и много означаемых, порождает тревогу, поскольку каждый знак в ней может читаться по-разному; система, в которой много означающих и мало означаемых, вызывает умиротворение и эйфорию. Читатель, пытающийся одновременно удерживать в поле своего внимания оба текста, по мнению Барта, анахроничен. Это «дважды расколотый, дважды извращенный субъект»¹: он оказывается причастен и к культуре, и к её разрушению; он испытывает эйфорию от устойчивости своего «я» (удовольствие) и в то же время стремится к разрушению этого «я» (наслаждение).

Барт говорит, что он производит два рода текстов: «текст-I» реактивен, его движущими силами являются возмущение, страх, мысленное возражение, «мелкая паранойя»; «текст-II» активен, его движущей силой является удовольствие. Но в процессе правки «текст-I» сам становится активным. Удовольствие от текста, говорит Барт, несводимо к его грамматическому («фено-текстовому») функционированию. Позади текста нет никакого автора а перед ним не располагается никакой читатель; здесь нет ни субъекта, ни объекта. Текст представляет собой анаграмму эротического тела человека. «Удовольствие от текста — это тот момент, когда моё тело начинает следовать своим собственным мыслям; ведь у моего тела отнюдь не те же самые мысли, что и у меня».² Удовольствие может быть высказано, а наслаждение — нет. О «тексте-удовольствии» можно рассуждать; с «текстом-наслаждением» («наслаждением-уничтожением») никакой диалог невозможен. Можно говорить только «изнутри» «текста-наслаждения» и на его лад.

Существуют упрощённые варианты языков — марксистский, психоаналитический, христианский и т.п., — выступающие идеологическими орудиями. Однако язык капитализма, говорит Барт, — это «докса, форма бессознательного, короче, идеология по самой своей сути»³. Буржуазия рассматривает язык как простое орудие или роскошь; простонародье пользуется стереотипами мелкобуржуазной культуры (карнавал и словесные игры Средневековья ушли в прошлое). Текст, всегда образованный при помощи языка, не может оказаться за пределами языка. Поэтому текст всегда отбрасывает идеологическую тень. В языке всегда присутствуют продукты Воображаемого — слово, письмо, речь, фраза,

¹ Там же. С. 472.

² Там же. С. 474.

³ Там же. С. 485. М. Мориарти отмечал, что, обозначая различие между областями, где возможно научное знание, и областями, в которых господствует мнение, Барт следует за Аристотелем. (Moriarty M. Roland Barthes. Stanford, 1991.)

«языковые перебои». Сам писатель — тоже продукт языка.¹ Невозможность построить жизнь за пределами некоего бесконечного текста Барт называет интертекстом. В этой интертекстуальности исчезает личность. Обрести себя можно только через обретение «тела-наслаждения»: «я обретаю не свою «субъективность», а свою «индивидуальность» — фактор, определяющий отграниченность моего тела от всех прочих тел и позволяющий ему испытывать чувство страдания или удовольствия: я обретаю своё тело-наслаждение, которое к тому же оказывается и моим историческим субъектом»². Удовольствие не позволяет тексту вернуться к «морали истины», без него даже теория текста может стать очередной философией смысла.

Речь любого субъекта с неизбежностью входит в тот или иной социолект, т.е. групповой язык некоторого класса. Социолект устрашающе действует на тех, кто находится вне его, и принудителен по отношению к тем, кто его разделяет. Язык, говорит Барт, не сводится к коммуникации³; «в речи занят и через нее осуществляется человеческий субъект во всей его полноте»⁴. На уровне дискурса социолект представляет собой языковую систему, которая меняется под влиянием исторической мутации дискурсивного строя, но не зависит от индивидуальных «отклонений». Так, Маркс и Фрейд были носителями такой мутации, но теперь основанный ими дискурсивный строй воспроизводится без особых изменений.

Разделение языков в современных обществах обусловлено прежде всего их отношением к Власти. «Объектом, в котором от начала времен гнездится власть, является сама языковая деятельность, или, точнее, ее обязательное выражение — язык».⁵ (Здесь Барт максимально сближается с Фуко.) По отношению к Власти Барт предлагает выделять 1) энкратические виды дискурса (языки) (возникающие «под сенью Власти») и 2) дискурсы акратические (вырабатываемые вне Власти). Энкратический дискурс нечёток, расплывчат и выглядит как «природный»; таков язык массовой культуры. Акратический дискурс резко отделён от «доксы» (т.е. «парадоксален»), такой язык зиждется на мысли, а не на идеологии. Таковы марксистский, психоаналитический и структуралистский дискурсы. Акратические дискурсы вырабатывают своего рода «оружие» против Власти. Барт выделяет три типа дискурсивного оружия: 1) демонстрация аргументов, приёмов защиты и нападения; 2) фигуры системности, позволяющие изгнать из

¹ «Текст — это язык минус любые воображаемые категории...» (Барт Р. Удовольствие от текста. С. 489.)

² Там же. С. 514.

³ «Говорить или тем более рассуждать, — отмечал Барт в своей лекции 1977 г. — вовсе не значит вступать в коммуникативный акт (как нередко приходится слышать); это значит подчинять себе слушающего: весь язык целиком есть общеобязательная форма принуждения». (Барт Р. Лекция. С. 549.)

⁴ Барт Р. Разделение языков Пер. С.Н. Зенкина // Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 533-534.

⁵ Барт Р. Лекция (Актовая лекция, прочитанная при вступлении в должность заведующего кафедрой литературной семиологии в Коллеж де Франс 7 января 1977 г.). Пер. Г.К. Косикова / Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 548.

дискурсивной системы противника (отрицание психоанализа есть форма психического сопротивления, которая входит в ведение психоанализа); 3) сами фразы акратического дискурса угрожающе-императивны. Всё это создаёт очередные фикции, говорит Барт, и только в письме может быть открыто признан фиктивный характер агрессивных видов речи. Западная культура зиждется на разделении двух видов языковой деятельности: 1) «слушание», т.е. деятельность понимания, и 2) «язык желания», т.е. активный отбор воспринимаемого. Этот второй вид деятельности уже представляет собой производительную активность и может противостоять фикциям. Отсюда и вырастает письмо. «Письмо атопично; не отменяя войну языков, но смещая её, оно превосходит такую практику чтения и письма, когда предметом обращения в них станет не господство, а желание».¹

Едва ли не все исследователи творчества Барта говорят о его эволюции от структурализма к постструктурализму, подразумевая произошедший в его поздних работах поворот от понятия «структуры» и вообще всяких жёстких структур в описании знаковых систем к свободной критике и «удовольствию от текста». Это, безусловно, справедливо, как и утверждения о том, что поздний Барт стал «ненаучен» и маргинален. Однако можно взглянуть на творческую эволюцию французского мыслителя иначе. С самого начала своего научного творчества Барт выступает борцом против всякого рода тоталитаризма. Прочитывая, в традициях структурализма, весь мир как текст, он ищет пути преодоления тоталитаризма дискурсивного, который он склонен отождествлять с мелкобуржуазным мышлением. «Нулевая степень письма» и «Мифологии» представляют нам, собственно, не Барта-структуралиста, но лишь Барта, использующего в собственных целях структуралистские концепты, позволяющие ему разоблачить дискурсивное мифотворчество, которое он обнаруживает повсюду в окружающем его мире. Позже он обнаруживает, что создал собственную мифологию, и что структурализм тоже не что иное, как мифотворческий метод. Это тупик, из которого нельзя выбраться, пользуясь всё теми же структуралистскими приёмами. Это значит, что Барт должен расстаться со структурализмом. Если последний претендовал на научность, следует уйти от науки. Классическое понимание оппозиции «читатель — текст» более не приемлемо, ведь читатель здесь становится не живым и чувствующим человеком, но «субъектом» в самом дурном рационалистическом понимании, а текст-объект противостоит ему как нечто данное извне и прозрачное для взора читателя. Ломая эту оппозицию, Барт говорит об «удовольствии от текста», эротизируя сам процесс чтения. Сексуальность — то, что никогда не укладывается в рационалистические схемы, а потому может служить залогом спасения от субъектно-объектного схематизма.

Вместе с тем, Барт говорит о «смерти автора» и (под влиянием Кристевой) интертекстуальности. Пишущий человек в мифологическом мелкобуржуазном пространстве становится

¹ Барт Р. Война языков. Пер. С.Н. Зенкина // Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 540.

механическим приспособлением для записи знаков. Барт вновь констатирует тоталитарный характер письменной культуры, основывающейся на фиксации. Автор пребывает во власти литературных кодов; этот концепт убеждает более своим революционным пафосом, нежели литературоведческой проработанностью. Барта часто критикуют за отождествление всех компонентов письменной культуры с буржуазностью. Однако его утверждение о том, что «автор» и институт авторского права рождаются в промышленную эпоху и не являются универсальной ценностью для всех времён и народов, едва ли возможно убедительно опровергнуть. Что же касается «ненаучности» его поздних работ, Барт едва ли нуждается в каких бы то ни было оправданиях: он сам охотно признаёт свой отказ от «научности» и свою маргинальность. Отказавшись от структуралистского «метода», он не предлагает взамен никакой новой методологии или совокупности процедур. Однако отказ от структурализма ещё не даёт постструктурализма, и причислить Барта к этому последнему течению можно лишь по внешним признакам и общей направленности его деконструирующей деятельности. Скорее, имеет смысл говорить об общей интуиции, не покидавшей Барта на протяжении всей его творческой биографии — интуиции тотализирующего мифологического дискурса, путей избавления от которого он искал всю жизнь. Поиск освобождения от «мифологии» как раз и стал для Барта освобождением, и в этом заключается уникальность его творческого пути.

В этом отношении можно отметить одновременно сходство и различие Барта и Кристевой. И тот, и другая требовали освобождения «письма» как революционного преобразования, однако «ранняя» Кристева настаивала на создании «научного» и даже «материалистического» семанализа. При этом в 1970-х Кристева, как и Барт, была вынуждена отказаться от претензий на строгую научность.

Следует сказать ещё несколько слов о «смерти автора» — мощной методологической установке, позволившей Барту произвести свой «текстовый анализ». П. Рикёр подверг критике позицию Барта (а заодно А. Греймаса и Ж. Женета), с которой производится исключительно анализ структуры текстов, а намерения авторов не принимаются во внимание.¹ При этом язык оказывается имманентным самому себе и не имеет никаких выходов за свои пределы. Конечно, Рикёр прав — именно эта опасность погубила лингвистическую философию.

Глава 2. «Tel Quel» и Ю. Кристева: «семанализ» и поиски субъекта

Французский² философ и теоретик «текстовой практики» Ю. Кристева известна в нескольких ипостасях,

¹ Ricœur P. Réflexion faite: (Autobiographie intellectuelle). P., 1995. P. 38.

² Болгарка по происхождению, Ю. Кристева получила образование во французской школе в Софии и, перебравшись во Францию в 1965-м г., быстро натурализовалась и сама себя воспринимает как интеллектуала французской

главные из которых — участница группы «Tel Quel»¹ и один из лидеров феминистского движения. По понятным причинам нас в большей степени интересует первая. Постструктуралистская программа «Tel Quel» была объявлена весной 1967 г. в № 29 одноимённого журнала. В этот период с журналом сотрудничали М. Фуко и Ж. Деррида, причём философия последнего оказала значительное влияние на взгляды Ю. Кристевой. Кстати, в сборнике «Теория ансамбля» (1968) уже «доминирует рефлексия Юлии Кристевой»²; ученица Р. Барта³ во второй половине 1960-х гг. выработала собственную концепцию, оказавшую влияние и на её учителя.

Следует сказать несколько слов об идеях группы «Tel Quel», оказавших определяющее влияние на ранние работы Кристевой, которая, в свою очередь, стала едва ли не главным теоретиком «телькелизма». Как и структуралисты, группа концентрировала внимание на языке как исходной точке размышлений о политике и субъекте и основывала свою практику на понимании истории как текста и письма (*écriture*), не как репрезентации, но как производства. На этой основе группа пыталась выработать новую концепцию для описания социальной (в терминологии группы — «означающей») практики, что должно было сделать возможным создание плюралистической истории и сформулировать политику, которая показала бы логические последствия нерепрезентативного понимания письма. Во многом «телькелизм» стал семиотизацией политической семиологии Барта, предполагающей обращение к политической проблематике и признание примата литературной критики над любой рефлексией по поводу литературы.

Практика «политизации письма» привела группу к идеологическому сближению с маоизмом: «культурная революция» представлялась им опытом создания материалистической практики, связанной с проблемой знака, которая позволяла «переписать» историю как незавершённый открытый текст.⁴ Кристева ещё в начале 1970-х считала Мао Цзедуна единственным после В.И. Ленина политическим деятелем, настаивавшим на необходимости работать над языком и письмом для революционного изменения идеологии. Иными словами, она предлагает понимать деятельность Мао Цзедуна в русле

традиции. (См.: Kurzweil E. An Interview with Julia Kristeva // *Partisan Review*, 1986. № 53, 2. P. 216-218.) Её «социалистическое» происхождение, впрочем, сказалось в том, что она была менее расположена к социалистическому правительству во Франции, нежели большинство французских интеллектуалов.

¹ Помимо Кристевой, в группе «Tel Quel» сотрудничали муж Кристевой Ф. Соллерс, Ж. Рикарду, Ж.-П. Фай, Ж. Женетт, М. Плейне, Ж.-Л. Бодри и др. Эпизодическое участие в работе группы принимали Ж. Деррида, М. Фуко, Р. Барт.

² Tadie J.-Y. *La critique littéraire au XXe siècle*. P., 1987. P. 225.

³ Строго говоря; Р. Барт не был научным руководителем Ю. Кристевой. При написании диссертации «Текст романа» (Kristeva J. *Le texte du roman*. P., 1970.) в 1966-1967 гг. её руководителем был Л. Гольдман, а Р. Барт и Ж. Дюбуа выступали консультантами.

⁴ См.: *The Kristeva reader*. Ed. T. Moi. L., 1987. P. 6.

теоретической переоценки субъекта в означающей практике.¹ Если структуралисты развивали гипотезу Сепира — Уорфа о том, что язык оказывает решающее влияние на формирование моделей сознания, обладая конституирующей способностью организации эпистемы, то «телькелисты довели эту гипотезу до её логического завершения: между языком и сознанием они ставят знак равенства, т.е. полностью отождествляют средство передачи сообщения с его содержанием».² (Идея, что называется, «носила в воздухе». В то же самое время канадец Маклюен конструирует свою знаменитую формулу: «medium is message».) Ф. Соллерс утверждал, что «письмо» и революция совершенно равнозначны в том отношении, что используют «немую» преобразующую силу.³ По крайней мере, во Франции, считал он, революция является делом языка.⁴

К середине 1970-х гг. Кристева отошла от леворадикальных политических деклараций. В это время она стала активной участницей семинаров Ж. Лакана, а к 1979 г. начала практиковать психоанализ в его лакановской версии, правда, ориентированной на феминизм. В 1980-х Кристева обращается к проблематике индивидуальных переживаний индивида, что вызвало со стороны её коллег упреки в политической разочарованности. П. Смит даже упрекал Кристеву в том, что её переосмысление идей своей молодости обернулось выработкой идеалистической версии субъективности и нематериалистических представлений о языке.⁵ В 1994 г. Кристева возвращается к психоанализу и продолжает разрабатывать обозначенную в 1980-х линию «воскрешения субъекта».

В рамках настоящего исследования нас интересует теория «текстовой практики», разрабатываемая Кристевой в конце 1960-х — начале 1970-х гг.

«Текст» в понимании Кристевой представляет собой сложный вид практики⁶, и только теория специфического акта

¹ См.: Kristeva J. Polylogue. P., 1977. P. 54.

² Ильин И.П. «Новая критика»: история эволюции и современное состояние // Зарубежное литературоведение 70-х годов: (Направления, тенденции, проблемы). М., 1984. С. 143.

³ Théorie d'ensemble. P. 397.

⁴ Ibid. P. 398.

⁵ Smith P. Julia Kristeva et al., or Take three or more // Feminism and psychoanalysis. Ed. Feldstein R., Roof J. Ithaca; L., 1989. P. 87.

⁶ «...Мы определяем текст как некое транслингвистическое устройство; оно перераспределяет порядок языка и связывает коммуникативную речь, нацеленную на непосредственную передачу информации, с другими, предшествующими или одновременными, высказываниями различных типов. Таким образом, мы рассматриваем текст как продуктивность, а это означает следующее: 1) текст располагается в языке, но его отношение к языку носит перераспределительный (деструктивно-конструктивный) характер, поэтому при анализе текстов следует пользоваться скорее логическими, чем чисто лингвистическими категориями; 2) всякий текст представляет собой пермутацию других текстов, интертекстуальность; в пространстве того или иного текста перекрещиваются и нейтрализуют друг друга несколько высказываний, взятых из других текстов». (Кристева Ю. *Σημειωτική*. С. 136.) Это определение появляется уже в диссертации Кристевой. См.: Кристева Ю.

означивания, осуществляемого через язык, роднит науку о тексте с лингвистическим описанием. Поэтому Кристева резко выступает против «господства знака», предлагая пересмотр самого понятия знака: «речь идёт об определении знака, о его историческом развитии, о его отношении к различным типам означающих практик и его роли в них». Такая наука должна быть построена как «критика смысла, его элементов и законов — как семанализ»¹, причастный к методу философии в кантовском понимании. Это приводит к пересмотру отношений между наукой и философией: вместо создания догматической Системы Знания, семанализ позволяет осуществлять стратифицированное, дифференцированное построение материалистической гносеологии, то есть «научной теории системы знаков в истории и истории как системы знаков»². Текст внеположен аристотелевской логике; его проблематика предлагает проникнуть сквозь «непрозрачность» произведённого знакового объекта и сконцентрировать внимание на процессе производства и трансформации смысла. Здесь, говорит Кристева, семанализ должен использовать понятийный аппарат психоанализа, улавливающий изображаемость в языке через изображаемое. «В любой момент самопроизводства семиотика размышляет над своим объектом, над своим орудием и над отношениями между ними; она, следовательно, мыслит самое себя и благодаря этой саморефлексии становится теорией той самой науки, каковой она является».³ Поэтому семиотика есть непрерывная переоценка собственного объекта, собственных моделей, критика этих моделей и самой себя как системы устойчивых истин. Семиотическое исследование в конце своего пути не обнаруживает ничего, кроме собственного идеологического жеста, и констатирует она его лишь затем, чтобы отбросить его и двигаться дальше. Таким образом, семиотика порывает с телеологией науки, всегда подчинённой некой мыслительной системе и потому превращающейся в систему. Это — пространство, в котором «науки изживаются», пространство «агрессии и утраты иллюзий внутри самого научного дискурса»⁴.

Семанализ Кристевой представляет собой не просто критику, но производство критических текстов, что означает критическое производство текстов. Эту программу наметил Ф. Соллерс в «Теории ансамбля», отмечавший, что программа «Tel Quel» состоит в 1) производстве новых формальных организмов и 2) теоретическом осмыслении этой продукции.

Такая практика, считает Кристева, есть не что иное, как верно понятый марксизм. Как и марксизм, семанализ отвергает любую абсолютную систему, сохраняя при этом научный способ мышления, т.е. процедуру выработки моделей, опирающихся на определённую теорию. К. Маркс представил функционирование

Текст романа. Пер. Б.П. Нарумова / Избранные труды: Разрушение поэтики. С. 400.

¹ Там же. С. 41.

² Там же. С. 43.

³ Кристева Ю. *Семанализ*. С. 55.

⁴ Там же. С. 56.

экономики и общества (означаемое) как пермутацию известных элементов (означающих). «Производство» у него представляет собой 1) трудовой процесс и 2) общественные производственные отношения, элементы которых участвуют в общей комбинаторике. Вариативные реализации этой комбинаторики, утверждает Кристева, представляют собой различные типы семиотических систем¹, ведь предметом марксистского анализа является меновая стоимость как продукт труда, находящийся в обращении. «Царство литературы — это царство рыночной стоимости...»² Поскольку стоимости в процессе коммуникации всегда суть сгустки труда, труд не репрезентирует ничего за пределами стоимости, в которую он сгущается. Письмо романа, по Кристевой, выступает как «текстовая продуктивность»; при этом книгу следует понимать не просто как феномен (рассказ) или литературу (дискурс), но как «работу».³

Таким образом, семиотика всегда «противится репрезентации». «...Проблематика знака есть не что иное, как метафизическая предпосылка, зачастую становящаяся преградой на пути дальнейших исследований».⁴ Само понятие знака предполагает разграничение «символическое»/«несимволическое», соответствующее дуалистическому разделению «дух»/«материя». Рационализм находит своё завершение именно в науке о знаке.⁵ Теория коммуникации требует оставить не только область референции, но и область означаемых, ограничившись изучением только сферы означающих, что ведёт к идеализму, вытекающему из предположения о самостоятельном существовании знака. Кристева предлагает изучать сферу означающих практик, не пытаясь втиснуть все семиотические практики в модель проблематики знака. Научный дискурс не тождествен символизации, это не отражающий, а созидающий тип практики. Итак, «семиотика стремится стать таким дискурсом, который сможет потеснить метафизическую речь философа благодаря строгости своего научного языка, способного создавать

¹ Аналогичную точку зрения высказывал Ж. Деррида: «...Движение аналитического абстрагирования при обращении произвольных знаков параллельно движению денег. Деньги замещают вещи знаками вещей... Критическое описание денег — это вместе с тем и верное изображение размышлений о письме. В обоих этих случаях вещь подменяется неким безличным восполнением. Как понятие сохраняет лишь то, что в разных вещах доступно сравнению, как деньги дают несоизмеримым вещам их «общую меру», превращая их в товары, точно так же и буквенное письмо переводит в систему произвольных и общих означающих разнородные означаемые — живые языки». (Деррида Ж. О грамматологии. С. 492-493.)

² Кристева Ю. *Семиотика*. С. 159. См. также: Кристева Ю. Текст романа. С. 439.

³ «Текстовая продуктивность — это внутренняя мера литературы (текста), но она не есть литература (текст), подобно тому как любой труд есть внутренняя мера стоимости, но не сама стоимость». (Там же. С. 254.)

⁴ Там же. С. 71.

⁵ «...Усомниться в самих основаниях знака равносильно тому, чтобы поставить под сомнение любую мысль, отчуждённую от практики и, в пределе, любую философию и любую науку!». (Там же. С. 96.)

различные модели социального функционирования (различных семиотических практик)»¹.

Таким образом, семанализ выступает и против позитивистского репрезентационизма, и против буржуазности в целом. «Телькелисты» вообще были склонны отождествлять классический рационализм с буржуазностью. Поскольку символическое производство=производству материальному, отрицание риторических и лингвистических кодов классической литературы становится формой борьбы с буржуазным обществом. Так, Ф. Соллерс говорил, что роман представляет собой манеру самовыражения буржуазного общества; индивид должен придерживаться этой манеры, чтобы быть принятым этим обществом.² Эту область постоянной мистификации и отчуждения как раз и стремятся разоблачить «телькелисты».

Следует подчеркнуть, что объектом семанализа Кристевой становится не любое литературное произведение, но только такое, которое имеет отношение к знаковой семиотической практике и, «будучи идеологемой, уже завершено, замкнуто в самом своём начале»³. «Идеологемой» Кристева называет пересечение конкретной текстовой организации как семиотической практики с иными высказываниями (сегментами текстов), которые она вбирает в своё пространство или к которым она отсылает в пространстве внеположных ей текстов. Таким образом, «идеологема» представляет собой интертекстовую функцию, задающую структуре текста исторические и социальные координаты.⁴

Кристева считает М. Бахтина непосредственным предшественником «текстового анализа». В своём предисловии к французской публикации книги Бахтина «Проблемы творчества Достоевского»⁵ она пишет: «Двойственная принадлежность дискурса (его принадлежность определённой «я» и в то же время «другому»), тот Spaltung субъекта, на который с научной осторожностью укажет психоанализ, а также топология субъекта по отношению к внеположной ему «сокровищнице означающих» (Лакан) — всё это и обозначается термином «диалогизм». Диалогизм рассматривает любое слово как слово о слове, обращенное к другому слову; лишь в том случае, если слово участвует в подобной полифонии, принадлежит «межтекстовому» пространству, оно оказывается

¹ Там же. С. 78.

² Sollers Ph. Logiques. Coll. «Tel Quel» aux Ed. Du Suil. P., 1968. P. 228.

³ Кристева Ю. *Σημιωτική*. С. 141. Такая форма литературного произведения, по Кристевой, появилась в результате «разрыва» (rupture), имевшего место на рубеже XIX — XX вв. из-за перехода западного общества от индустриального к постиндустриальному («постбуржуазному») состоянию. Именно этот «разрыв» и порождает как таковую проблему интертекстуальности.

⁴ Понятие «идеологема» Кристева заимствовала у П.Н. Медведева, писавшего: «Литературоведение является одною из ветвей обширной науки об идеологиях, охватывающей... все области идеологического творчества человека». (Медведев П.Н. Формальный метод в литературоведении. М., 1928. С. 11.)

⁵ Бахтин М. Проблемы творчества Достоевского. Л., 1929.

полнозначным».¹ Хотя анализ Бахтина пропитан лексикой психологического толка, к тому же испытавшей на себе подспудное влияние теологии, термин «сознание» означает у него обращённость дискурса на самого себя (у «сознания» нет иного коррелята, кроме «сознания» другого персонажа), а «голос» у Бахтина — «смешавшаяся *phônē*, тревожно вопрошающая о месте своего возникновения — о месте говорящего субъекта».² Таким образом, в бахтинском анализе текст Достоевского предстаёт как столкновение различных дискурсных инстанций. Такой текст не образует «структуры», он лишён единства субъекта и единства смысла; такая модель множественна, антитоталитарна и антитеологична. Персонаж здесь является дискурсной позицией «я»; это дискурс, который ведёт диалог не только с дискурсом пишущего «я», но и с самой собой. Такой полифонический текст не имеет собственной идеологии, поскольку у него нет идеологического субъекта. Работа, проделанная Бахтиным, резюмирует Кристева, подводит нас к такой теории значения, которая нуждается в соответствующей теории субъекта.³

Открытие Бахтина, говорит Кристева, сводится к следующему: «любой текст строится как мозаика цитации, любой текст — это впитывание и трансформация какого-нибудь другого текста».⁴ Поэтому на место понятия интерсубъективности встаёт понятие интертекстуальности. Телеологическая традиция классического рационализма тяготела к монологизму и на основании аристотелевской логики выстраивала повествование как систему, так что по ту сторону «истории» неизбежно предполагался некий «Бог». Интертекстуальность, открытая Бахтиным, ставит на место монологизма диалогизм, заменяет аристотелевскую логику логикой взаимоотноительности и вместо систематического повествования предлагает карнавальность текста; при этом на место «истории» становится «дискурс»⁵, отсылающий не к «Богу», но только к специфической практике. Диалогизм позволяет понять язык как взаимосоотнесённость текстов, как «письмо-чтение», связанное с неаристотелевской, синтагматической и «карнавальной» логикой. Концепция Кристевой основывается на оппозиции монолог/полифония. Само существование монологического мира она связывает с понятием идеологии, ведь основанием всякого идеологического дискурса, утверждает она, выступает

¹ Кристева Ю. Разрушение поэтики. Пер. Г.К. Косикова / Избранные труды: Разрушение поэтики. С. 16.

² Там же. С. 17.

³ Там же. С. 24.

⁴ Кристева Ю. *Эпистолярный*. Исследования по семанализу / Избранные труды: Разрушение поэтики. С. 167.

⁵ Термины «история» и «дискурс» Кристева заимствует у Э. Бенвениста, у которого исторический способ повествования предполагает «передачу фактов, происшедших в определённый момент времени, без какого-либо вмешательства в повествование со стороны говорящего». (Бенвенист Э. Общая лингвистика. С. 270.) Дискурс у Бенвениста — «всякое высказывание, предполагающее говорящего и слушающего и намерение первого определённым образом воздействовать на второго». (Там же. С. 284.)

монологическое «единство сознания», говорящего «Я». В полифоническом тексте идеология моделируется при помощи той инстанции, которой является расщеплённый субъект, так что идеология рассредоточивается в межтекстовом пространстве, т.е. «в промежутке» между различными «Я».¹ Таким образом, у Кристевой исследование литературы превращается в исследование статуса субъекта.²

Исследование интертекстуальности открывает факт амбивалентности, т.е. включённости истории (общества) в текст и текста — в историю. Поскольку автор пишет в процессе «считывания» более раннего или современного ему корпуса текстов, он сам живёт в истории, а жизнь общества записывается в тексте. При этом, естественно, исчезает личность автора как того, кто рефлексирует и отражает происходящее: «...«Литература» достигла ныне такой степени зрелости, что предстаёт в виде некоего механизма письма, а не в виде говорящего зеркала»³. Компенсируя это отсутствие «говорящего», литература должна создать себе в глазах получателя (читающего, слушающего) некое основание — правдоподобие.

Здесь Кристева обращается к проблематике, разрабатываемой ранним Бартом, опираясь при этом на произведённый Ж. Деррида анализ текста Э. Гуссерля. «Поскольку подлинное желание-сказать (по Гуссерлю) есть желание-сказать-истину, то истиной будет такой дискурс, который подобен реальности; правдоподобное, не будучи истинным, есть такой дискурс, который подобен дискурсу, подобному реальности».⁴ Правдоподобие представляет собой «смещённую» реальность, лишённую «первой степени подобия» (дискурс — реальность), поэтому единственное постоянное свойство правдоподобия заключается том, что он *«желает сказать»*, что оно есть *смысл*⁵ (курсив автора — А.Д.). Основополагающим свойством семантического правдоподобия является подобие. Правдоподобен такой дискурс, который связан с другим дискурсом отношениями сходства, тождества, отражения. Этот второй дискурс на время указанной связи становится общепринятым «здравым смыслом» и тем самым определяет историчность правдоподобия. Семантика правдоподобия требует сходства с законами данного общества в данный момент времени, так что правдоподобие всегда включается в рамки исторического настоящего. Семантическое правдоподобие заключается в эффекте уподобления, а не в самом процессе уподобления. На семантическом уровне приведение к

¹ Косиков Г.К. «Структура» и/или «текст» (стратегии современной семиотики). С. 41-42.

² В 1960-х Кристева активно пропагандировала идеи М. Бахтина. Впоследствии она, как и многие другие «телькелисты», стала настаивать на необходимости критического осмысления идей русского формализма и предлагала воспринимать их как явление историческое, но никак не универсальное.

³ Кристева Ю. *Σημιωτική*. С. 228.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 229.

правдоподобию означает сведение всего искусственного, статического и беспричинного к конститутивным семантемам «естественного принципа» — «природе», «жизни», «эволюции» или «цели». Таким образом, правдоподобие представляет собой «эффект, результат, продукт, забывающий об искусственных приёмах своего производства»¹. (Отметим момент сходства теории Кристевой с учением К. Маркса о «товарном фетишизме».) Правдоподобие не есть ни настоящее (дискурс производства, осуществляющегося в данный момент), ни прошедшее (дискурс производства, осуществлявшегося в прошлом), но претендует на универсализм. Поэтому правдоподобие есть «литература», «искусство», иначе говоря, оно выставляет себя как нечто «вневременное», «тождественное», «эффективное» и в то же время согласуется в своей основе исключительно с уже наличным (дискурсным) порядком — «проявляет конформизм» по отношению к нему.²

Дискурс является синтаксически правдоподобным, если каждая из его синтагм производна от структурного целого дискурса. Поэтому синтаксическое правдоподобие выступает прежде всего как правдоподобие риторическое. Правдоподобие выступает как смысл риторического дискурса; смысл — это и есть правдоподобность любого дискурса. Если «правдоподобие» как результат есть «смысл», то «смысл» есть «правдоподобие» в силу самого механизма своего образования. Таким образом, говорит Кристева, правдоподобие есть внутреннее свойство риторической репрезентации и находит своё выражение в риторичности. Правдоподобие — это риторическая ступень смысла, т.е. знака как репрезентамена. Так, «когда смерть начинает вести себя как жизнь, она *становится* жизнью»; можно даже сказать, что смерть лишь тогда правдоподобна, когда она ведёт себя как своя семная противоположность — жизнь.³

Правдоподобный дискурс, говорит Кристева, представляет собой не только «обманутый» смысл, но и ограничение смысла, т.е. редукцию реальности. Так, когда познающая речь наделяет смыслом многомерный космос, она сводит его к линейной абстракции. Так платонизм, ограничив себя рамками познающей рациональности, рассматривает «искусство» только в его отношении к «истине», т.е. как ответвление прикладных наук. «Привести к правдоподобию, чтобы понять, — значит свести практику (театр) к объекту (к плоскому образу)».⁴ Разлагая структуру знака на означающее и означаемое, правдоподобие объединяет означающие «поверх» изолированных друг от друга означаемых и предстаёт в виде «генерализованной полисемии». Поэтому можно сказать, что правдоподобие представляет собой полисемантическую крупную единицу дискурса.

В этом свете коммуникация, т.е. связь между субъектом речи и её адресатом, есть непрерывная отсылка к собеседнику,

¹ Там же.

² Там же. С. 231.

³ Там же. С. 236.

⁴ Там же. С. 239.

основанная на эффекте правдоподобия — виртуальном требовании, выдвигаемом собеседником как таковым. Коммуникация между субъектом речи и её слушателем, говорит Кристева вслед за Ж. Деррида, подобна игре зеркальных отражений: «они только и делают, что отсылают друг к другу, будучи не в состоянии покинуть пределы наличной речи говорящего, который выслушивает самого себя в речи собеседника...»¹ Для создания правдоподобия необходим такой субъект дискурса, который рассматривает своего собеседника (самого себя) как Другого и в то же время отождествляет себя с ним. При этом, однако, Кристева считает диалогизм принципом любого высказывания, понимая психический механизм письма как «след» его диалога с самим собой как с другим, как форму авторского самодистанцирования, как способ расщепления писателя на субъект высказывания-процесса и субъект высказывания-результата.²

Средние века, говорит Кристева, были эпохой символа, когда любой элемент имел значение в соотношении с другим элементом при господстве трансцендентного означаемого (Бога). Эпоха Возрождения была эпохой двойственного знака (референт — репрезентант, означаемое — означаемое), когда любой элемент мог стать правдоподобным (т.е. наделённым смыслом) только при условии соположения с тем, что он удваивает, имитирует, репрезентирует, т.е. при условии отождествления речи (техники) с реальностью (синтаксической или семантической истиной). С появлением литературного авангарда и неописательской (аналитической) науки знак и речь отвергаются и на их место ставится предшествующий им процесс. Иными словами, на месте говорящего или пишущего субъекта появляется антисубъект, задающий внутреннюю меру того, что овеществляется в виде текста. Или, в марксистских терминах: «мир труда требует признания своей значимости в противоположность миру стоимости, очерчивается сфера некой новой науки, которая целиком посвятила себя продуктивным и деструктивным исследованиям, никогда не правдоподобным, но всегда «анафоричным»³. Новый, антитеологический, тип культуры, уничтожает основные свойства знака (двойственность, силлогистичность, метафоричность смысла и риторичность) и ставит на их место «диалектическую пермутацию языковых сегментов» (скорее переменных, чем знаков, т.е. означающих/означаемых), не выводимых из наличного, предшествующего текстовой продуктивности.

Означивание, производимое в тексте, порождает языковую ткань и некое «Я», занимающее определённую позицию ради презентации акта означивания. Такая позиция сходна с лейбницевским пониманием монады, анализ которой позже предпримет Ж. Делёз. Таким подходом устраняется дихотомия душа/тело, так что «я» становится некой складкой: «Текстовая ось проходит сквозь «я», отражая его в себе», а

¹ Там же. С. 242.

² Кристева Ю. Текст романа. С. 480.

³ Кристева Ю. *Σημειωτική*. С. 259.

потому это «Я» не является больше единицей, расщеплённой на «тело» и «язык»/«смысл»; теперь это означивание, наделённое телесностью и означающее тело; они объединяются и «единым жестом смещаются по отношению к ним самим»¹.

Чисто лингвистическое объяснение функционирования поэтического языка и «субъекта» заставило Кристеву обратиться к психоанализу Ж. Лакана, так что в «Революции поэтического языка»² она описывает «текстуальную продуктивность» как семиотический механизм, основанный на ритмических ограничениях, вызванных бессознательными импульсами, и при этом испытывающий сопротивление со стороны монологизма говорящего субъекта.

«Семиотический ритм» Кристева отождествляет с платоновской «хорой»³. Поэтому на место «значения» (signification), которое фиксирует отношение между означающим и означаемым, ставится «означивание» (signifiance), которое выводится из отношений только означающих. Кристева далека от того смысла, который вкладывал в понятие «хоры» Платон. Пожалуй, ближе всего к кристевской «хоре» стоит лакановский концепт «реального». Но функционирование такого «реального» Кристева считает обусловленным либидозной пульсацией, неупорядоченной и аритмической (Кристева даже использует выражение «пульсационный бином»⁴). Однако уже первичный «слой», который образуется «над» либидозными импульсами, имеет некоторую степень упорядоченности и потому, по мнению Кристевой, может быть обозначен как «хора». Таким образом, «хора» восходит к фрейдовскому либидо, однако у Кристевой приобретает исключительно семиотический характер. Платон пытался онтологизировать демокритовский «ритм»; Кристева выступает против Платона, рассматривает этот «ритм» как борьбу импульсов, которые одновременно и побуждают субъекта к действию, и грозят ему опасностью.⁵ Речь идёт о форме процесса, который, чтобы стать субъектом, преодолевает им же порождённый разрыв (лакановское расщепление личности) и на его месте внедряет борьбу импульсов. «Хора» материализуется в «эрогенном теле» матери, а затем ребёнка, так что социализация субъекта рассматривается как переход от «реального» к «воображаемому», а затем к «символическому». Иными словами, «хора» оказывается состоянием перехода

¹ Кристева Ю. *Σημειωτική*. С. 361.

² Kristeva J. *La révolution du langage poétique: L'avantgarde a la fin du XIXe siècle: Lautréamont et MaUarme*. P., 1974. (Докторская диссертация Ю. Кристевой.)

³ Платон в «Тимее» (34a) говорит, что демиург, устраивая «тело космоса», «заставил его единообразно вращаться в одном и том же месте, в самом себе, совершая круг за кругом...» (Платон. *Тимей*. Пер. С.С. Аверинцева / *Собрание сочинений* в 4-х т. Т. 3. М., 1994. С. 436-437.) А.Ф. Лосев комментирует этот фрагмент следующим образом: «Что же касается единообразного вращения космоса в одном и том же месте, то это не что иное, как круговое движение вечного бытия в самом себе, движение, не знающее пространственных перемен и не зависящее от перемены места, космос не стареет и не становится, но он есть, т.е. он неподвижно покоится в вечности». (Там же. С. 612.)

⁴ Kristeva J. *La révolution du langage poétique*. P. 94.

⁵ См.: Kristeva J. *Polylogue*. P. 57.

бессознательного в сознательное. Этот «переход» у Кристевой описан весьма туманно. Впрочем, требовать от Кристевой четкой систематики едва ли правомерно, ведь речь здесь идет о таких иррациональных понятиях, которые едва ли вообще возможно перевести на язык рациональности. К тому же, Кристева, как это вообще характерно для постструктуралистского мышления, избегает этой рационализации.

Сам же процесс «означивания» биологизируется, поскольку Кристева находит его источники и смыслы в человеческом теле, а сами соматические процессы мыслятся по аналогии с текстом.

При таком подходе Кристевой очень трудно сохранить «субъекта», ей, по выражению Т. Мой, приходится балансировать между полной деконструкцией субъективности и идентичности и попыткой уловить эту субъективность в эссенциалистской или гуманистической форме; Т. Мой называет это «субъект-в-процессе» (*sujet en procès*).¹ А П. Смит отмечал, что субъект у Кристевой предстает в виде серии непостоянных идентичностей, контролируемых лишь произвольно накладываемым патернальным законом.² Можно сказать, что «субъект» Кристевой — не индивид (*individe*), но фрагментированный (*morcelé*) дивид (*dividu*). Это стремление Кристевой сохранить субъекта и его функционирование в качестве социальной практики привело к острой критике идей «грамматологии» Ж. Деррида, отказывающейся от «субъекта». Та же Т. Мой отмечала, что эта критика связана с настойчивым утверждением Кристевой реальности импульсов Воображаемого.³

Поздние работы Кристевой лежат в русле лакановской модели психоанализа.⁴ Такой поворот, по-видимому, был обусловлен экзистенциальными поисками Кристевой. В статье «Душа и образ» она писала: «Приверженец этики индивидуальности, которую выработал Запад в тенетах своей философии, своей науки и религии, психоанализ обращает внимание на жизнь человека, повышая значение его психической жизни и исследуя ее. Мы существуем только благодаря психической жизни. Невыносимая, мучительная, смертельно скучная или приносящая невыразимую радость, эта психическая жизнь комбинирует системы репрезентаций, выражающиеся в языке, давая нам доступ к собственному телу и к другим. Мы способны действовать только благодаря душе. Наша психическая жизнь — это реализованный дискурс, вредящий или спасающий, субъектом которого мы являемся. Нам всем необходимо ее анализировать, расчленивая на составляющие и собирая их вновь в единое целое».⁵ Такая позиция, повторяется, имела важное значение для самой Кристевой. Быть психоаналитиком — значит

¹ The Kristeva reader. P. 13.

² Smith P. Julia Kristeva et al., or Take three or more. P. 87.

³ The Kristeva reader. P. 16.

⁴ См.: Elliott A. Social Theory and Psychoanalysis in Transition: (Self and Society from Freud to Kristeva). Oxford, 1992.

⁵ Кристева Ю. Душа и образ. Пер. Ж.В. Горбылевой // Интенциональность и текстуальность: (Философская мысль Франции XX века.). Под ред. Е.А. Найман и В.А. Суровцева. Томск, 1998. С. 255.

знать, что все истории говорят о любви, как если бы вся человеческая история была ничем иным, как глобальным и перманентным переносом — писала она в 1983 г.¹ Однако исследователь творчества Кристевой получил ещё один весьма туманный вариант лаканизма.²

Обращение к психоанализу было общей тенденцией для многих (если не всех) «телькелевцев». Так, муж Ю. Кристевой Ф. Соллерс сконструировал на фрейдистской основе свою концепцию «текстуального письма» (*écriture textuelle*), под которым он понимал отношение литературы к действительности. Соллерс утверждает, что структура письма родственна структуре сна. «Текстуальное письмо» соотносимо с символической, идеологической и экономической сферами реальности. Однако в конце 1970-х гг. Соллерс стал понимать под «письмом» действительность, в которой всё «говорится» без ведома мысли, хотя эта последняя сохраняет иллюзию того, что говорит именно она.³

Не у всех исследователей и критиков «семиологический проект» вызывает приятие. Так, американский критик структурализма и постструктурализма Р. Шампань заявил, что на смену мифу о «письме» пришёл миф о семиологии как некоторой совокупности приёмов, позволяющих изучать знаки в их возникновении и выявлять, что конституирует их как таковые.⁴ А норвежец С.Х. Ольсен писал, что структурная и семантическая поэтика усматривают «истинность» литературоведческого анализа в «аксиоме объективности», т.е. представлении о том, что литературное произведение представляет собой сегмент дискурса, обладающий определёнными характеристиками, делающими его тем, что он есть, т.е. литературным произведением.⁵

Идеи, развиваемые в конце 1960-х гг. группой «Tel Quel» и Ю. Кристевой, были продуктом своего времени. Увлечение маоизмом, революционная тематика, политизированность литературоведческого анализа представлялись единственно возможной позицией для «левой» французской интеллигенции 1968-го. С течением времени многие их декларации стали неактуальны, а упорствование в прежних убеждениях теперь кажется анахронизмом. Однако «телькелизм» в наши дни имеет не только историческую ценность. Несмотря на то, что «текстовый анализ» не стал научной процедурой, а язык оказался слишком инертным для революционных преобразований, работы этой группы выполнили свою деконструктивистскую функцию, изменив расхожие научные представления о тексте и его отношениях с автором. Концепт интертекстуальности, сформулированный Ю. Кристевой, стал

¹ Kristeva J. *Histoires d'Amour*. P., 1983. P. 13.

² Неубедительность психоаналитических конструкций Кристевой отмечали даже её приверженцы. См., например: Lechte J. *Julia Kristeva*. L., 1990.

³ Sollers Ph. *Dostoievsky, Freud, la roulette* // *Tel Quel*, 1978. № 76.

⁴ Champagne R.A. *Beyond the structuralist myth of écriture*. P., 1977.

⁵ Olsen S.H. *What is poetics?* // *Philosophical quarterly*. Edinburgh, 1976. Vol. 26. № 105. P. 338-351.

одной из основных опор культуры постмодерна. К тому же, он дал возможность ещё на одном уровне разоблачить рационалистическую мифологию «трансцендентального субъекта».

Связь литературной критики с «левыми» политическими декларациями в случае Кристевой и «Tel Quel» не была чем-то акцидентным, хотя, конечно, нельзя согласиться с наивными утверждениями о том, что «левизна» составляет сущность литературоведения. Революционные идеи проникли в «телькелизм», что называется, «с улицы», однако в мае 1968-го можно было наблюдать, как «структуры выходят на улицы». Постструктурализм никогда не стремился построить единую универсальную объяснительную систему наподобие гегелевской — напротив, он всеми силами избегал этого, — и этим объясняется его ориентация на решение злободневных проблем. Неудача «майской революции» (впрочем, едва ли здесь можно говорить о полной неудаче) привела Кристеву к разочарованию в литературно-революционной практике и отходу на едва ли не противоположные позиции. Во всяком случае, поворот от «научного» (что бы под этим ни подразумевалось) марксизма к откровенно идеалистической проблематике «души» выглядит как признание собственного поражения. Постмодернизм провозглашает взаимопроникновение политики и науки. В этом свете Кристева по духу недостаточно «постмодерна»: лишь в ранних её работах политика и семанализ сочетались вполне органично, но с начала 1970-х гг. её метания от лаканизма к теоретическому феминизму и обратно свидетельствуют об утрате чрезвычайно важной для неё политической ориентированности.

Эта «упадочность» исканий «поздней» Кристевой характерна не только для неё, но и для многих постструктуралистов, вышедших в 1960-х гг. из «новой литературной критики». На наш взгляд, причины некоторой «растерянности» этих мыслителей, верно выразил ученик Кристевой А. Компаньон¹, который упрекает постструктурализм в неумении реализовать собственные программные задачи. Такие традиционные понятия, как «автор», «литература», «читатель», «стиль» и т.п., с которыми боролись постструктуралисты, так и остались непрояснёнными, а потому продолжают своё существование в литературоведении. В «новой критике» и идущем за ней постструктурализме, считает А. Компаньон, было слишком много революционной героики и слишком мало здравого смысла.

Барт и Кристева стали необходимым посредствующим звеном между философией и литературоведческой практикой. При этом их основные интересы лежат в области философско-политической проблематики. Поэтому окончательное формирование постструктуралистского литературного анализа произошло в работах американских исследователей Йельской школы, отказавшихся от политической ангажированности. Пожалуй, вернее даже было бы сказать, что в 1970-х — 1980-х

¹ Compagnon A. Le démon de la théorie: (Littérature et sens commun). P., 1998.

американские литературоведы отказывались от политики, придя к политической деятельности в 1990-х. Возможно, именно поэтому самым популярным из французских постструктуралистов в Америке оказался Ж. Деррида, избегавший в те годы каких бы то ни было политических деклараций, а телькелистский постструктурализм прижился только в Англии в среде кинокритиков, группировавшихся вокруг журнала «Screen». Таким образом, своё практическое завершение литературоведческий постструктурализм получил именно в США.

Однако прежде, чем говорить об американской модели постструктурализма, следует обратить внимание на недооценённую в России французскую интеллектуальную традицию, которая получила название школы «анализа дискурса», а также на критику структурализма, предпринятую У. Эко. В размышлениях представителей школы «анализа дискурса» объединились идеи Альтюссера, Фуко, Барта и др., так что, в некотором смысле, эту традицию можно рассматривать как своего рода завершение постструктуралистского проекта исследования дискурсивных практик.

Глава 3. Французская школа «анализа дискурса»

Традиция, получившая название «анализ дискурса», сформировалась во Франции в середине 1970-х гг. и имела, по выражению П. Серио, характер «поперечного» по отношению к общему направлению научного подхода.¹ Возникновение этого течения, манифестом которого стала книга М. Пешё «Прописные истины»² (1975), связано с разрывом единой программы французских «левых». Опираясь на идеи Л. Альтюссера, М. Пешё обнаружил тесную связь вопроса о субъекте дискурса с вопросом об «обращении» субъекта в идеологии и поиском соотношения с субъектом бессознательного. Основными понятиями «анализа дискурса» стали «интердискурс» (дискурс происходит из дискурсного всегда-уже-здесь существовавшего), «преконструкт» («оно говорит» всегда «до», «вне» и независимо) и «интрадискурс» (неутверждённая предикация предшествует утверждённой и господствует над ней).

В «Автоматическом анализе дискурса»³ (1969) Пешё предпринял критику гуманитарных и общественных наук. При этом он утверждал, что дисциплины, сосредоточенные на психологическом субъекте и при этом не признающие своей связи с идеологией, не имеют права называться научными. Исследование Пешё должно было стать «машиной для чтения», освобождающей процесс чтения от субъективности, что предполагало разработку теории дискурса, способной стать общей теорией производства эффектов значения в тесной связи с

¹ Серио П. Как читают тексты во Франции. С. 33.

² Pêcheux M. Les vérités de la Palice: (Linguistique, sémantique, philosophie). P., 1975. См. также: Maldidier D. (Re)lire Michel Pêcheux aujourd'hui // Pêcheux M. L'inquiétude du discours. P., 1990. P. 7-91.

³ Pêcheux M. Analyse automatique du discours. P., 1969.

теорией идеологии и учением о бессознательном. Дискурс, считает Пешё, не следует отождествлять ни с эмпирической речью, производимой субъектом, ни с текстом. Дискурс у Пешё — сосюрговская речь (с присущей ей дихотомией «язык/речь»), освобождённая от субъективных импликаций. Это — система, несводимая ни к лингвистическому порядку, ни к порядку психологическому, т.е. к свободному картезианскому субъекту. Значение текста, утверждает Пешё, конституируется только в соответствии с условиями его производства и толкования. Таким образом, текст не формируется связующими его элементами. Такой ход размышлений приводит Пешё к созданию концепта интердискурса. Этот подход порождает и критическое отношение автора к слишком широкому использованию понятий лингвистики в гуманитарных науках. Лингвистика игнорирует общественные отношения, а потому не может стать наукой о человеке. Эта критика распространяется и на структурализм, претендующий на роль универсального метода гуманитарных и общественных наук. Пешё предлагает собственную альтернативу — «дискурсную семантику», не выводимую исключительно из лингвистики.

Связь между «значениями» конкретного текста и социально-историческими условиями возникновения этого текста как раз и конституируют сами эти значения, считает Пешё. Таким образом, дискурс эксплицитно связан с идеологией, а идеологические формации¹ содержат в своём составе формации дискурсные. Теория Пешё была созвучна современным ей работам Л. Альтюссера и Ж. Кангийема. Альтюссер в то же время рассматривал идеологический аппарат как средство воспроизводства общественных отношений в руках господствующего класса.² Связь языка с идеологией к началу 1970-х представлялась большинству французских интеллектуалов несомненной. В то же время, метод «автоматического анализа» позволял Пешё «взорвать» целостность пишущего или читающего субъекта, что в очередной раз сблизало его с тезисом Альтюссера о том, что именно идеология превращает индивидов в субъектов. Субъект сам по себе не является уникальным; он производит уникальное только в связи с языком. Точно так же язык становится уникальным лишь в связи с субъектом. Это и есть эффект идеологии.

¹ «Мы используем термин *идеологическая формация*, чтобы характеризовать некий элемент, могущий выступать в качестве силы, противопоставленной другим силам в идеологической ситуации, характерной для данной общественной формации в данный момент времени: таким образом, каждая идеологическая формация представляет собой сложную совокупность позиций и репрезентаций, которые не являются ни «индивидуальными», ни «универсальными», но более или менее непосредственно соотносятся с *классовыми позициями*, для отношений между которыми характерны конфликты» (курсив авторов — А.Д.). (Арош К., Анри П., Пешё М. Семантика и переворот, произведённый Соссюром: (язык, речевая деятельность, дискурс). Пер. Б.П. Нарумова / Квадратура смысла. С. 150.)

² Althusser L. *Idéologie et Appareils idéologiques d'État* // La Pensée. 1970. № 151. P. 3-38.

В середине г. М. Пешё и П. Анри¹ сформировали концепт преконструкта, который обозначает точку схождения дискурса и языка. Синтаксические структуры, допускающие существование элементов дискурса, представляют собой следы предшествующих конструкций, т.е. комбинации языковых элементов, сформированные в «прошлых» дискурсах. Преконструкт представляет собой «сырьё» для «дискурсных формаций», и именно с ним для субъекта связывается эффект очевидности.² (Нетрудно заметить сходство мысли Пешё с идеями Р. Барта и Ю. Кристевой.) «...Мы можем, — говорит Пешё, — рассматривать эффект преконструкта как дискурсную разновидность расхождения, посредством которого к индивиду обращаются как к субъекту... при том, что он «всегда—уже-субъект».³ Порождение эффекта значения внутри дискурсной формации приводит к т.н. «эффекту Мюнхгаузена» — иллюзии субъективности, представляющей дело таким образом, будто субъект и есть источник смысла.⁴ Антропоцентризм в лингвистике поощряет эту иллюзию, требуя «необходимой» формирующей иллюзии субъекта. В этой иллюзии субъект дискурса оказывается источником субъекта дискурса; это похоже на то, как барон Мюнхгаузен вытаскивал себя из болота за волосы. Критикуемая Пешё лингвистика, к тому же, вообще не желала говорить о дискурсе. Этот момент очень точно подметил Ж.-Ж. Куртин, который говорит, что разрыв между • системой языка и говорящим субъектом, порождённый сосюрской дихотомией и нашедший своё развитие в трудах Н. Хомского, придал особую форму научному предмету современной лингвистики, которая состоит в отделении порядка языка от порядка дискурса; «дискурс выступает только в роли некоего отброса, объекта, лишённого гражданства; ценой потери дискурса заплачено за основательность в теориях языка»⁵.

Критикуя теории Р. Якобсона и Э. Бенвениста, Пешё говорит о «двух забвениях»: «забвение № 1» состоит в том, что субъект отторгает тот факт, что смысл формируется во внешнем по отношению к нему процессе; «забвение № 2» — в том, что субъект акта высказывания устанавливает границу между «высказанным» и «невысказанным». Против этих «забвений» в лингвистике и выступает Пешё, говоря о том, что дискурсная формация организуется и ограничивается внешними по

¹ Henry P. Le Mauvais Outil: langue, sujet et discours. P., 1977.

² Fuchs C, Pêcheux M. Mises au point et perspectives à propos de l'analyse automatique du discours // Langages. 1975. № 37.

³ Пешё М. Прописные истины: (Лингвистика, семантика, философия.). Пер. Л.А. Илюшечкиной // Квадратура смысла. С. 262.

⁴ «...Эти теории чаще всего отражают обязательную иллюзию (illusion nécessaire, термин П. ле Гоффика — А.Д.), формирующую субъекта, т.е. они ограничиваются воспроизведением на теоретическом уровне этой иллюзии личности субъекта, представляя субъекта акта производства высказывания как носителя выбора, намерений, решений и т.п. в традиции Балли, Якобсона, Бенвениста...». (Пешё М., Фукс К. Итоги и перспективы. По поводу автоматического анализа дискурса. Пер. И.Ю. Доброхотовой // Квадратура смысла. С. 116.)

⁵ Куртин Ж.-Ж. Шапка Клементиса: (Заметки о памяти и забвении в политическом дискурсе). Пер. И.Н. Кузнецовой // Квадратура смысла. С. 97.

отношению к ней факторами, следовательно, факторами, которые в её рамках строго не формулируются, так как сами её определяют. Эти факторы внешнего влияния на организацию дискурсивной формации, предупреждает Пешё, ни в коем случае не должны смешиваться с субъективным пространством акта производства высказывания, воображаемым пространством, которое обеспечивает субъекту возможность «перемещения внутри системы переформулирования» таким образом, чтобы он постоянно мог возвращаться к тому, что он формулирует.¹ П. Серо² отмечает влияние психоанализа на теорию Пешё: оппозиция двух «забвений» есть оппозиция зон, в которых они проявляются — предсознательное для «забвения № 2» и бессознательное для «забвения № 1». И, конечно же, «воображаемое», о котором говорит Пешё, пришло из учения Ж. Лакана. Противопоставление между двумя «забвениями» связано с противопоставлением между эмпирической ситуацией, в которой находится субъект (и для которой характерно воображаемое отождествление лакановского «другого» с собой) и процессом интерпелляции-субъективизации субъекта (соотносящегося с лакановским «Другим»). Иными словами, «отношение между двумя типами «забвения» сводится к отношению между (несубъективными) условиями существования субъективной иллюзии, с одной стороны, и субъективными формами её реализации — с другой»³. «Неравноправие» двух типов «забвения» соответствует такому отношению подчинения, которое Пешё и Фукс выражают в девизе: «Неутверждаемое предшествует тому и управляет тем, что утверждается»⁴.

Французский «анализ дискурса» вообще многим обязан Лакану. «Когда человек говорит, что сквозь ткань его собственных слов всегда проскальзывают «другие», «чужие» слова, — пишет Ж. Отье-Ревю, — всегда имеется в виду, что сама материальная структура языка позволяет, чтобы в линейности речевой цепочки слышалась непредумышленная полифония всякого дискурса, через которую анализ и может пытаться выявить следы бессознательного».⁵ Таким образом, именно «параноидная» языковая личность, открытая Лаканом, становится здесь объектом анализа. Субъект, рассматриваемый «анализом дискурса», не является однородной сущностью, внешней по отношению к производству речи; это — комплексная структура, становящаяся в речевой деятельности. У этого

¹ Пешё М., Фукс К. Итоги и перспективы. По поводу автоматического анализа дискурса. С. 118.

² Серо П. Как читают тексты во Франции. С. 43.

³ Пешё М., Фукс К. Итоги и перспективы. По поводу автоматического анализа дискурса. С. 118. См. также: Herbert T. Pour une théorie générale des idéologies // Cahiers pour l'analyse. 1968. № 9 (Herbert — псевдоним Пешё); Robin R. Histoire et linguistique. P., 1973. P. 100.

⁴ Там же. С. 119. См. также: Culioli A., Fuchs C, Pêcheux M. Considérations théoriques à propos du traitement formel du langage. P., 1970.

⁵ Отье-Ревю Ж. Явная и конститутивная неоднородность. С. 80. «Точка, где сходятся... концепции дискурса, идеологии, бессознательного, которые теории высказывания не могут игнорировать без риска для лингвистики, — это утверждение, что структурно внутри субъекта, в его дискурсе, принципиально *имеется Другой*» (курсив автора — А.Д.). (Там же. С. 81.)

субъекта нет «центра» за пределами воображаемого, так что и внешний мир находится внутри субъекта.¹

Псевдоочевидность значения, говорит Пешё, тесно связана с псевдоочевидностью субъекта. Таким образом, идеология и бессознательное построены аналогично и имеют свойство скрывать своё существование внутри собственного функционирования, вплетая первое в ткань субъективных «очевидных» истин. Вновь мы сталкиваемся со «смертью субъекта», возведённой Бартом ещё в «Мифологиях». Значение и субъект, утверждает Пешё, производятся в истории и детерминированы историческим дискурсом. Дискурс всегда соотносится с «уже сказанным» и «уже услышанным». Поэтому в любом дискурсе присутствуют следы дискурсных элементов предшествующих дискурсов, субъекты которых забыты. Поэтому всякий дискурс обязательно есть интердискурс — идеологическим и дискурсным пространством, в котором разворачиваются дискурсные формации с присущими им отношениями господства, подчинения и противоречия.

Понятие «дискурсная формация» Пешё заимствовал из «Археологии знания» Фуко и постарался соотнести с терминами Альтюссера «общественная формация» и «идеологическая формация». Дискурсная формация у Пешё всецело определяется историческими условиями, базируется на силовых отношениях и принадлежит той или иной конъюнктуре, а потому не может быть рассмотрена типологически. Это то, что может быть сказано в определённой идеологической формации. Смысл становится «внутри» дискурсной формации, а это значит, что последняя всегда гетерогенна. В то же время, нельзя не заметить позитивистской основы «анализа дискурса», ведь здесь «речь рассматривается не как данность, а как факт»².

Дискурсная формация всегда скрывает за прозрачностью образуемого в ней смысла противоречивую объективность интердискурса. Этот последний, будучи вплетён в комплекс идеологических формаций, сообщает субъекту свою «реальность» как набор «очевидных» истин и значений. Таким образом, интердискурс детерминирует субъекта, в то же время скрывая его подчинённость под видимой независимостью. Превращение индивида в субъекта осуществляется в доминирующей над ним дискурсной формации, и эта идентификация, образующая воображаемое единство субъекта, основана на том, что формирующие черты субъекта элементы

¹ Clément C. «Le moi et la deconstruction du sujet» / «Moi» // Encyclopedia Universalis. P., 1972. Pp. 172-175. Здесь, считает Ж. Отье-Ревю, «несмотря на противоположную политическую ориентацию, антипсихиатрия Р. Лэнга (sic!), который осуждает порабощающую роль социального окружения в происхождении "разделённого Я", и, с другой стороны, адаптационная эгопсихология, стремящаяся построить автономное "сильное Я", которое бы "вытеснило Это", в действительности объединяются как братья-враги в непонимании фрейдовского бессознательного и децентрализованного субъекта, которого оно структурирует». (Отье-Ревю Ж. Явная и конститутивная неоднородность. С. 81.)

² Пульчинелли Орланди Э. К вопросу о методе и объекте анализа дискурса. Пер. Б.П. Нарумова // Квадратура смысла. С. 197.

интердискурса вписаны в сам дискурс. Совокупность явлений кореференции, обеспечивающих «нить дискурса» (т.е. функционирование дискурса по отношению к нему самому) Пешё назвал интрадискурсом. Интрадискурс — это пространство, в котором форма-субъект забывает, что в её дискурсе присутствует интердискурс.

Опираясь на идеи Альтюссера, Пешё и К. Фукс считают, что «отождествлять идеологию со сферой дискурса невозможно»¹ — это привело бы к созданию идеалистической концепции идеологии как сферы идей и речевых произведений. Теория дискурса не может заменить собой теорию идеологии или теорию бессознательного. Дискурс как вид принадлежит роду идеологии. Составляющими идеологических формаций выступают одна или несколько формаций дискурсных; эти последние как раз и определяют, что может быть и что должно быть сказано в данных обстоятельствах с определённой позиции.² Можно сказать, что слова «изменяют свой смысл» при переходе от одной дискурсной формации к другой. Таким образом, каждая дискурсная формация поддерживает определённые специфические условия производства (*conditions de production*). Именно в этом смысле Пешё понимает слова Альтюссера о том, что «идеология превращает индивида в субъект». При этом следует помнить, что производственные отношения не являются чем-то застывшим и вечным; они постоянно воспроизводятся и трансформируются (здесь «анализ дискурса» ни в чём не погрешает против основных принципов исторического материализма). Субъект не существует без идеологии, а дискурс не существует без субъекта.

В исследовании дискурсивных формаций сторонники «анализа дискурса» раз за разом возвращаются к идеям и понятиям Фуко. Так, Ж. Гийому и Д. Мальдиде утверждают, что сегодня анализ дискурса опирается на «архив» и «язык» как две материальные основы. «Архив», говорят эти авторы, представляет собой не совокупность текстов, созданных обществом, и не институциональное окружение, позволяющее сохранить следы события. «Архив» — это «механизм, построенный по определённому принципу, который создаёт различные конфигурации элементов».³ Механизм архива задаёт порядок своего собственного формирования. Смысл с точки зрения «архива» складывается из всего разнообразия содержащихся в этом «архиве» текстов и специфических механизмов конкретного «архива». Эта точка зрения, считают Ж. Гийому и Д. Мальдиде, позволяет не увеличивать количество смыслов текста, но детерминировать смысл за счёт ограничения в описании семантики высказывания. В то же время, с точки

¹ Пешё М, Фукс К. Итоги и перспективы. По поводу автоматического анализа дискурса. С. 107.

² См.: Haroche C, Henry P., Pêcheux M. La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours // *Langages*. 1971. № 24. P. 102.

³ Гийому Ж., Мальдиде Д. О новых приёмах интерпретации, или проблема смысла с точки зрения анализа дискурса. Пер. И.Ю. Юдиной // *Квадратура смысла*. С. 127.

зрения языка, смысл формируется не только через лексические механизмы, но и через механизмы синтаксические, а также механизмы формирования высказывания. Таким образом, «двойная материальность архива и языка образует основу анализа дискурса»¹.

Идеи М. Пешё (скончавшегося в 1983 г.) оказали сильнейшее влияние на гуманитарные науки нашего времени. Конечно, сегодня уже невозможно принимать их в неизменном виде. Однако, как замечает П. Серио, «в гуманитарных науках Франции отныне укоренилась, став центральной и устойчивой, мысль о непрозрачности языка, и эта непрозрачность отнюдь не является недостатком, а ргіогі подлежащим уничтожению; напротив, эта непрозрачность служит непосредственной составляющей всякой языковой деятельности»².

¹ Там же.

² Серио П. Как читают тексты во Франции. С. 52.

Часть 2. Генеалогия и история

Глава 1. Генеалогический проект Мишеля Фуко

Центральными темами, по выражению Делёза, «концептуальными персонажами» Фуко являются власть и субъект, причём говоря об одном, нельзя обойти вниманием другое. Как заметил К. Рачевскис, «Фуко занимала как власть, так и субъект, поскольку теоретическая важность каждого из этих двух элементов непосредственная связана с существованием другого».¹ Однако в случае Фуко было бы вопиющей несправедливостью говорить о *категориях* субъекта или власти. И то, и другое у него представляют собой концепты, однако концепты эти или, скорее, персонажи, не стоят на раз и навсегда предназначенном им месте, но переживают многочисленные приключения, претерпевая превращения в разных пространствах, трансгрессируют, становятся *отличными* с тем, чтобы пережить возвращение.

У Фуко обнаруживается тот тип критики, основания которого заложил кёнигсбергский мыслитель. Кант первым порвал с метафизикой, заявив о необходимости отдавать предпочтение «практическому разуму» перед разумом «чистым». Кант отказался от «вечных истин» и разбудил философию от «догматического сна», однако он же заявил о существовании априорных форм созерцания и универсальном моральном законе «во мне», так что Фуко вполне справедливо считал, что тот же Кант способствовал новому сну, на сей раз «посткритическому», открыв пространство, в котором могли развиваться философия жизни, философия языка и философия труда. Кант первым среди европейских философов развил критику условий познания и дискурсивных практик, и в то же время он задумался над тем, что представляет собой «поле возможного опыта».

Кант совершил революцию в анализе представлений: он первым задал вопрос о том, что определяет отношение между представлениями и что делает возможным это отношение. «...Лишь суждения опыта или эмпирические констатации могут основываться на содержаниях представления. Всякая другая связь, притязающая на всеобщность, должна быть обоснована по ту сторону всякого опыта, в априорных условиях, которые делают ее возможной. Речь здесь идет, конечно, не о потустороннем мире, но о тех условиях, при которых может существовать всякое представление мира вообще».² Анализ этих условий всегда был центральной проблемой философии Фуко, к

¹ Racevskis K. Michel Foucault, Rameau's Nephew, and the Question of Identity // Philosophy & Social Criticism. 1987. N 2-3 (special issue): The Final Foucault. Studies on Michel Foucault's last works. Co-edited by J.W. Bernauer. P. 134.

² Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Пер. В.П. Визгина и Н.С. Автономовой. СПб.: «А-сэд», 1994. С. 267.

какой бы сфере человеческой практики он ни обращался. У Канта он находит важнейший момент в истории философии последних столетий — уход знания и мысли за пределы пространства представления. Кроме того, эта кантианская революция имела важное антропологическое следствие: после Канта вопрос о конечном характере человеческого бытия стал важнее анализа представлений. Так родилась антропология — новый «догматический сон», с которым борется Фуко.

И тем не менее, сам Фуко был склонен располагать свои работы в границах критической традиции, идущей от Канта. В статье для французского философского словаря, которую Фуко сам написал под псевдонимом Морис Флоранс, он характеризует себя как кантианца. После Канта философия озабочена правами разума на постижение реальности и теми условиями, в которых разум может *высказываться* о реальности.¹ По Канту, мир опыта может возникнуть только на основании априорных форм созерцания. Наличие априорных форм созерцания, единых для всех исторических эпох и форм культуры, Фуко, конечно же, отрицает, полагая, что сами они сложились исторически, иными словами — имеют свою генеалогию. Однако мысль о том, что всякий человеческий опыт имеет место в определённых формах, которые этот опыт и определяют, у Фуко сохраняется и становится центральной. «После Канта роль философии состоит в том, чтобы воспрепятствовать разуму выйти за пределы того, что дано в опыте...»², — говорил поздний Фуко. Конечно, ему чужды кантовские представления об априорных условиях опыта, но сам он находит «исторические аргюи», структурно близкие кантовским.

Фуко вполне правомерно представляет свою философию как пост-кантианскую (т.е. так или иначе кантианскую). Обнаружив у Канта общий горизонт гуманитарных наук, он многие годы посвятил анализу этого горизонта и того порога, на котором произошло становление наук о человеке. При желании можно рассматривать книги Фуко 1960-х гг. как имплицитно кантианские. Но при этом стоит помнить о том, что, как и во всех других случаях, «быть кантианцем» для Фуко значило «искать возможности уйти от Канта». И эти возможности он нашёл в нищезанстве. Кантовская критика означает решение не доверяться ничему, кроме собственной рациональности. Это значит: изобрести искусство быть свободным, бороться со всеми формами интеллектуальной (а значит, и прежде всего, политической) деспотии. Вместе с тем, это значит исследовать границы собственной свободы и обрести власть — власть над собой, которая и является, как показал Фуко в своих последних книгах, властью над другим, тождественной независимости от

¹ Австралийский исследователь М. Шарп предлагает даже понимать в настоящий момент кантовскую критику с её приоритетом «практического разума» как практику «заботы о себе». См.: Sharpe M. "Critique" as Technology of the Self// Foucault Studies. 2005. № 2. P. 97-116.

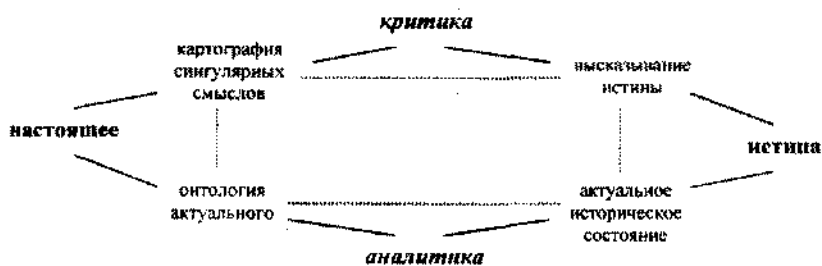
² Фуко М. Субъект и власть / Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. Пер. Б.М. Скуратова. М.: «Праксис», 2006. С. 163.

другого (этого другого, как нам кажется, надо понимать прежде всего как лакановского Другого, функционирующего как нехватка бытия).

Критика в понимании Фуко — не только аналитика истины, но и моральная (=политическая) позиция. Воспользуемся весьма удобной схематизацией философского вопрошания у Фуко, которую предлагает М. Фимиани: *alètheia*, *politeia*, *êthos*.¹ *Alètheia* — полюс истины, *politeia* — полюс власти, *êthos* — полюс морали. Специфичность этих полюсов неустранима, и общей точки их схождения не существует. Этим «полюсам» соответствуют три рода критики — критика археологическая, критика генеалогическая и критика стратегическая. Им соответствуют три рода практики — археологическое исследование, дешифровка исторических локализаций и деятельность по самопреобразованию. Вопрос о сущности Просвещения, с которым имел дело Кант, в этом свете сводится к трём проблематизациям — проблематизации современной, проблематизации способа исторического существования и, наконец, проблематизации автономности субъекта. Из этих компонентов складывается «философский этос» Фуко, делающий возможной «критику истории». Если у Канта трансцендентальная критика сводилась к анализу границ познания, то этос Фуко, функционирующий как историко-философская практика, становится средством «преодоления истории». Этот этос выводит нас за пределы трансцендентальной перспективы, преодолевая её сразу в трёх пунктах: Фуко деконструирует категорию трансцендентального субъекта, понятие о власти как внешней по отношению к индивиду силе и представление о морали, заданное «категорическим императивом». Слабость трансцендентальной критики в том, что она не способна исходя из того, что мы есть, сказать о том, каким образом мы к этому пришли, а самое главное — о том, как перестать быть теми, кто мы есть. Таким образом, Фуко перемещается от Критики к Прагматике.

При этом критика настоящего и аналитика истины становятся неотделимы одна от другой. Истина удваивается, поскольку критика превращает ее, во-первых, как выразился бы Делёз, в картографию сингулярных смыслов, а во вторых — в конкретную практическую деятельность (высказывание истины). Настоящее также двоятся благодаря аналитике, которая, во-первых, есть онтология актуального, а во-вторых — выявляемое археологией актуальное историческое состояние. Попытаемся представить схему фукольдианской прагматики в следующем виде:

¹ Fimiani M. Foucault et Kant: Critique, Clinique, Éthique. Traduit de l'italien par N. Le Lirzin. P.: "L'Harmattan", 1998. P. 37.



При этом онтология актуального функционирует как картография сингулярностей, а актуальное историческое состояние определяется нашей потребностью высказывать истину о самих себе. Сингулярности конституируются как смыслы благодаря высказыванию истин, а современность с конституирующим её вопрошанием о самой себе превращается в онтологию актуального.

Исследователи творчества Фуко в подавляющем своём большинстве недооценивают влияние на французского философа чрезвычайно интересной фигуры — немецкого психиатра, основателя Dasein-анализа Людвиг Бинсвангера. Не будет преувеличением сказать, что его мысль была не кантовской или хайдеггерианской, но именно бинсвангерианской. Первой работой, в которой Бинсвангер обратился к философии Хайдеггера, была статья «Сон и существование» (1930), предисловие к французскому переводу которой написал Фуко. Бинсвангер здесь говорит о жизненно важных формах человеческого разума, которые выступают в качестве матриц сна или аллегории. Для Фуко такое понимание образов было близко благодаря чтению «поэтических» работ Г. Башляра. Увлёкшись идеями Хайдеггера, Бинсвангер пересмотрел сущность психиатрического знания, заявив, что изучение психических расстройств не сообщает нам ничего нового о человеке в антропологическом отношении, но позволяет заново обратиться к вопросу «что такое человек?». Если для позднего Канта этот вопрос был точкой схождения метафизических вопрошаний, то для Бинсвангера он становится возможностью уйти от теоретического антропологизма. Фукольдьянское понимание кантовской Антропологии как эмпирико-трансцендентального исследования, несомненно, возникло под влиянием Бинсвангера.

Credo экзистенциального анализа Бинсвангера выражается следующим образом: «Назад от теории к тому тщательному описанию явлений, которое сегодня в нашем положении возможно научными средствами».¹ Таким образом, основатель Dasein-анализа отказался от хайдеггеровской ориентации на онтологию.² Хайдеггер заявил об ошибочности

¹ Бинсвангер Л. Случай Элен Вест // Бытие-в-мире. М.: «КСП+»; СПб.: «Ювента», 1999. С. 485-486.

² ² «Экзистенциальный анализ, — пишет Бинсвангер, — не предполагает онтологического тезиса о существенном условии, определяющем

истолкования его философии Бинсвангером: недопустимо, утверждал он, понимать Dasein как человеческое существование. Справедливости ради надо сказать, что сам Хайдеггер в «Бытии и времени» даёт множество поводов к пониманию Dasein если и не прямо как человеческого бытия в мире, то, во всяком случае, как такой позиции, которую человек в своём бытии в мире может занимать. Так или иначе, Бинсвангер перенёс хайдеггеровские экзистенциалы в сферу конкретного человеческого существования, по сути, отождествив Dasein с человеческим бытием и заменив онтологию онтикой. Основным понятием такой онтики, родившейся благодаря «продуктивной ошибке», стал «миро-проект»: «Что миро-проекта всегда представляет информацию о как бытия-в-мире и как бытия собой».¹ Это «как» стало центральным объектом исследований Фуко.

Бинсвангер в своём Dasein-анализе объединяет Хайдеггера и Канта: он считает, что понятия трансценденции и экзистенциальных априори взаимозависимы и взаимовыводимы. Более того, он утверждает, что хайдеггеровское понимание существования как бытия-в-мире является последовательным развитием кантовских размышлений об условиях возможного опыта, а также гуссерлевской трансцендентальной феноменологии. Г. Шпигельберг пишет: «Очевидно, Бинсвангер использовал "априори" почти как синоним термина "трансцендентальный", чтобы определить по отношению к нему фундаментальные структуры, которые делают возможным целостный опыт».² Лишь через тождество бытия-в-мире и трансценденции, утверждает Бинсвангер, можно понять, что такое бытие-в-мире и что такое мир в антропологическом смысле: мир — это то, на что направлена трансценденция, а человеческое существование — то, что трансцендируется. В акте трансцендирования конституируют себя и мир, и «Я», а хайдеггеровское понятие Dasein позволяет избежать субъект-объектной оппозиции. Тем самым, считает Бинсвангер, открывается возможность для антропологии. Именно в этом ключе понимает кантовскую Антропологию Фуко: как схождение трансцендентального мышления и пребывания в человеческом состоянии, т.е. в *мире*.

По Бинсвангеру, трансцендирование бытия есть отличительная черта человека, существование которого предполагает множество возможных модусов бытия; можно сказать, что бытие человека потенциально множественно. Человеческое существование предполагает не только миро-проект, но и само-проект. По двум этим векторам движется и мысль Фуко: если бинсвангеровская идея миро-проекта развивается у него в понятия эпистемы и дискурсивности, то

существование, но он *заявляет о существующем*, то есть утверждает о фактических открытиях, которые касаются действительно появляющихся форм и конфигураций существования». (Бинсвангер Л. Экзистенциально-аналитическая школа мысли // Бытие-в-мире. С. 309.)

¹ Там же. С. 313.

² Spiegelberg H. Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction. Evanston: Northwestern University Press, 1972. P. 214. Пер. О.А. Власовой.

само-проект превращается в концепцию «заботы о себе». Таким образом, идеи как раннего, так и позднего Фуко в зародыше можно обнаружить у Бинсвангера. Впрочем, бинсвангеровское учение и само по себе является чем-то вроде миро-проекта, так что заслуг Фуко это ни в коей мере не умаляет. Напротив, из довольно узкой и по своей сути прикладной концепции он сумел развить целую философскую перспективу.

Бинсвангер заимствовал термин «априори» у Канта, а кроме того, подверг кантианскому прочтению «Бытие и время» Хайдеггера. Хайдеггер писал: «Бытийный вопрос нацелен... на априорное условие возможности не только наук, исследующих сущее как таким-то образом сущее и движущихся при этом всегда уже внутри определённой бытийной понятности, но на условие возможности самих онтологии, располагающихся прежде онтических наук и их фундирующих».¹ Бинсвангер акцентировал это «условие возможности», поставив на место хайдеггеровского сущего *экзистенциально априорные структуры*. Здесь нашлось место и структурности: «Вопрос о структуре, — писал Хайдеггер, — нацелен на раскладку того, что конституирует экзистенцию».² У Бинсвангера тем, что конституирует экзистенцию, стали экзистенциальные априори. Фуко, отказавшись от антропологизма и воспользовавшись схемой Бинсвангера, произвёл ещё один переворот: экзистенциально априорные структуры превратились у него в структуры исторически априорные, а вопрошание о структуре превратилось в метод структурного анализа.

По Бинсвангеру, априорные экзистенциальные структуры суть матрица возможного опыта индивида. Тем самым он сохраняет представление о существовании вневременного индивида, реализующего себя посредством разнообразных само-проектов в потенциально множественном мире, представляющем собой в любой момент продукт реализации миро-проекта. Фуко отказался от «вечного» человека, продолжив мысль Бинсвангера: сам человек является продуктом определённого проекта. Матрица, о которой говорил Бинсвангер, у Фуко разместилась в ряде трансверсальных исторических состояний, который Сартр столь неудачно назвал «волшебным фонарём». Но при этом Фуко без изменений воспринял мысль Бинсвангера о том, что именно эта матрица создаёт объекты мира, с которыми приходится иметь дело человеку, поскольку именно она обуславливает контекст значения.

И ещё один момент бинсвангеровской трактовки экзистенциальных априорных структур оказался для Фуко чрезвычайно важен: эти структуры не существуют до опыта, но связаны с ним. Будучи доопытными по сущности, они не имеют существования вне проживаемого человеком мира. Таким образом, экзистенциальные априори Бинсвангера — не кантовское непосредственное условие восприятия, но условие

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. В.В. Бибихина. Харьков, 2003. С. 27.

² Там же. С. 28.

переживания значения.¹ Такая эвристическая установка, напоминающая отчасти томизм, обусловила специфическую фукольдианскую трактовку кантовской Антропологии, а её генеалогическое прочтение позволило Фуко отчётливо увидеть опасность сартрианства, которое свело бы экзистенциальные априори к фундаментальному онтологическому выбору. Отказ Фуко от Сартра в этой перспективе открывается нам не только как отказ от трансцендентального субъекта, но и как отказ от сведения истории к трансцендентальной метафизике. Феноменологии он предпочёл эпистемологию.

В послевоенной Франции, в годы юности Фуко, Гегель стал необычайно популярен, и Фуко не избежал его влияния. Громче всего «голос Гегеля» звучит в «Словах и вещах», которым имплицитно присуще стремление оторваться от мифологем «природы» и связанного с ним «переживания» и выйти на уровень чистого смысла, границу которого задаёт невыразимое, которое Фуко анализирует, обращаясь к опыту психоанализа и этнологии. В этой точке кристаллизуется его исследование обозначенной Мерло-Понти проблематики «видимого и невидимого», т.е. «слов и вещей». Если книга начинается анализом «Менин» Веласкеса, то её «аппендикс» можно найти в эссе, в котором Фуко прослеживает движение «от Кандинского к Магриту»: «...Вербальный знак и визуальная репрезентация никогда не даны одновременно. Всегда некий порядок иерархизирует их, идя от формы к дискурсу или от дискурса к форме».² Книга Фуко исследует этот *порядок*. Однако опорой для своей позиции философа-наблюдателя Фуко находит не в самом этом порядке, а вне его. Что бы это могло быть? Это *опыт*, а «человеческий опыт, согласно Гегелю, может быть лишь логическим».³

Прежде всего, это опыт *языка*, каковой есть не только чуждая означаемому система знаков-означающих, но «наличная вселенная смысла, и такая вселенная суть и перевод мира внутрь, и вывод "Я" вовне».⁴ Здесь с необходимостью должна появиться и уже просматривается та мысль, которая станет определяющей для работ Фуко: «Нет никакого значения до языка, и тем более нет невыразимого Абсолюта, как не существует сновидений для того, кто никогда не просыпался».⁵ Поэтому для Фуко неприемлемо фрейдовское представление о бессознательном как области немислимого, и именно поэтому он поворачивается к Лакану, для которого бессознательное структурировано как язык. Исследуя логический опыт представления, Фуко обнаруживает в нём некое (воспользуемся хайдеггеровским термином) «свечение», которое в его первой книге зримо предстало в образе безумия, а в «Раймоне Русселе» и «Словах и вещах» пунктиром

¹ См.: Нидлман Дж. Критическое введение в экзистенциальный психоанализ. Л. Бинсвангера // Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. С. 66-67.

² Фуко М. Это не трубка. Пер. И. Кулик. М.: «Художественный журнал», 1999. С. 38.

³ Ипполит Ж. Логика и существование. Очерк логики Гегеля. Пер. В.Ю. Быстрова. СПб.: «Владимир Даль», 2006. С. 28.

⁴ Там же. С. 36.

⁵ Там же. С. 38.

намечается как ускользающая от власти представления литература. Дело в том, что представление смешивает объект и субъект, т.е. то, о чём говорят, и того, кто говорит: «оно, как символ или как загадка, обращается к некоему инородному бытию в себе, которое просвечивается, но полностью не проявляется»¹, а потому не есть гегелевское спекулятивное единство. Это последнее достижимо лишь при исчезновении всякой трансцендентности и становлении самого себя как всеобщей самости. Это означает уничтожение всякого антропоморфизма и гуманизма. Иными словами, это «редукция условий человеческого существования», «смерть человека». Фуко стремится оказаться вне субъективности с её неизбежной историчностью и найти «то чистое пространство, откуда я говорю»².

Эта позиция с необходимостью намечает план дальнейших исследований, которыми Фуко займётся в «Археологии знания» — исследований высказывания. «Суждение — это то загадочное место, где появляется истина, но где она ещё не обосновывает саму себя».³ Поэтому высказывание, как мы увидим далее, не тождественно суждению. Высказывание должно обосновывать само себя, только в этом случае можно будет объяснить, почему появилось именно это высказывание, а не какое-то другое на его месте. Чтобы проделать анализ высказывания, философ должен «освободиться от собственного вмешательства в имманентный ритм понятий, не вторгаться в него по произволу и с прежде приобретённой мудростью — такое воздержание само есть существенный момент внимания к понятию».⁴ Поскольку философ всегда пребывает в поле той или иной эпистемы, все его суждения с необходимостью будут подчинены определённым дискурсивным практикам. Единственная возможность ускользнуть от их власти — заняться анализом на уровне самого исследуемого дискурса, не прибегая к герменевтике или гуссерлианской редукции, неизменно обнаруживающим вневременного трансцендентального субъекта и потому скатывающимся к антропологизму. И здесь важнейшее значение приобретает исследование субъекта, а вернее — тех позиций, в которых возможно становление различных субъектов. Ведь «единство высказывания не является единством человека как субъекта, или пустым единством субстрата, которое обнаруживается через высказывание».⁵ Спекулятивное высказывание в качестве предикатов имеет категории, которые сами являются субъектом, не выражающим точку зрения какого-либо человеческого сознания. Так понимаемая логика, конечно же, не является историей; Ипполит называет её «спекулятивной

¹ Там же. С. 62.

² Фуко М. Археология знания. Пер. М.Б. Раковой и А.Ю. Серебрянниковой. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия»; «Университетская книга», 2004. С. 60.

³ Там же. С. 212.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета / Сочинения. Т. IV. М., 1959. С. 32.

⁵ Ипполит Ж. Логика и существование. С. 235.

онто-логической логикой», т.е. онтической и онтологической одновременно.¹

Но ещё более значимым для фукольдианской мысли философом оказался Ницше. Фуко обратился к Ницше в те времена, когда над немецким мыслителем ещё висело подозрение в «нацизме». Впрочем, Фуко это смущало так же мало, как и «грехопадение» Хайдеггера. «Мы — ницшеанцы!», — говорил он Делёзу, и это означало, помимо прочего: «Нам нет дела до расхожих штампов». Фуко признавался, что начал читать Ницше благодаря Батаю, а Батаю он читал благодаря Бланшо. Обращение к работам Ницше (по признанию самого Фуко, наиболее важными для него оказались тексты, написанные около 1880 г.) стало для него возможностью уйти от феноменологической теории субъекта. Его восприятие ницшеанства было очень творческим: в Ницше Фуко видел фигуру «открытой» философии, являющейся полной противоположностью «школьной» замкнутости феноменологии и догматизированного марксизма: «Я не верю, что существует одно-единственное ницшеанство. Нет никаких оснований утверждать, что существует подлинное ницшеанство или что наше прочтение является более правильным, чем другие».² Таким образом, ницшеанство для него было прежде всего движением от догматизма к философской свободе, или, если выразиться более узко, от феноменологии к «истории истины». Сартр в своё время проделал обратное: от увлечения Ницше в студенческие годы он обратился к феноменологии.

Вопрос об отношении Фуко к Ницше был заострён в начале 1980 г., в связи с полемикой между Фуко и Хабермасом. Хабермас рассматривал Ницше как консерватора и считал, что «грехопадение» Хайдеггера, увлёкшегося национал-социализмом, имело своей причиной следование ницшеанству. Фуко, напротив, рассматривал Ницше как анархиста. Молодой Фуко говорил Ж. Вюйемину: «Вы — правый анархист, а я — анархист левый». Он декларировал: «Мне нет дела до тех, кто говорит: "Вы заимствуете идеи у Ницше, а Ницше использовали нацисты: следовательно..."», — но зато я всегда придавал большое значение тому, чтобы увязать настолько тесно, насколько возможно, историческое и теоретическое исследование отношений власти, институтов и форм познания с теми движениями, критиками и видами опыта, которые подвергают сомнению само их существование».³ Если Хабермас пытался найти такой «трансцендентный» образ мысли, противостоящий любой форме историцизма, Фуко тяготел к понятному в духе Ницше историцизму.

Следы ницшеанства, скрытые или явные, можно обнаружить во всех сочинениях Фуко. Уже в «Истории безумия»

¹ Там же. С. 257.

² Critical Theory / Intellectual History (interview with G. Roulet) // Michel Foucault. Politics. Philosophy. Culture. P. 31.

³ Политика и Этика: интервью // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 1. Пер. С.Ч. Офертаса. М.: «Праксис», 2002. С. 325.

ясно просматривается противостояние трагического мирозерцания рационализму. «Трагическая» природа безумия, пишет молодой Фуко, постоянно скрыто присутствует «по ту сторону разума» как его оборотная сторона и ожидает возможности вырваться на свободу. Безумие и неразумие противостоят друг другу как два облика одного и того же феномена — дионисийский и аполлоновский. «Великий страх» свидетельствует о том, что «трагическое» безумие, постоянно изгоняемое рационализмом, никуда не исчезало, но только ждало случая заявить о себе. И в трудах Ницше, заявляет Фуко, оно говорит в полный голос. Оно смеётся безумным смехом в «Словах и вещах», смехом безмолвным, ницшеанским, хотя и смехом циничным, батаевским. Этот смех уничтожает «глубины» сознания, возвращая нас к поверхностям и уничтожая иллюзию «самосознания»: от Декарта и Гегеля Фуко «восходит» к Ницше. Ницшеанский язык отказывается говорить об «антропологической истине», говоря вместо этого о том, что Бог умер, и приводя человека к «опыту невозможного». Трансгрессия выводит все элементы нашего опыта в область недоверности. «Самоутрата» — это то, что ведёт нас к Вечному Возвращению. Мысль о начале, которую делает возможной ницшеанство, есть одновременно и критика, и онтология, поскольку это прежде всего мысль о пределе, пробуждающая нас от «антропологического сна». Смерть Бога наступила вследствие смерти человека. Постановка вопроса о «смерти человека» столь же «несвоевременна», как «несвоевременны» были размышления Ницше: «последний человек» всё ещё блуждает в потёмках, не находя оснований для собственного существования. Это тот порог, за которым философия снова сможет начать мыслить, но мы его ещё не переступили, ещё не вырвались из пут Гегеля. Чтобы освободиться, нужно заняться генеалогией, т.е. развеять химеры прошлого, мешающие нам увидеть настоящее.¹ Избавившись от бессмертной души, мы сможем обрести множество смертных, иными словами, отказавшись от абсолютного знания, утвердить свою волю к знанию. Таков «ранний» Фуко, и у него есть союзник: философ, который пребывает в пространстве, открывшемся после Ницше, зовут Жиль Делёз.

Для «позднего» Фуко всего важнее тот Ницше, который в истоке познания поместил отношения власти. Он требует от философа стать политиком, и после 1968-го Фуко готов к этой трансгрессии. Это позволяет ему увидеть, что за всякой наукой и всяким познанием стоит борьба за власть. Власть не довлеет над нами, но проходит сквозь нас и от нас же исходит; мы сами — власть. Генеалогия «сексуального разума» во всём подобна ницшевской генеалогии морали, ведь и мораль, и сексуальность, — не что иное, как эпистемологические складки. Принцип добра

¹ Или, как писал Делёз: «Мы видим, что искусство интерпретации должно быть также искусством проникновения сквозь маску и раскрытия того, кто и почему маскируется, и понимания — с какой целью, видоизменяя маску, её всё же сохраняют». (Делёз Ж. Ницше и философия. Пер. О. Хомы. М: «Ad Marginem», 2003. С. 41.)

и зла, принцип реальности и принцип удовольствия — три головы той гидры, что производит диспозитивы знания/власти. И эта гидра — мы сами. Здесь вместо Фуко приходится говорить Бодрийяру. «Трагическая» нота в творчестве «позднего» Фуко отнюдь не умолкла, и мы вновь слышим её, сталкиваясь с оппозицией юридически-философского и историко-политического дискурсов, в которых ясно просматриваются Аполлон и Дионис — хотя вернее, пожалуй, было бы говорить вслед за Делёзом об *активной* и *реактивной* составляющих ницшеанской воли к власти. И Фуко по-прежнему на стороне Диониса. Но главное в другом: у Ницше Фуко находит постановку и возможность исследования вопроса о трансформации субъекта на пути к истине. Что такое «воля к власти», если не «забота о себе»? Таков полный круг, который описывает мысль Фуко: пробуждение от «антропологического сна», которое есть движение от психиатрии к ницшеанской философии, движение от того доктора Бинсвангера, что пользовал безумного Ницше, к его племяннику Людвигу Бинсвангеру, который так много знал о «трагических» снах, а затем — движение от знания/власти к «заботе о себе».

У Ницше Фуко нашёл мысль о том, что рациональность не измеряется производимой ею истиной, но сама истина образует часть истории рационалистического дискурса и является его внутренним эффектом. В этом отношении влияние Ницше на французского философа было определяющим. «...Я попросту ницшеанец, — говорил он за несколько дней до смерти, — и пытаюсь по мере возможного и на определённом количестве тем, с помощью текстов Ницше — но ещё и пользуясь антиницшеанскими тезисами (которые всё-таки можно назвать ницшеанскими!) — рассмотреть, что можно сделать в той или иной области».¹

У Ницше Фуко научился недоверчивости ко всему, что связано с моралью, — той недоверчивости, которую Ницше называл «своим аргюги», — и распространил её на сферу знания. Знание условий и обстоятельств происхождения знания, условий его развития и трансформаций, позволяет открыть знание таким, каким прежде его никто не видел. Вооружённый «новыми глазами», о которых Ницше говорит в предисловии к «Генеалогии морали», ницшеанец Фуко пускается в странствие по таинственному матерiku и тем самым *открывает* его. Он готов «жертвовать истине всякими желаниями»², какой бы ни была эта истина. В конце концов, Фуко буквально жертвует открывшейся ему истине концептом «желания», который столь соблазнительно прорисован у Делёза и Гваттари. Он, подобно Ницше, «устал от человека» и от всего, что с ним связано. Поэтому он отказывается от человека в нигилистическом жесте, открывая, что сила (побуждение, желание, действие) не нуждается в непреходящем действующем субъекте, как не нуждаются в нём силы природы. В своём исследовании

¹ Возвращение морали // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 281.

² Ницше Ф. К генеалогии морали. Пер. К.А. Свасьяна / Сочинения. В 2-х т. М.: «Рипол-классик», 1998. Т. 2. С. 418.

настоящего Фуко вслед за Ницше открывает, что настоящее живёт забвением прошлого, а будущее достигается выработкой исчислимого, регулярного и необходимого человека. Эта деятельность порождает суверенного индивида, равного лишь самому себе.

Исследование «генеалогии морали», предпринятое Ницше, стало образцом для генеалогических исследований Фуко: он стремится показать, что полезность того или иного института ещё ничего не говорит о его возникновении. Таково исследование психиатрической клиники, которая, конечно, выполняет полезную социальную функцию, но рождается не из филантропии, но из стремления обуздать асоциальные элементы. Все полезности и выгоды, говорит Ницше, служат лишь симптомами того, что возобладали некий тип воли к власти. Такое возобладание вскрывает Фуко в «Надзирать и наказывать»; закономерным развитием этого исследования становится его концепция *войны*. Как писал Ницше, правовые ситуации носят исключительный характер, будучи частными ограничениями воли к власти. Генеалогическое исследование направлено «на то, что уже есть», а не на то, что должно бы быть, а это предполагает скрывание всех и всяческих масок. «Однако, если генеалог отказывается от веры в метафизику, если он прислушивается к истории, он обнаруживает, что позади вещей есть "нечто всегда отличное": не временная и сущностная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет никакой сущности или что их сущность сфабрикована по частям из чуждых форм».¹

Кроме того, Ницше призывает отказаться от «объективности» как «незаинтересованного созерцания», каковое есть чушь и нелепость. Необходимо научиться пользоваться своими «за» и «против» как фокусом, применяя в познавательных целях всё многообразие перспектив и «аффективных интерпретаций». Иными словами — отказаться от иллюзии «чистого разума» и «чистого субъекта познания», которые начисто лишены активной интерпретирующей силы. «Существует *только* перспективное зрение, *только* перспективное "познавание"; и *чем* большему количеству аффектов предоставим мы слово в обсуждении какого-либо предмета, *чем* больше глаз, различных глаз, сумеем мы мобилизовать для его узрения, тем полнее окажется наше "понятие" об этом предмете, наша "объективность"».² Фуко виртуозно пользуется этими многочисленными «глазами»; его «археология» в том и заключается, чтобы примеривать «взгляды» тех или иных дискурсов вместо того, чтобы помещать их в единую перспективу «современности» исследователя.

Генеалогия не занимается восстановлением непрерывностей, не стремится показать, что прошлое активно действует в настоящем, подспудно оживляя его и накладывая определённую форму на все его события. Напротив, генеалогия

¹ Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History / Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews. Ed. D.F. Bouchard. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1977. P. 142.

² Ницше Ф. К генеалогии морали. С. 493.

фиксирует все, даже самые незначительные, события в их дисперсности. Ницше, а за ним и Фуко, отвергают надисторическую перспективу традиционной истории. Эта последняя находит свою опору вне исторического времени — в слепой вере в то, что существуют вечная истина и всегда тождественное себе сознание. Кроме того, традиционная история предпринимает нечеловеческие усилия, чтобы стереть следы собственной деятельности, свидетельствующие о том, из чего они исходили и какие методы применяли. Генеалогия, напротив, оставляет на виду свои техники, чтобы их в свою очередь можно было подвергнуть критике.

Бежать от всех однозначностей «хорошего» общества! «...И во всяком случае подалше от всех домов для умалишённых и всех больниц культуры!»¹ Фуко оказывается дальше всего от этих институтов, обращая к ним ницшеанский взгляд. Именно здесь, производя генеалогические исследования разнообразных «больниц культуры» (и ни в коем случае не смешивая их в представлении об «аппарате подавления», контрабандой протаскивающим универсального субъекта), Фуко сталкивается с той страшной фигурой, которую Ницше назвал «аскетическим священником», — пастырем больной паствы. Козни этого пастыря Фуко разоблачает во всех своих книгах: в «Истории безумия» это разум, лечащий неразумие и в то же время обнаруживающий своё глубинное сродство с неразумием и в этом обретающий власть над ним; в «Рождении клиники» это врач, который свёлся к чистому медицинскому взгляду, находящийся с «ненормальным» общим языком лишь потому, что в самом себе, в собственной «нормальности» несёт патологию; в «Словах и вещах» и «Археологии знания» этот пастырь выступает как чистая дискурсивность, как то, что, неся в себе несовершенства и угрозу разрушения дискурса, тем самым создаёт диспозитивы дискурса, готовые обрушиться в бормотание бреда и немоту, но прочные и устойчивые именно потому, что в самих себе они уже несут эти бред и немоту; в «Надзирать и наказывать» этот пастырь создаёт страждущих, проявляя заботу об общественном порядке, а «общественный порядок» укрепляется в силу того, что все, для кого он существует, «опасны» — и не только потенциально, но всегда актуально, — и на этой «опасности» строятся все системы безопасности (не будь «опасности», они бы и не существовали, а коль скоро они существуют, необходимо производить и «опасность»); в «Истории сексуальности» эта фигура кристаллизуется, раскрывая, наконец, свои карты: это власть, пронизывающая всю паству и от паствы исходящая, держащая паству в подчинении, потому что сама паства больна властью. У этого пастыря тысячи лиц, и он никогда не сводится к определённой фигуре гегемонии. В этом его непреходящая сила и его слабость, ведь пастырь тоже поражён этой болезнью — болезнью пастырства.

¹ Там же. С. 497.

Наука также представляет собой форму аскетического идеала, хотя и модернизированную. Не веря ни в себя, ни в какой бы то ни было идеал над собой, наука продолжает верить в истину. Как и аскетический идеал, наука зиждется на преувеличенной оценке истины, т.е. на вере в недевальвируемость и некритикуемость истины. При этом она нуждается в оправдании самой воли к истине. Философия, как древняя, так и современная Ницше, подчиняется всё тому же аскетическому идеалу, а потому не сознаёт, насколько воля к истине нуждается в оправдании. Аскетический идеал полагал истину как сущее, а потому истина «не смела» стать проблемой. Только уничтожив аскетический идеал вместе с его Богом, настаивает Ницше, можно проблематизировать ценность истины. Фуко также видит свою задачу в проблематизации истины, в выяснении тех обстоятельств, при которых то или иное высказывание расценивается как истина. Для такого исследования необходимо составить генеалогию истины, т.е. определить технологии получения истины. Всё это предполагает прежде всего *критику* истины — критику в кантовском понимании.

Фуко продолжает ницшеанскую программу борьбы с суевериями, худшими из которых являются суеверия «субъекта» и «Я». При этом он, как и Ницше, чувствует себя одновременно и натянутым луком, и стрелой, и, быть может, даже видит перед собой цели «европейского духа». Впрочем, это момент очень спорный, и даже сам Ницше не был уверен, не действует ли он в интересах Духа.

Воля к истине — самый важный элемент философии Ницше, воспринятый Фуко. Ницше напоминал, что не стоит считать *волю* чем-то само собой разумеющимся и самоочевидным. Нужно вопрошать о ценности стремления к истине. Фуко никак не удаётся отделаться от ницшеанского вопроса: «Положим, мы хотим истины, — *отчего же лучше* не лжи?».¹ Человек не есть «мера всех вещей», а ложность суждения не может быть возражением против суждения. Весь вопрос в том, полагает Ницше, насколько суждение поддерживает жизнь человека как вида. Впрочем, то, с каким усердием европейцы возьмётся с проблемой кажущегося и действительного (как сказал бы Мерло-Понти, видимого и невидимого), свидетельствует не о «воле к истине», но о *хитрости*. Фуко, особенно в поздних работах, занят анализом техник высказывания истины. «Воля к знанию» у него остаётся метафорой, не отсылающей к биологизму, телеологические козни которого он разоблачает с самых первых своих книг. Однако, порой против его воли, за этим анализом скрывается философия *желания*, что очень пронципально подметил Бодрийяр. Это *желание* не сводится к «биологической силе» и оправдывается дарвинизмом, оно дисперсно и аморфно. Оно конституируется в точках сопротивления, т.е. тесно связано с властными отношениями. Так что ни желание, ни власть у Фуко не субстантивируются, всегда

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. Пер. Н. Полилова / Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 244.

пребывая на уровне *отношений*. И в этом существенное новшество фукольдианства по сравнению с ницшеанством. Впрочем, это «новшество» опять-таки вычитывается у самого Ницше: при всяком *хотении*, говорит он, речь непременно идёт о *повелевший* и *повиновении*, так что хотение следует рассматривать с точки зрения морали, «причём под моралью подразумевается именно учение об отношениях власти, при которых возникает феномен "жизнь"»¹.

Всякая философия, говорит Ницше, является «самоисповедью» её творца, своего рода мемуарами, написанными помимо его воли и незаметно для него. Поэтому подлинным зерном всякой философии выступают нравственные цели. Поэтому и следует вопрошать каждого мыслителя о его морали. Отец философии — не «призыв к познанию»; познание, как и незнание, есть лишь орудие морального инстинкта. При желании здесь можно усмотреть зародыш фукольдианской «заботы о себе»: философией занимаются, проявляя заботу о себе и преобразуя себя.

Что же касается техник высказывания истин, Ницше-филолог предлагает анализировать их, исходя из грамматики как матрицы дискурсов: там, где есть родство языков, то есть бессознательная власть одних и тех же грамматических функций, философские (и все прочие, добавит Фуко) системы развиваются однородно: одни высказывания становятся возможными, а другие — невозможными. «...Ярмо определённых грамматических функций есть в конце концов ярмо *физиологических* суждений о ценностях и расовых условиях».² Развивая эту мысль, Фуко от анализа общности структур грамматики, естественной истории и дискурса о богатстве обратился к анализу дискурса расизма и пришёл к формулированию понятия *биополитики*.

В природе нет никаких «причинных связей» или «необходимости»; всё это выдумывает человек. Подобные утверждения Ницше в значительной мере оправдывают заявления Хабермаса о том, что базельский филолог является «крестным отцом» постмодернизма. Если, конечно, понимать «постмодернизм» в том смысле, что «в мире нет ничего, кроме интерпретаций». Таким «постмодернистом» является и Фуко, выступающий против всякого биологизма и метафизики сущности, глубины, идеи. Конечно, не всякий антиплатонизм есть постмодернизм или ницшеанство. Но антиплатонизм Фуко — несомненно ницшеанского происхождения. Не имеет смысла искать истины в «природе», поскольку все истины существуют лишь для человека. Так что решительно безразлично, окажется ли *прав* тот или иной философ; гораздо важнее ставить вопросы, «в каждом маленьком вопросительном знаке... может заключаться более достохвальная правдивость, чем во всех торжественных жестах...»³. Смысл своей деятельности Фуко видел в том, чтобы задавать вопросы, в том, чтобы проблематизировать способы высказывания истины. При этом

¹ Там же. С. 258.

² Там же. С. 259.

³ Там же. С. 264.

ему удаётся «стать выше веры в незыблемость грамматики»¹, заявив о том, что и грамматика имеет свою генеалогию.

И наконец, ещё один аспект ницшевской философии, который для Фуко важен не менее, чем генеалогия, — *воля к власти*. Фукольдианское понимание учения Ницше о воле к власти конгениально тому, что предложил в своей книге Делёз. Концепт воли к власти связан прежде всего с проблемой интерпретации или, как выражается Делёз, различия. Ведь проблема интерпретации состоит именно в том, чтобы оценить *качество* той силы, которая наделяет смыслом тот или иной феномен или событие, определяя тем самым соотношение сил. А «принципом качеств сил является воля к власти»², именно она интерпретирует. Обобщённое становление сил есть не качество сил, но становление этих качеств и, таким образом, качество самой воли к власти.

Воля к власти не является негативной силой, подавляющей другого. Напротив, воля не воли к власти, она не подразумевает никакого антропоморфизма (ни в источнике, ни в значении, ни в сущности). Власть воли — это различающий элемент, поэтому «Воля есть созидательница»³. Власть определяет отношения между силами и качеством сил, соотносённых одна с другой. Детерминируя тот или иной феномен, власть детерминирует себя, наделяя что-либо качеством, она сама обретает качество. Поэтому всякий феномен и всякое событие отсылают к некоему «типу», составляющему их смысл и ценность, а также к воле к власти как источнику смысла смыслов и ценности ценностей. Таким образом, воля к власти не отрицает и не подавляет, но, напротив, созидает. Воля к власти неотделима от каждого из случаев, в которых она себя проявляет, и в этом смысле она есть единое, утверждающееся из множественного: «Монизм воли к власти неотделим от плюралистической типологии»⁴.

«Партийность» и принадлежность к какой-либо школе были глубоко чужды Фуко. Он не вступал в священные союзы и не испытывал потребности в вожде. Напротив, вся его философия была ниспровержением всех и всяческих авторитетов. Структурализм, с которым традиционно ассоциируется его имя, никогда не был школой со сколько-нибудь выраженными членством и культом предводителя. Для Фуко, как и для других представителей «племени структуралистов», структурализм был возможностью уйти от тотализирующего мышления. Однако это никак не исключало взаимодействия с другими течениями в философии.

Структурализм во Франции имел множество точек пересечения с марксизмом, прежде всего потому, что оба течения здесь развивались в сходных условиях. Фуко, как видный участник «структуралистского» движения в 1960-х гг., постоянно

¹ Там же. С. 272.

² Делёз Ж. Ницше и философия. С. 127.

³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. Пер. Ю.М. Антоновского / Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 102.

⁴ Делёз Ж. Ницше и философия. С. 184.

сталкивался с марксистской доктриной. Речь здесь идёт не столько о самом корпусе сочинений Маркса (который, кстати, во Франции долгое время оставался недоступным), сколько об интерпретациях марксизма.

Присоединившись в начале 1950-х гг. к Французской коммунистической партии, Фуко имел дело не с самим Марксом, а с его сталинистской интерпретацией. Догматический характер такого учения вскоре стал для него вполне ясен. Однако оставался ещё сам Маркс, оказывавший влияние на умы не только партийных интеллектуалов. В работах Фуко 1960-х гг. с трудом, но всё-таки можно проследить влияние марксистских идей, но влияние это всегда носит смешанный характер. Так, понятие практики, активно применяемое марксистами, у Фуко не столько от Маркса, сколько от Хайдеггера. Понятие формации, имеющей собственную экономику, конечно, отдаёт некоторым марксизмом, однако онтология здесь не подменяется экономизмом, но, напротив, онтологизируется, превращаясь в археологию, а потому Фуко говорит не об общественно-экономических, а о дискурсивных формациях. Да и сама экономика анализируется с точки зрения её генеалогии, так что марксизм в конце концов оказывается у Фуко одной из многих теорий XIX столетия, обеспечивающих алиби гуманизму.

На молодого Фуко большое влияние оказал Альтюссер, однако все основные теоретические работы Альтюссера появились лишь в 1960-х гг., когда Фуко уже совершенно отошёл от марксизма и от коммунистических убеждений. Однако антигуманистическое прочтение Маркса у Альтюссера было очень близко Фуко. Субординация субъекта, по Альтюссеру, происходит через язык, каковой есть эффект властного обращения. Дж. Батлер отождествляет эту концепцию с тезисом Фуко о дискурсивном производстве субъекта, и выглядит это довольно убедительно. Ведь и у Фуко субъект не предшествует властному запросу, но производится им. И Альтюссер, и Фуко интересовались проблематизациями, а не решением проблем. Хотя Альтюссер был стойким марксистом, а Фуко — своего рода релятивистом, оба философа выступали против абсолютизированного представления об истине и заблуждении. Как и Альтюссер, Фуко настаивал на том, что наука сама производит собственные объекты, являясь в то же время эффектом социальных техник. Однако Альтюссер всегда придерживался марксистского убеждения в существовании «объективной реальности», что вызывало у него большие трудности при попытках совместить марксистскую философию с традицией эпистемологии. Фуко оторвался от марксизма, заявив о «произведённом» характере реальности.

Самым значительным событием, благодаря которому не только Фуко, но и большинство французских левых интеллектуалов окончательно порвали с марксизмом, стала «майская революция» 1968 г. Поражение марксизма было двойным: во-первых, ФКП не поддержала революционных студентов, показав свой реакционный характер, а во-вторых, стало очевидно, что ортодоксальная марксистская теория

революционного преобразования безнадежно устарела и ни в коей мере не способна не только дать революционным группам теоретическую платформу, но и сколько-нибудь внятно объяснить происходящее. Самым неприемлемым для Фуко в марксистских исследованиях была постановка вопроса о классовой борьбе: марксисты, подчеркивал он, акцентируют понятие «класса», практически забывая о понятии «борьбы». Исключением являются работы самого Маркса о войне. Для Фуко понятие «борьбы» в 1970-х гг. стало чрезвычайно важным.

Не стоит забывать о том, что отвращение Фуко к марксизму питалось не только и, быть может, не столько неудовлетворённостью теоретическими декларациями партийных интеллектуалов, сколько личным опытом: на протяжении всей жизни он сталкивался с крайне негативными явлениями, порождёнными марксизмом или прикрываемыми марксистским учением. На него произвела отталкивающее впечатление реакция партийных марксистов на «дело врачей» в Советском Союзе, да и буржуазная нетерпимость коммунистов к любой нетрадиционной ориентации — как культурной, так и сексуальной — никак не могла сделать ФКП и её доктрину привлекательными в его глазах. В Польше молодой Фуко столкнулся с тоталитарным режимом сталинского образца, а Фуко зрелый — с военной хунтой, причём и то, и другое считали марксизм своей идеологией и неизменно ратовали за его ортодоксальность. В Венгрии он увидел, как боятся структурализма ортодоксальные марксисты, в глазах которых это течение граничило с фашизмом. В Тунисе Фуко наблюдал еврейские погромы, вдохновлённые всё тем же марксизмом, и в это время Фуко уже не был уверен в том, что всему виной невнимательное чтение трудов Маркса. В университете Венсенна ему приходилось драться не только с полицейскими, но и с коммунистами, и именно коммунисты призывали к травле его «Группы информации по тюрьмам». В 1970-х он много общался с советскими диссидентами, которые рассказали ему много страшного о «реальном социализме». Потом он увидел, к каким зверствам ведёт радикальная революционность, опять-таки марксистского толка, на примере «Красной Армии». В общем, личный опыт Фуко не располагал его испытывать симпатии к «единственно верному» учению партийных функционеров.

При этом Фуко признавал важность Маркса как одного из тех мыслителей, которые от *метафизики глубины* перешли к *философии плоскости*. Иными словами, Маркс, по мысли Фуко, способствовал разоблачению буржуазной мифологии, обслуживающего её репрезентационизма и иллюзии самосознания. Таким образом, Маркс — один из тех мыслителей, которые помогли Фуко «уйти от Гегеля».¹ Открыв новое отношение между явным и скрытым, Маркс стал критиком «ложного» сознания. Однако у Маркса сохраняется и даже упрочивается телеологизм, усматривающий в истории отчуждение «конечного человеческого бытия» и постижение

¹ См.: Marsden R. The Nature of Capital: Marx After Foucault. L.: Routledge, 1999.

человеческой сущности в её «истине» посредством ниспровержения истории, проще говоря — к антропологии. Поэтому марксизм чувствует себя как рыба в воде в дискурсивном пространстве XIX в., будучи чуждым другим эпохам и ничего в них не понимая. Марксизм всецело определяется той же самой эпистемологической диспозицией, что и буржуазная экономика, а потому объяснить буржуазную экономику он не в силах. Неудивительно, что нелюбимые Фуко марксисты-ортодоксы платили ему той же монетой. Фуко клеймили как пособника империализма и как буржуазного мыслителя. Сам Фуко не принимал такой терминологии и не признавал, что ставил своей целью ниспровержение марксизма. Марксизм был для него одним из эпизодов той истории, в которой разворачиваются дискурсивные формации.

В поздних работах Фуко постарался избавиться от упоминания имени Маркса в своих работах, поскольку слово «Маркс» стало для него обозначением определённого типа дискурса. Но, помимо чисто эмоционального и, как сказал бы сам Фуко, конъюнктурного отказа от Маркса, это движение правомерно рассматривать как часть «освобождения» Фуко от «гегелевских пут». Марксизм базируется на гегелевской диалектике, а «как только мы произносим слово "диалектика", мы принимаем, даже не говоря об этом, гегельянскую схему тезиса и антитезиса, а с нею и форму логики, которая представляется мне неадекватной, если мы хотим достичь конкретного описания... проблем»¹.

Фуко никогда не принадлежал ни к каким феноменологическим «школам» или к «феноменологическому движению» в целом, как его предлагает понимать Г. Шпигельберг. Для Фуко имела значение не феноменология в узком (гуссерлевском или гегелевском) смысле, но, скорее, *феноменологический опыт*, который он понимал как определённый способ умозрения, в котором размышляющий субъект пытается уловить значение пережитого. Для этого требуется расширить поле возможностей, связанных с опытом повседневности. Феноменология стремится понять, каким образом трансцендентальный субъект является творцом опыта и его значений. Однако Фуко с первых своих работ (начиная с комментария к тексту Бинсвангера) под влиянием Ницше, Батая и Бланшо тяготеет к иному пониманию *опыта*: опыт для него означает попытку достичь такого состояния, которое было бы наиболее близко к «непроживаемому»; максимальное напряжение интеллектуальных сил сталкивается здесь с невозможностью постижения, и эта невозможность выступает одновременно и тем, что ограничивает мысль, и тем, что конституирует её. Такой опыт «вырывает субъект у него самого» и ведёт его к распаду, десубъективации. Этот «пограничный опыт» Фуко сделал своим творческим кредо: опыт Фуко-писателя всегда направлен на то, чтобы перестать быть самим собой, утратить самотождественность и стать иным.

¹ Foucault M. Dits et Écrits. T. II. 1976-1988. P.: Gallimard, 2001. P. 471.

В 1977 г. Фуко попытался объяснить свою философскую эволюцию: «Как философ, я сформировался под влиянием феноменологии и экзистенциализма. Т.е. на меня влияли те формы рефлексии, что непосредственно связывались с пережитым опытом, заряжались и подпитывались им. И, по существу, прояснение этого пережитого опыта и составляло философию, философский дискурс».¹ Эту «феноменологию опыта» можно увидеть в первой работе Фуко — введении к статье Бинсвангера. Затем, однако, в теоретической рефлексии французских интеллектуалов произошло важное изменение, которое заключалось в том, что непосредственному, пережитому, глубинному опыту индивидов стали придавать всё меньшее значение, и всё большее — отношениям вещей между собой. Частью этого процесса, обретшего выражение в трудах Леви-Строса и Лакана, стал и Фуко. Уже в «Истории безумия» он отошёл от немодной феноменологии и занялся «археологией».

Делёз предложил замечательный анализ отношений Фуко с феноменологией. Если редуцировать из него все идеи самого Делёза, которые, как обычно и бывает у этого автора, тесно переплетены с фукольдианскими, то к такому анализу мало что можно будет добавить. Прежде всего, Фуко порвал с феноменологией в «вульгарном» смысле слова, т.е. с интенциональностью. Фуко не может признать, что сознание нацелено на вещи и каким-то образом уведомляет о собственном присутствии в мире. Категория интенциональности, изначально призванная покончить с психологизмом и натурализмом, изобрела новые психологизм и натурализм: психологизм как синтез сознания и значений, а натурализм — как невмешательство бытия предмета в мире. Пока мы имеем дело со словами, можно верить в интенциональность как нацеленность сознания на что-то внешнее, посредством чего сознание себя обозначает; ограничиваясь миром вещей, можно верить в «изначальный опыт» вещи. Предлагаемая феноменологией редукция должна преодолеть «слова», поставив на их место высказывания, а на место предметов с их положениями поставить видимости. Однако высказывания ни на что не нацелены, поскольку ни с чем не соотносятся, и не выражают говорящего субъекта, а просто отсылают к языку как таковому, делая все субъекты и объекты имманентными переменными. Видимости же отсылают не к интенциональному взгляду, но просто к «высвечиванию». У Фуко интенциональность оказывается в области «не-взаимоотношения» между видением и говорением. «В этом и заключается основное преобразование, осуществлённое Фуко: феноменологию он превратил в эпистемологию».² Поскольку *всё есть знание*, не существует никакого изначального опыта; поскольку видение и говорение есть стороны знания, не существует никакой интенциональности.

¹ Власть, великолепный зверь // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 11-12.

² Делёз Ж. Фуко. Пер. Е.В. Сёминой. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. С. 143.

Накануне Второй мировой войны во Франции господствовала философия «трёх Н», властителями умов были Heidegger, Husserl и Heidegger. Почти официальной точкой схождения этих «трёх Н» был Жан-Поль Сартр. Те, кто не желал признавать «гегемонию Сартра», обращались к Жану Ипполиту и Мерло-Понти. На рубеже 1950-60-х гг. новое поколение французских интеллектуалов повернулось к «философам подозрения» — Марксу, Ницше и Фрейдю. Фуко был одной из главных фигур этого движения. Поколение Фуко — поколение, которое бунтовало против Сартра, видя в нём фигуру Отца, и потому стремилось отличаться от него. Во-первых, Фуко не стремился занять сартровский трон, что объясняется, на наш взгляд, существенным отличием этого философа нового поколения: он стремился к публичному выставлению своей жизни и фиксации всех её деталей в литературной форме. Кроме того, он никогда не примерял на себя маску «вождя поколения». Во-вторых, Фуко не создал вокруг себя ни «школы», ни «движения», всегда оставаясь в положении маргинала: для леворадикальных кругов он был чересчур академичен, а для академической среды он был слишком бунтарски настроен.

Отношения между Фуко и Сартром всегда были непростыми. Фуко непрестанно пытался убежать от «интеллектуального терроризма» Сартра и, тем не менее постоянно чувствовал у себя за спиной тень «политически ангажированного» интеллектуала. Именно Сартр заставил его понять, что философия не может ограничиваться пределами университетской аудитории. И тем не менее, Фуко всегда считал себя интеллектуалом иного типа, нежели Сартр, и неизменно подчёркивал это разрыв, фиксируя, впрочем, общее настроение интеллектуалов своего поколения: «У Сартра нет преемников, так же как у меня нет предшественников»¹.

Стремление Фуко уйти от Сартра наиболее ярко выразилось в «Словах и вещах». Выступление против экзистенциализма и его лидера Ж.-П. Сартра означало, что Фуко открыто примкнул к лагерю структуралистов. В послевоенной Франции экзистенциализм выступал как философия истории, превратившись стараниями Сартра и его соратников в «экзистенциальный марксизм». Этот последний претендовал на установление связи между порядком вещей и субъективностью индивидов, данной непосредственно как переживание. Иными словами, речь шла о том, чтобы придать марксизму феноменологическое основание, что означало отождествление бытия и «предоставления смысла» сознанию человека. При этом классовое сознание индивида основывалось на его опыте осознания того, что существуют эксплуатируемые и эксплуататоры, а выбор позиции сводился к приданию своей жизни смысла борьбы за общество всеобщего согласия между сознаниями или против него. Именно с такой формой экзистенциализма сталкивались структуралисты и Альтюссер, и неудивительно, что экзистенциализм представлялся им не более

¹ Foucault M. Dits et Écrits. T. II. 1976-1988. P. 671.

чем мифом. Леви-Строс прямо заявил, что «в системе Сартра история как раз играет роль мифа».¹

По Сартру, именно субъект наделяет мир смыслом. Этот феноменологический догмат не подлежит у него обсуждению: субъект предписывает значения. Однако Фуко задался вопросом: является ли субъект, каким его описывают со времён Декарта, единственно возможной формой существования человека? Иными словами, он искал такой опыт, в котором субъект не задан изначально, когда субъект утрачивает самоидентичность. Этот опыт он нашёл у Ницше.

«Диалектической» концепции истории, которую исповедовал Сартр, Фуко противопоставил «пространственную картографию». Его подход — откровенно номиналистский, тогда как Сартр, скорее, тяготеет к реализму. С этим связано и различие в терминологии, при помощи которой Сартр и Фуко обозначают *опыт*. Для Сартра это прежде всего *Erfahrung*, *l'expérience*, опыт активный, предполагающий интенциональную настроенность на мир. Для Фуко важнее *Erlebnis*, *le vécu*, опыт скорее коррелятивный. Не желая ссылаться на субъективность, Фуко стремится объяснять опыт мира, отталкиваясь не от «вещей», но от некой «работы» над миром.

Впрочем, не стоит представлять Фуко и Сартра абсолютными антагонистами. Они совершенно по-разному понимают опыт и, соответственно, историю, однако у них есть точки пересечения в представлении о конституировании субъекта. Принято считать, что фукольдианская идея о том, что власть производит субъекта, и сартрианское представление об изначально свободном экзистенциальном субъекте, которого не затрагивают процессы внешнего мира, полярно противоположны. При этом забывают о том, что говорил Сартр в «Бытии и Ничто»: существование предшествует сущности, а социальность предшествует существованию.²

Если Фуко был по существу не согласен с поздним Сартром, то ранний Сартр вызывал у него определённые симпатии. В одном из интервью Фуко высказывал сожаление по поводу того, что Сартр отказался от своего юношеского нищезанятия в пользу феноменологии и морали самоидентичности.³ Поздний Фуко соглашался с положениями раннего Сартра, изложенными в «Трансценденности эго»⁴. Сартр говорил о том, что является более общим по отношению к субъекту и объекту — о «трансцендентальном поле», понимаемом как безличное, абсолютное, имманентное себе сознание без «Я». Именно это «трансцендентальное поле» выступает как поле «чистых

¹ Леви-Строс К. Первобытное мышление. Пер. А.Б. Островского. М.: «Республика», 1994. С. 314.

² М. Эшлману удалось довольно убедительно показать, что диалог между сартрианством и фукольдианством возможен. См.: Eschleman M. Sartre and Foucault on Ideal "Constraint" // Sartre Studies International. 2004. Vol. 10. № 2. P. 56-76.

³ Foucault M. Structuralisme et post-structuralisme // Dits et écrits. T. II. 1976-1988. P. 1250-1276.

⁴ Sartre J.-P. La transcendance de l'Ego. P., 1939.

возможностей» и располагает к экзистенциальному обретению опыта. Таким образом, это что-то вроде событийного потока, порождающего субъекта посредством единичных событий. Это нейтральное, никому не принадлежащее сознание, интегрирующее действия и «организмы», т.е. индивидуальные сознания. Фуко подверг критике более позднее сартровское понятие «подлинности», заявив, что оно подчиняет самосозидание, которое Фуко понимал в смысле «заботы о себе», отношению к себе, выстроенному в модусе самотождественности.

Ранний Фуко рассматривал человека как эффект пересечения дискурсов и властных механизмов, однако позже он обнаружил за этими диспозитивами знания-власти некое побуждение к действию, то, что Ницше называл «волей к власти», а сам Фуко — «заботой о себе». Это значит, что человек не растворяется без остатка в социальных практиках и не сводится к векторной сумме порождающих его механизмов. Не будет преувеличением сказать, что поздний Фуко подошёл к исследованию того, что Сартр знал под именем *свободы*.

Однако большим авторитетом, нежели Сартр, для Фуко был Мерло-Понти. Прежде всего, Мерло-Понти резко критиковал картезианский дуализм Сартра, подчёркивая вовлечённость субъекта познания в мир и его историчность. Сартровское противопоставление «для-себя» и «в-себе», по Мерло-Понти, делает невозможным понимание «факта истории», каковое, как научил французов Кожев, и является целью философии. «Экзистенциальная феноменология» имеет своим объектом «интервал» между «для-себя» и «в-себе»: человек, по мысли Мерло-Понти, не есть ни чистое «в-себе», т.е. вещь, ни чистое «для-себя», т.е. *res cogitans*. Человек есть продукт-производитель, активный-пассивный, созданный-создающий, иными словами, субъект-объект как незавершённый синтез.

По Мерло-Понти, вещь является текстом, который может быть прочитан. Поэтому *феномены есть высказывания*. То, что открывается человеку, измеряется тем, что он может об этом сказать. Но, прежде чем стать смыслом выражения, смысл является смыслом *опыта*. И говорить — значит предоставлять слово тому, что само по себе не умеет говорить. Именно таким образом ранний Фуко предоставил слово безумию. «Возможно, именно эта идея позволит Мишелю Фуко в его предисловии к работе Бинсвангера "Сон и существование" назвать проблему выражения центральной проблемой экзистенциального анализа и трактовать Бинсвангера сквозь призму Мерло-Понти, а экзистенциальные априорные структуры — через теорию выражения».¹

По-видимому, Фуко едва ли можно считать «настоящим» структуралистом ввиду его резко отрицательного отношения к «текстуальному изоляционизму» структурализма (приущего, впрочем, и такому явному постструктуралисту, как Ж. Деррида).

¹ Власова О.А. Изначальный опыт в экзистенциальной феноменологии М. Мерло-Понти и Л. Бинсвангера // Философско-антропологические исследования. 2007. № 1. С. 34.

«Структура» для него означала не уход в пантекстуализм, но возможность типологии феноменов и событий, причём — типологии плюралистичной. Однако несомненно, что именно из структуралистской традиции проникло в его мысль критическое отношение к феноменологии и всякой вообще «антропологии». «Структуралистская революция захватила Фуко, — справедливо заметил Хабермас, — как и всех учёных его поколения; она превратила его, как и Деррида, в критика феноменологически-антропологического мышления, господствовавшего от Кожева до Сартра, и, что главное, определила его. выбор методов».¹ Открещиваясь от структурализма как движения, Фуко свободно пользовался терминологией и методами структурализма.

Французские марксисты, представлявшие партийную ортодоксию, резко выступали против структурализма. Фуко подчёркивал, что эта традиция подавления структурализма партийными ортодоксами пришла на Запад с Востока, как и сам структурализм. Представляя собой возможность творческого развития, структурализм был нестерпим для сталинизма, и позиция сартровского журнала «Le Temps modernes», по словам Фуко, совпадала с «суждениями последних сталинистов и тех, кого оплачивали за разнос формализма и структурализма в хрущёвский период».²

Фуко всегда говорил о «структурализме» с недоверием, предпочитая выражение «структурный анализ». Эти выражения, конечно же, не синонимичны: второе гораздо шире первого. Структурный анализ предполагает отказ от всякого субстантивизма и центрированности, исследуя элементы той или иной системы в их взаимодействии и способах сочетания. Наиболее значительным выражением структурного анализа стал восточноевропейский формализм, важность которого Фуко постоянно подчёркивал. Структурализм, популярность которого в гуманитарных науках связана прежде всего с именем Леви-Строса, онтологизирует Структуру; рабочая гипотеза Леви-Строса об отражении структур родства в структурах языка здесь превратилась в метафизический догмат. Фуко неизменно открещивался от такого «структурализма». Между тем, терминология крайне расплывчата, и под «структурализмом» часто понимают структурный анализ вообще.

Когда Фуко пытался разместить самого себя в истории, обращавшейся вокруг формализма и структурализма, он подчёркивал политический аспект движения:

Стоит отметить, что формализм зачастую был связан с политическими ситуациями и даже политическими движениями. Стоило бы проследить тесную связь русского формализма с Русской революцией... Меня поражает то, насколько структуралистское движение во Франции и вообще в Западной Европе в 1960-х гг. стало отражением происходившего в

¹ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Под ред. Е.Л. Петренко. М., 2003. С. 250.

² Беседа с Мишелем Фуко // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 2. Пер. И. Окуневой. М.: «Прагмис», 2005. С. 242.

середине 50-х — начале 60-х в восточных странах — особенно в Чехословакии — освобождения от догматического марксизма; в то время как в странах вроде Чехословакии наблюдалось возрождение старой традиции довоенного европейского формализма, в Западной Европе мы стали свидетелями рождения того, что получило известность как «структурализм», каковой, как мне представляется, был новой модальностью формалистских мышления и метода исследования.¹

В первой половине XX в. формализм был тесно связан с революционным движением, однако впоследствии догматическому марксизму как на Востоке, так и на Западе, удалось сокрытие этого революционного потенциала. Мы помним, как в Венгрии Фуко не разрешили говорить о структурализме, поскольку здесь он считался антимарксистским и реакционным учением. Венгерские марксисты-ортодоксы очень ясно видели в структуралистских идеях угрозу своему догматизму. Ведь даже Лукач в те времена отрёкся от своих ранних работ. Структурализм вдохновлялся идеями формализма и, как заметил Фуко, «в некоторых странах Восточного блока и даже во Франции можно было видеть людей, ведущих подрывную работу против догматического марксизма, используя анализ, явно инспирированный формализмом».²

Французский структурализм 1950-60-х гг. не был закрытой школой, он сосуществовал с не менее популярными в те годы марксизмом и феноменологией. Позволим себе привести большой фрагмент из интервью Фуко с Жераром Руле, в котором философ детально описывает ситуацию и говорит о своём месте в этом движении:

Фуко: ...То, что происходило во Франции и в других странах в 1968 г., чрезвычайно интересно и в то же время весьма неоднозначно — и интересно именно в силу неоднозначности. Это были движения, которые зачастую ссылались на марксизм и в то же время настаивали на необходимости жёсткой критики догматического партийного марксизма. Студенческие движения развивались в диапазоне между определёнными разновидностями не-марксистской мысли и ссылками на марксизм; эти движения порой подхватывали революционный марксистский дискурс, но в то же время вдохновлялись антидогматическим насилием, вступавшим в противоречие в этом дискурсом.

Ж. Руле: Антидогматическое насилие искало авторитеты...

Фуко: И при случае находило их в злом догматизме.

Ж. Руле: У Фрейда или в структурализме.

Фуко: Именно. Таким образом, я хотел бы пересмотреть историю формализма и поместить незначительный эпизод структурализма во Франции — относительно короткий и с размытыми очертаниями — в рамки крупного феномена формализма в XX столетии, столь же значительный для своего времени, как романтизм или даже позитивизм в XIX в.

Ж. Руле: К позитивизму мы ещё вернёмся. А пока я хотел бы проследить эту французскую эволюцию, образ которой вы

¹ Critical Theory / Intellectual History (interview with G. Roulet) // Michel Foucault. Politics. Philosophy. Culture. P. 18.

² Ibid. P. 19.

набросали: сеть отсылок (как догматических, так и вдохновляемых стремлением к анти-догматизму) к Марксу, Фрейду и структурализму, в надежде обрести в таких людях, как Лакан, фигуру, способную положить конец синкретизму и объединить противоположности. Это стремление, помимо всего прочего, породило знаменитый ответ Лакана студентам в Венсенне, который звучал примерно так: «Вы хотите объединить Маркса и Фрейда. Психоанализ может объяснить вам, что вы ищите Господина; и вы получите своего Господина!» — очень жёсткая отповедь этой попытке объединения. Я читал в книге Винсента Декомба «Тождественное и иное», с которой вы, конечно же, знакомы...

Фуко: Нет, я знаю о её существовании, но не читал её.

Ж. Руле: ...Что необходимо было дожидаться 1972-го года, чтобы реализовать стремление объединить марксизм и фрейдизм, и что оно было реализовано Делёзом и Гваттари, выходящем из лакановской школы.¹ Когда-то я взял на себя смелость написать, что все мы вышли из этой бесплодной попытки комбинации и двинулись по пути, который критиковал Гегель. Иными словами, мы пришли к третьей фигуре — к Ницше, — отказавшись от бесплодных попыток синтеза и предпочтя его невозможной комбинации Маркса и Фрейда. Так или иначе, Декомб считает, что эта тенденция поворота к Ницше появилась в 1972 г. А вы как считаете?

Фуко: Нет, я не думаю, что это так. Прежде всего, вы меня знаете. Я всегда с подозрением относился к тем формам синтеза, которые разделяют такое французское течение, как фрейдо-марксизм, и Ницше. Начиная с 1945 г. в силу целого ряда политических и культурных причин марксизм во Франции стал своего рода горизонтом, который, как думал в то время Сартр, невозможно было преодолеть. Это был совершенно замкнутый горизонт, и очень внушительный. Кроме того, нельзя забывать, что в 1945-1955 гг. весь Французский университет — новый университет, в противоположность университету традиционному, — был озабочен построением не фрейдо-марксизма, но гуссерлиано-марксизма: наведением мостов между феноменологией и марксизмом. Именно вокруг этого происходили дебаты и на это были направлены усилия многих людей. Мерло-Понти и Сартр, двигавшиеся от феноменологии к марксизму, работали именно в этом направлении. Также и Дезанти...

Ж. Руле: Дюфрен и даже Лиотар.

Фуко: И Рикёр, который, конечно же, был не марксистом, а феноменологом, которому не было никакого дела до марксизма... Сперва они пытались скрестить марксизм и феноменологию, а потом начала развиваться разновидность структурального мышления — структурный метод, и мы увидели, что структурализм занял место феноменологии и стал сближаться с марксизмом. Это было движение от феноменологии к марксизму, и по существу оно обращалось вокруг проблемы

¹ Ж. Руле имеет в виду следующий пассаж: «...Союз Маркса и Фрейда, т.е. политики и желания, утверждался в качестве предварительного условия критикой лаканализма. И опубликованный в 1972 г. в соавторстве с выходящем лакановской школы Феликсом Гваттари "Анти-Эдип" Делёза имеет лишь огромный успех в общественном мнении лишь потому, что удовлетворял этому условию». (Декомб В. Современная французская философия. С. 165.) В данном случае к словам Декомба надо относиться с некоторой осторожностью: во-первых, он преуменьшает роль Гваттари в выработке концептов и написании «Анти-Эдипа», а во-вторых, хотя Гваттари и был учеником Лакана и даже проходил у него курс психоанализа, к началу 1970-х гг. он подверг Лакана жёсткой критике.

языка. Я думаю, это и был критический момент: Мерло-Понти обратился к языку. И, как вы знаете, поздние работы Мерло-Понти посвящены этому вопросу. Я хорошо помню те лекции, на которых Мерло-Понти заговорил о Соссюре, который, хотя и умер пятьдесят лет назад, во Франции был известен только лингвистам и филологам, а культурная публика ничего о нём не знала. Таким образом, возникла проблема языка, и было понятно, что феноменология не могла конкурировать со структурным анализом в прояснении эффектов значения, которое могла дать только структурная лингвистика, где субъект (в феноменологическом смысле) никак не влиял на формирование значений. Совершенно естественно, что место феноменологии, дискредитированной своей неспособностью обратиться к языку, занял структурализм. Именно так я вижу этот процесс. Кроме того, психоанализ — в значительной степени благодаря Лакану — также поднял проблему, хотя и совсем другого рода. Ведь феноменология ничего не могла сказать о бессознательном; самым веским аргументом, по крайней мере для французов, было то, что Сартр и Мерло-Понти — я уж не говорю о других — постоянно скатывались к тому, что представлялось им позитивизмом, механицизмом или фрейдовской «причинностью», пытаясь найти основания конституирования субъекта. И когда Лакан в то самое время, когда был поднят вопрос о языке, заметил: «Что бы вы ни делали, бессознательное никогда не редуцируется к эффектам значения, к которым так чувствителен феноменологический субъект», он обозначил проблему, совершенно противоположную той, что занимала лингвистов. Феноменологический субъект ещё раз был дискредитирован психоанализом, так же как и лингвистической теорией. В этой ситуации делается понятным высказывание Лакана о том, что бессознательное структурировано как язык. Всем было ясно, что речь идёт о той же самой проблеме. Так появился фрейдоструктуралистский марксизм; вместо феноменологии, дискредитированной по причинам, которые я только что обозначил, с марксизмом стали флиртовать другие. Только что-то не ладилось. Конечно, я говорю так, словно речь идёт о некоем общем движении. То, что я описываю, действительно происходило, и многие были вовлечены в это движение; но были и те, кто не следовал ему. Я говорю о тех, кто занимался историей науки — эта традиция очень влиятельна во Франции со времён Конта. Во Французском университете — новом Французском университете — был чрезвычайно влиятелен Кангийем. Многие из его студентов не были ни марксистами, ни фрейдистами, ни структуралистами. И здесь я говорю о самом себе.

Ж. Руле: Вы были одним из этих людей?

Фуко: Я никогда не был фрейдистом, я никогда не был марксистом, и я никогда не был структуралистом.¹

В соответствии с тем видением, которое предлагает Фуко, интеллектуальные движения 1960-х гг. были результатом неудовлетворённости феноменологической теорией субъекта. Однако стоит взглянуть на это движение в более широкой

¹ Critical Theory / Intellectual History (interview with G. Roulet) // Michel Foucault. Politics. Philosophy. Culture. Interviews and other writings. 1977-1984. N.Y.; L.: "Routledge", 1988. P. 19-22. В одном интервью Фуко выразился ещё резче: «Я прямо обвиняю во лжи, в наглой лжи, таких людей, как Пиаже, которые говорят, что я структуралист. Слова Пиаже — или ложь, или глупость — я оставляю за ним право выбора». (Foucault M. Dits et Écrits. T. II. 1976-1988. P. 89.)

перспективе: эти «интеллектуальные движения» были поиском возможностей уйти от модернистского проекта знания и культуры, завершением которого явилась феноменология. По Европе бродил призрак постмодернизма.

Фуко принято считать одним из столпов постмодернизма в философии или, по крайней мере, говорить, что последний период в его творчестве был «постмодернистским». Этот вопрос весьма сложен и столь же неоднозначен, как и вопрос об отношении Фуко к структурализму. Никакого отношения к «культуре постмодерна» (если понимать под этим тенденции в искусстве 1980-х гг.) Фуко не имеет. Говорить здесь можно лишь о том, «постмодернизме», или «постмодерне», образ которого предложил Ж.-Ф. Лиотар. Разговоры о «постмодерне» видятся Фуко продолжением старинной традиции напыщенных разглагольствований о своём времени как о «самом главном», «переломном», «последнем» и т.п. Противоядие подобным пустословиям он находит у Ницше, который учил, что то время, в которое мы живём, не уникально, т.е. не является ни «началом», ни «концом». Историческая и философская скромность заставляет Фуко говорить, что наше время — такое же, как и все другие времена, и в то же время — такое же уникальное и своеобразное, как и все другие времена. Что же касается критики метанарративов — Фуко нашёл его у Канта и Ницше, а не у «постмодернистов».

Самый, пожалуй, проблемный вопрос, связанный с творчеством Фуко, есть вопрос о методе. В зависимости от целей исследователя и перспективы он формулируется двояко: 1) каким методом пользовался Фуко в своих работах?; 2) можем ли мы воспользоваться его методом, применив его к иному материалу? Ответы, опять-таки, сводятся к двум вариантам: 1) да, метод у Фуко есть, его можно вычитать непосредственно из его текстов и применять к любому историческому материалу; 2) никакого строгого метода у Фуко нет, его тексты — плод его эрудиции и «пойетических» усилий, а потому мы не находим у него ничего, что могло бы послужить методом для других исследований. И та, и другая точки зрения представляются нам в равной степени неверными. Во-первых, Фуко пользовался многими различными методами, и все его книги в определённом смысле являются методологическими, вот только метод не предшествует его исследованиям, но обретается в них. Нет ничего более чуждого Фуко, чем универсализм, претендующий на выработку общей методологии, действенной если не на все времена и повсеместно, то хотя бы в конкретной точке пространства и времени. Во-вторых, Фуко предложил нам такое видение «исторического факта», которым мы не только можем, но и по необходимости должны после его работ пользоваться, хотя бы и негативно. В-третьих, сам Фуко отказался понимать метод телеологически — как совокупность действий, предпринимаемых для достижения определённой цели — какая цель будет достигнута, можно узнать, лишь проделав работу; если же двигаться к заранее определённой цели, ничего, кроме неё достигнуть не удастся, и успех в таком случае будет лишь утверждением догмата. Так,

успех психоаналитического исследования с присущими ему «методами» сводится к выяснению того факта, что Эдип страдает Эдиповым комплексом. Фуко такие успехи не нужны. И те, кто стремится воспользоваться приёмами фукианских текстов, может лишь обнаружить «верность» учения Фуко или, наоборот, его «неверность». И то, и другое лишено смысла.

Можно, конечно, говорить о том, что все его работы являются генеалогическими, да только генеалогия — не метод, а, скорее, перспектива, и перспектива, не порождаемая взглядом исследователя, но, напротив, формируемая миром вещей и помещающая в определённый топос самого исследователя. У Фуко не найти двух книг, в которых он пользовался бы одним и тем же «методом». В конце жизни, ретроспективно окидывая взором своё творчество, Фуко говорил, что существует не одна генеалогия, а целых три: историческая онтология нас самих (pous-mêmes) в наших отношениях к истине, позволяющая нам конституироваться в качестве субъекта знания; историческая онтология нас самих в поле власти, позволяющая нам воздействовать на других; историческая онтология нас самих в пространстве морали, позволяющая нам становится этическими субъектами. Первая генеалогия развивается в «Рождении клиники» и «Археологии знания»; вторая — в «Надзирать и наказывать»; третья — в «Истории сексуальности». В «Истории безумия» присутствуют все три.

Конечно, книги Фуко, даже такие как «Слова и вещи» и «Археология знания», трудно назвать «методологическими». Сам он говорил, что пишет исключительно из-за того, что пока ещё не знает, как относиться к интересующей его проблеме. «Я — экспериментатор, а не теоретик».² Теоретик выстраивает некую общую схему путём дедукции или анализа, а потом эту схему применяет одинаковым образом к самым разным областям. Фуко, приступая к написанию очередной книги, никогда не знал ни того, к каким выводам придёт, ни какой метод будет применять. Каждая из его работ в той или иной мере представляет собой попытку вычленив объект и создать метод анализа. Только по завершении работы, ретроспективно, Фуко мог предложить свои методологические размышления, т.е. представить тот метод, которому надо было бы следовать в книге. Но, поскольку книга к этому моменту уже бывала закончена, все методологические концепции Фуко переносились в «межкнижное» пространство, т.е. в его лекции и интервью. Поэтому, собственно, так важно обращаться к этим «второстепенным» текстам. Однако размышления, предложенные им в интервью, представляют собой что-то вроде строительных лесов, возведённых между завершённой книгой и книгой, ещё не написанной. Поэтому никакого общего метода невозможно найти и здесь. Фуко честно признавался: «То, что я написал, никогда не имеет предписывающего значения ни для меня, ни для других людей. В

¹ Foucault M. Dits et Écrits. Т. II. 1976-1988. P. 1437.

² Беседа с Мишелем Фуко // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 213.

лучшем случае это нечто пригрезившееся и обладающее инструментальной ценностью».¹

Единственную методологическую установку Фуко можно сформулировать следующим образом: спрашивать не «что?», но «как?». Например, вместо вопроса «что такое власть?» задаться вопросом «как функционирует власть?». Вместо истории ментальностей создавать историю условий, при которых формируются ментальности; вместо истории институтов — историю условий, при которые институты формируются; вместо истории субъекта или субъектов — историю процессов субъективации. Но самое главное (мы вновь приводим идею Делёза) в том, что для Фуко мыслить — значит проблематизировать. Всё, чем занимается Фуко, — проблематизации. А проблематизация мысли вырастает из знания, власти и «Я». Как очень верно подметили А. МакХюл и В. Грейс, Фуко не создал никакой категорической теории в смысле набора однозначных ответов на те или иные вопросы. Скорее, в своей деятельности он обратился к различным типам теоретизирования. Поэтому Фуко — «прежде всего философ, сделавший философию практикой вопрошания, а не поиском сущностей».²

Археология не является универсальным методом, пригодным для всех областей знания; скорее, речь может идти о некотором подходе к исследованию той или иной области знания с учётом её происхождения. Археология знания представляет собой своего рода пространство мысли и практики, в котором человек как суверенный субъект отсутствует. Здесь нет не только «человека», но и никакой методологии исследования. Как говорил П. Рикёр, который в этом хорошо разбирался, хотя и не разделял основную установку фукольдианских исследований (Рикёр мыслит свой «археологический» проект как своеобразное фукольдианство, в котором осталось место для субъекта), «мы видим здесь почти сплошное отрицание: нет ни интерпретации, ни реконструкции непрерывности, ни сосредоточенности на смысле работ в психологическом, социологическом, антропологическом плане; короче, археология не стремится реконструировать прошлое, воспроизводить то, что было»³. По мнению Рикёра, «дескриптивная способность» «археологии» разворачивается по четырём направлениям: 1) новизна («археология» — арбитр между оригиналом как точкой разрыва с уже-сказанным (*déjà-dit*) и упорядоченностью (*régularité*) дискурсивных практик); 2) противоречие (то, что позволяет обнаружить шероховатости дискурса); 3) сравнение («археология» интердискурсивна: «никакой герменевтики интенций и мотиваций, только сличение специфических форм выражения»⁴); 4) преобразование («археология» отказывается от

¹ Там же. С. 214.

² McHoul A., Grace W. A Foucault Primer. P. VII.

³ Рикёр П. Память, история, забвение. Пер. И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной, О.И. Мачульской, Г.М. Тавризян. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. С. 280.

⁴ Там же. С. 281.

идеи изменения в пользу идеи трансформации, подменяя идеологию непрерывного идеологией прерывности). Рикёр характеризует процедуру археологии как «интеллектуальный аскетизм», позволяющий Фуко очертить пространство высказывания без высказывающего.¹

Сам Фуко в энциклопедической статье о собственном творчестве писал: «Если Фуко и вписывается в философскую традицию, то это традиция *критики*, которая опирается на Канта и которую можно назвать *Критической историей мысли*».²

В конце концов, критическая история мысли не является историей обретения или сокрытия истины; это история появления истинностных игр; это история «высказываний», понимаемых как формы, согласно которым область вещей артикулируется дискурсом, которые могут оказаться как истинными, так и ложными: каковы условия их возникновения, какова цена, которой, так сказать, оплачено её воздействие на реальность и каковы исторические *априори* возможного опыта, тот способ, который, связывая определённый тип объекта с определёнными модальностями субъекта, конституировал в течение какого-то времени определённые пространство и индивидов³.

При этом Фуко интересуют не все «истинностные игры», но только те, в которых субъект конституируется как объект возможного знания, т.е. те, в которых происходят процессы субъективизации и объективизации.

Фуко выступает против любой фетишизации как в философии, так и в политике. Отсюда упорная борьба с «мифологиями» в любых проявлениях. Анализ коннотативных технологий, исследование генеалогии человеческого знания, деконструкция всяческой метафизики (а по большому счёту, «метафизикой» оказываются все системы европейской мысли) — всё это сопротивление фетишам. Фуко не щадит никого, в том числе и самого себя. Важнейшим пунктом сопротивления оказывается «забота о себе», которая есть прежде всего сопротивление самому себе. Любая критическая концепция легко превращается в новую мифологию, поэтому она тоже должна быть подвергнута критике и деконструкции. Фуко призывает помнить о процессуальном характере науки и философии. Не впадать в самолюбование, не создавать литературных шедевров на все времена, но пребывать в постоянном движении сопротивления.

Позицию Фуко нельзя охарактеризовать как нигилизм, хотя у многих исследователей (особенно отечественных) возникает такой соблазн. Говорят о том, что Фуко «разрушает» философию, методично громит одну систему за другой, ничего не предлагая взамен. Всё это в принципе неверно. Сопротивление

¹ Со своей феноменологической позиции Рикёр считает, что проект Фуко следует «продолжить..., отказавшись, однако, от идеи нейтральности очищенной области высказываний». (Там же. С. 282.) Что из этого получилось у Рикёра, мы скажем ниже (см. Гл. 11, § 11).

² Foucault M. Dits et Écrits. T. II. 1976-1988. P. 1450.

³ Ibid. P. 1451.

не есть разрушение, а деконструкция не означает деструкции. Фуко непрестанно обращается к наследию западноевропейской мысли и сам продолжает её традицию. Разве Кант не занимался систематической критикой метафизики? Однако его никто не называет нигилистом. Разрушая системы своих предшественников, Кант создавал свою собственную. Фуко, действительно, не желает ставить на место деконструированных учений свои собственные. Да он, в конце концов, не столько деконструирует, как это делает, например, Деррида, сколько занимается генеалогией: правда, генеалогия зачастую носит разрушительный характер для традиционных систем ценностей. Дело в том, что Фуко сопротивляется не системам Гегеля или Гуссерля, но систематичности как таковой, стремясь коренным образом преобразовать философию. Означает ли это разрушение философии вообще? Конечно же, нет. Утверждать это — значит отождествлять философию с определёнными мыслительными конструкциями и догматизировать её. То же самое следует сказать об истории, в попытках «убить» которую столь яростно обвиняли Фуко сартрианцы. Философия существовала и до Платона, и уж конечно, она не закончила своё развитие на Марксе. В западной мысли, говорит Фуко, слишком много мифов, от которых её следует очистить, здесь слишком много «само собой разумеющегося» и «основанного на здравом смысле». А между тем все эти «само собой» и «здоровые смыслы» меняются от эпохи к эпохе, являясь выражением определённых дискурсов. Против отождествления философии со «здравым смыслом» и догматическими утверждениями освящённых временем авторитетов и выступает Фуко. Если это и нигилизм, то нигилизм весьма конструктивный. И в таком случае нигилистами надо считать Канта, Гегеля, Маркса и т.п.

Фуко не оставил нам прикладного метода, как, например, сделал это Маркс. Однако это ничуть не умаляет значимости Фуко для современной мысли. После Фуко уже невозможно мыслить по-прежнему. Он коренным образом изменил мировосприятие западного (и, в значительной степени, российского) интеллектуала. После Фуко мы стали рассматривать любую систему мысли как исторически обусловленную. Любое суждение мы теперь рассматриваем не с точки зрения его истинности или ложности — в этом отношении все суждения равноценны, — но с точки зрения того дискурса, который за ним стоит и который делает его возможным. Это порождает у нас систематическое недоверие к научным высказываниям. Негативность этого момента на деле оборачивается позитивностью: оказывается, что Фуко дал нам нечто такое, что позволяет избегать заблуждений. В этом отношении Фуко — не ниспровергатель традиций и устоявшихся институтов, но замечательный методолог, метод которого состоит в систематическом недоверии к любым методам и в требовании их «генеалогического» исследования.

Следовать Фуко-«методологу» можно, лишь не следуя ему, «забывая» его. Прикладной фукольдианский метод состоит в том, чтобы не быть фукольдианцем, но подвергать критике все и

всяческие методы, в том числе и собственную критику «метода» фукольдианского. Подражание Фуко невозможно, однако возможно развитие его идей.

Многие исследователи затрудняются считать Фуко философом в академическом смысле этого термина. И действительно, сам он признавался: «Я не считаю себя философом. То, что я делаю, не является ни способом заниматься философией, ни тем, что надо внушить другим, чтобы из философии этого не делали».¹ Фуко избегает универалистских обобщений, складывающихся в завершённую доктрину, занимаясь исследованием конкретных проблематизаций. Все его обобщения неизменно связаны с конкретным эмпирическим материалом и не складываются в «метанарратив». Фуко заменил теорию познания «описанием знания»: в то время как познание перегружено субъективизмом, знание в значительной степени безлично. На место гносеологической проблематики он поставил историю знания, так что концептуальная ось «сознание — познание — наука» в его работах уступила место оси «дискурсивная практика — знание — наука».²

Если бы Фуко был приверженцем структуралистского бинаризма, опирающегося на постулат Соссюра, он так и остался бы дуалистом. Однако Фуко всячески избегает онтологизированной последователями Леви-Строса Структуры, настаивая на множественности взаимосвязей означающего и означаемого. (Конечно, было бы упрощением считать «слова» означающими, а «вещи» — означаемыми, однако это самая близкая аналогия.) От бинаризма Фуко движется к плюрализму, что позволило Делёзу назвать его философию «прагматикой множественного».³ Эта «прагматика множественного» представляет собой отказ от монистической онтологии античности, усвоенной классической западноевропейской философией и заставляющей философа заниматься поисками «первоначала». Фуко не ищет «первоначал», он обращается к миру в том состоянии, которое он застаёт. Это и значит быть философом *современности*, а в историко-философском плане — *современным* философом. Все поиски начала бытия сводятся либо к монизму, либо к дуализму. Монизм даёт возможность для религиозной философии и атеизма; дуализм делает возможной науку, какой мы её знаем начиная с Декарта. При этом дуализм несёт в себе обязательный раскол на субъект и объект, каковой есть исходный постулат науки, а монизм столь же необходимо влечёт за собой «диалектику». Ни то, ни другое для Фуко неприемлемо.

«Диалектика», в дни юности Фуко считавшаяся неперенным атрибутом и единственным методом философии, заключается в постулировании взаимного перехода противоположностей: тождественное с необходимостью полагает

¹ Беседа с Мишелем Фуко // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 214.

² См.: Колесников А.С., Ставцев С.Н. Формы субъективности в философской культуре XX века. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 106.

³ Делёз Ж. Фуко. С. 113.

иное, «в-себе» полагает «для-себя». На деле такая «диалектика» зачастую сводится к чистой спекуляции, где множественное обменивается на единичное, и наоборот. В этом бинаризме совершенно утрачивается возможность интервала, его поглощает реверсия субъекта и объекта. Со времён Декарта философия непрестанно говорит о времени, ничего не говоря о пространстве; темпоральность служит идеальным алиби для философии субъекта. Фуко стремится к философии пространства, избавляющей его от картезианского субъекта, норовящего подмять под себя объект в «отражении». Субъект, для которого возможен опыт пребывания в мире, не сводящийся к спекуляциям «чистого разума», конституируется не временем, а пространством. Это философия *взгляда*, а не *голоса*: в отличие от говорящего субъекта классической философии, имеющего дело с *невидимым*, т.е. с сущностями, фукольдианский субъект обращается к *видимому*, т.е. к поверхностям, и видимым конституируется. Офтальмоцентризм фукольдианской философии есть отказ от хроноцентризма с его диалектикой поверхности/глубины, видимого/невидимого, вещей/слов. И дело здесь не в смене акцентов, не в придании привилегированного положения первой части оппозиции, а в отказе от такой «диалектики» вообще. Диалектика для Фуко — не спекуляция, но опыт трансгрессии, опыт нахождения предела, трансцендирования этого предела и пребывания в нём. Преодоление Гегеля посредством Гегеля, отход от него, не сводящийся к негации, — так можно охарактеризовать Фуко-«диалектика». Фуко уходит от философии субъекта посредством генеалогии современного субъекта в его изменчивости и многообразии.

Субъектно-объектная оппозиция, в перспективе поиска «первоначала» означающая дуализм, делает невозможной трансгрессию. Случаем такой невозможности, по видимости частным, но, как показывает Фуко, имеющим универсальную значимость, является постулирование «разумности» мышления: всякая мысль есть владение разумом, а будучи трансгрессивной, т.е. «неразумной», мысль становится подрывной силой. При этом разум несёт возможность подрыва в самом себе и сам же его поощряет, что позволяет разуму «сохранять чистоту», иными словами — избегать трансгрессии. Выигрывает от этого властелин разума — картезианский субъект — и наука. Поэтому и разум, и наука, по Фуко, живут насилием на «неразумием», которое сами же порождают. При этом существование картезианского субъекта постулируется следствиями, выводимыми из существования субъекта. Фукольдианская трансгрессия — не столько опровержение и опрокидывание субъекта, сколько практика ухода от него в сторону множественной плюрализации. Философская революция, в потенции имеющая характер революции культурной.

Опыт трансгрессии, столь важный для Фуко, обусловлен формированием языка, не соотнесённого с внеязыковой размерностью культурной традиции, языка, в котором, по выражению Лакана, происходит «соскальзывание» означающего.

Этот язык Фуко нашёл у Нерваля, Арто, Русселя, Батая и Ницше, и этот язык, как надеялся (и небезосновательно) Фуко, предоставляет возможность выразить *современность*, избежав диктата традиции. Более того, такой язык позволяет «говорить то, что не может быть высказано». Философствование на таком языке позволяет Фуко вырабатывать *топологии* реальности, исследовать «пространства с переменной топологией» (выражение А.С. Колесникова). А это позволяет заново осмыслить историю — как последовательность различных способов открытия и разметки пространства, в котором помещаются «вещи».

Его учение об эпистемах, которое часто понимают спекулятивно, вовсе не означает постулирования существования неких «тотальностей», определяющих «дух» эпохи и все без исключения человеческие практики, а также формы знания. Во-первых, значение концепта «эпистема» ограничивается теми областями, применительно к которым оно было разработано. Во-вторых, эпистемы у Фуко не статичны, и сам он наметил возможности исследования их трансформаций. Основным эффектом его учения о дискретных полях знания стал перенос исследовательского внимания с времени на пространство, отчётливо выразившийся в его исследовании *паноптизма*. Последователь Фуко М. Саруп¹ отмечал сходство идеи постоянного надзора за душевнобольным с образом всевидящего христианского Бога. Впрочем, уже сам Дж. Бентам писал, что здание Паноптикона «подобно улью, которого каждая ячейка открыта взору того, кто находится в средоточии. Надзиратель, быв сокрыт, действует, подобно невидимому Духу; но Дух сей в потребном случае может существенным образом доказать своё присутствие»².

Но паноптизм — это ещё и способ обозревать историю и реальность как таковую из единой точки, причём алиби исследователя обеспечивается его «невидимостью». Та история, против которой боролся Фуко, — «история философов» — и есть паноптизм в чистом виде. Скрывая строительные леса своего исследовательского Паноптикона, «забывая» о произведённом характере своей «истории», традиционно мыслящий историк представляет исторический процесс как ряд пронизываемых для его взора «процессов», которые есть не что иное, как «сущности» в динамике. «Процессы» в паноптическом пространстве дисциплинируются посредством самой разметки исследовательского пространства и не позволяют себе никаких отклонений от предписанных им норм поведения. Дух, о котором говорит Бентам, есть в таком случае не кто иной, как гегелевский субъект истории в его экзистенциалистской трактовке. Алиби такому субъекту истории создаётся посредством понимания

¹ Sarup M. An introductory guide to post-structuralism and postmodernism. N.Y., 1988.

² Бентам И. Паноптика. Т. 3. С. 267. Дж. Бентам, кстати, предлагал Александру I создать построенное по паноптическому принципу законодательство, в котором закон можно было бы обозревать из одной точки — «начала общей пользы». (См.: Пыпин А.Н. Русские отношения Бентама. С. 774.)

истории как *длительности*. А длительность несёт с собой телеологизм: ведь, если процесс длится, это предполагает движение от некоторой исходной хронологической точки к точке конечной. И, сколько бы традиционная история ни говорила о том, что фиксирует конечную точку лишь *post factum*, её задача заключается в том, чтобы объяснить все процессы, происходящие на этом отрезке, как направленные к уже известному финишу. Возможность ухода от телеологической истории Фуко видел в археологии пространства, которая означает: вместо длительностей изучать пространственные конфигурации сменяющих друг друга диспозиций реальности в их конкретных состояниях, — не сводя объяснения к «происхождению» и «направленности».

Как-то раз интервьюер из географического журнала «Геродот» обратил внимание на то, что Фуко постоянно пользуется пространственными- (положение, перемещение, участок, область) и географическими (территория, поле, почва, ландшафт, горизонт, архипелаг, пейзаж, геополитика и т.п.) метафорами и попросил философа объяснить их использование. Фуко отвечал:

Ну что же, давайте взглянем на эти географические метафоры. Территория, конечно, географическое понятие, но прежде всего — понятие юридическо-политическое: область, контролируемая определённым типом власти. Поле — экономико-юридическое понятие. Перемещение: перемещаются армия, эскадрон, население. Область — понятие юридическо-политическое. Почва — историко-геологическое понятие. Регион — финансовое, административное и военное понятие. Горизонт — иллюстративное, но также и стратегическое понятие.

Лишь одно понятие является в полной мере географическим — архипелаг, — я использовал его только однажды, и оно должно было определять, как в заглавии книги Солженицына, карцеральный архипелаг: то, каким образом карательная система физически рассеивается и в то же время покрывает всё общество.¹

Фуко добавил, что нашёл свои «пространственные» понятия там же, где нашла их география.

Меня часто упрекали за эту пространственную манию, и я признаю, что для меня это действительно стало манией. Но когда я думаю об этом, я понимаю, что по большому счёту искал отношения, существующие между властью и знанием. Ведь знание можно анализировать только в понятиях региона, области, внедрения, перемещения, транспозиции, только так можно уловить процесс, в котором знание функционирует как форма власти и распространение эффектов власти. Существуют администрирование знания, политика знания, отношения власти, пронизывающие знание, и если мы хотим понять их, придётся определять формы доминирования через такие понятия как поле, регион и территория. А политико-стратегическая терминология

¹ Questions on Geography // Michel Foucault. Power/Knowledge. Selected Interviews and other writings, 1972-1977. N.Y.: "Pantheon Books", 1980. P. 67. Об осмыслении идей Фуко в географии см.: Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography. Eds. J. Crampton and St. Eiden. Aldershot: "Ashgate", 2007.

свидетельствует о том, что армия и администрация в этой форме дискурса активно вписывают себя в почву. Всякий анализ дискурса, проводимый в терминах временной непрерывности, неизбежно сводился бы к анализу внутренних трансформаций индивидуального сознания. Что привело бы к пониманию происходящего как некоего коллективного сознания.

Метафоризация трансформаций сознания в понятиях времени неизбежно ведёт к использованию модели индивидуального сознания с присущей ему темпоральностью. А вот дешифровка дискурса при помощи пространственных, стратегических метафор позволяет чётко уловить точки, в которых дискурсы трансформируются через отношения власти и на их основе.¹

Обращаясь к пространственным метафорам, Фуко стремится уйти не только от философии *cogito*, какой она сложилась от Декарта до Гуссерля, но и от метафизики истории. Ему пришлось бороться с очень сильной во Франции традицией понимания пространства как неподвижного и недиалектического, а времени — как диалектического развития. Традиционная история, столь дорогая Сартру и подобным ему мыслителям, не позволяла Фуко произвести анализ дискурсов: Дискурсы невозможно понимать как длительности, они могут быть поняты только как пространства. Однако дело было не только в том, чтобы «остановить историю». Собственно, Фуко стремился не «останавливать историю», но отбросить «паноптизм» исторической дисциплины, который на деле сводится к презентизму и не позволяет увидеть ничего, кроме спроецированных на прошлое представлений, современных историку.

Философское мышление всегда есть обоснование самого себя, поэтому оно «мета-исторично», и поэтому оно *современно*. Вопрос о том, что такое современность, для Фуко, следующего за Кантом, оказывается основным вопросом философии, ведь, отвечая на него, философия не только обосновывает себя, но и раскрывается как философский опыт. Однако в каждую конкретную историческую эпоху знание не только обосновывает себя «изнутри», но и устанавливается определённой социальной технологией. Поэтому Фуко обращается не только к техникам высказывания истин, но и к социально-политическим технологиям производства высказываний в качестве истинных.

Фуко воспринял от Ницше убеждение в том, что не существует вечных истин. Истина лежит в том мире, в котором мы живём, и здесь же она производится. У каждого общества свой режим истины и «политика» истины. Каждое общество вырабатывает механизмы отличия истинного от ложного и технологии, считающиеся действительными для получения истины. «Политическая экономия истины» современного западного общества, по Фуко, характеризуется пятью чертами: 1) истина сосредоточивается в форме научных высказываний в производящих его институтах; 2) истина постоянно подвергается экономической и политической стимуляции; 3) истина

¹ Questions on Geography. Transl. By C. Gordon // Power/Knowledge. P. 68-69.

бесконечно распространяется и потребляется в различных формах; 4) истина производится и транслируется под контролем крупных политических и экономических институтов; 5) истина является ставкой всякого политического спора и общественного противостояния.¹ Собственно, истина и есть совокупность процедур, выведенных с целью производства и введения в обращение тех или иных высказываний. При этом истина сопряжена с системами власти, которые её производят и защищают и которые служат «режимом истины». Поэтому основной вопрос философии для Фуко заключается в том, кто мы есть. Поэтому современная философия для него является целиком и полностью политической и исторической, что не означает сведения философии целиком и полностью к политической практике или к «политическому маркетингу», который практиковали «новые философы».

Интерес к политике у Фуко всегда был связан с возможностью критической деятельности. Можно сказать, что его философия неотделима от политики — как от политики в целом, так и от политических событий текущего момента. Сам он говорил, что «философия сегодня - всецело политическая и всецело историческая. Это политика, имманентная истории, это история, необходимая политике»². Однако его «политизированность» всегда была весьма оригинальной: политика для него означала возможность понимания. «Политическое молчание» Фуко до мая 1968-го и его же невиданная для академического учёного политическая активность после «майской революции» объясняются именно этим. Обращение к политике для Фуко означало не временное отвлечение от научных интересов, но открытие возможности продолжать своё дело на уровне политики.

В своей политической деятельности Фуко опирался на богатый личный опыт: подолгу живя за границей, он хорошо знал шведскую социал-демократию, польский тоталитаризм, технократию Германии, нищету Туниса и многое другое. Поэтому он приучился не доверять официальным лозунгам и декларациям: народная демократия в Польше функционировала гораздо хуже, чем социал-демократия в Швеции. Не доверяя партиям и политическим группировкам, в политике он признавал не политическую, но «физическую» ангажированность, не имеющую ничего общего с теоретическими установками. Прежде всего, это означало личное, физическое, реальное участие в политических баталиях и, соответственно, постановку не общетеоретических, но конкретно-практических целей. Эта политическая практика представлялась Фуко единственно возможным основанием для исследований, отражающих смысл происходящего, а не умозрительные схемы исследователя. Конкретизирование проблем вовсе не означает, что эти проблемы перестают быть общими. К примеру, способ определения отношения к безумию в обществе — проблема самого общего

¹ Политическая функция интеллектуала // Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 206-207.

² Foucault M. Dits et Écrits. Т. II. 1976-1988. P.266.

порядка, поскольку позволяет поставить вопросы о самоосмыслении общества в качестве рационального и о наделении властью собственной разумности. Именно в этом пункте Фуко резко расходился с партийными функционерами, прежде всего, с коммунистами: «Никогда не случилось, чтобы коммунистические и социалистические партии ставили на повестку дня, например, анализ того, что есть власть разума над неразумием. Вероятно, это не их задача. Однако если это не является их проблемой, то их проблемы уж точно не являются моими».¹

При этом Фуко никогда не предлагал конкретного решения сформулированных им проблем. В этом и заключается его принципиальная «не-партийность»: Фуко отказывался играть роль того, кто предписывает решения. Он считал, что, предлагая решения и изрекая пророчества, интеллектуал лишь способствует функционированию определённой властной ситуации, которую он как раз хотел бы подвергнуть критике. Интеллектуал, настаивает Фуко, — не двойник политической партии и не её alter ego. Фуко не занимается критикой, которая предлагала бы наилучшее из возможных решений, отметая все остальные. Он занимается «проблематизацией», т.е. разработкой практик и идей, которые ставили бы политические проблемы. Он не анализирует проблемы с точки зрения политики, но, наоборот, задаёт политике вопросы о стоящих перед ней проблемах.

Парадоксальным образом Фуко, неизменно тяготевавший к левому крылу, наиболее активно поддерживал «правые» революции (в Тунисе и в Иране), пропустив единственную «левую» революцию в своей жизни — майское восстание 1968 г. Он сотрудничал с голлистским правительством, но не стал сотрудничать с правительством социалистов. Очень трудно, быть может, вообще невозможно определить его «партийную» ориентацию. По-видимому, таковой вообще не было. «Я полагаю, что наилучшая форма протеста - молчание, всеобщее уклонение»², - сказал он в 1978 г.

Сегодня, полагает Фуко, философия, учитывая этот печальный опыт, должна отказаться от претензии быть основанием государственной власти и устранившись от воспроизводства власти. Она может стать своего рода теневой властью, но философ должен отказаться от роли пророка, педагога или законодателя. Его задача - анализировать, делать видимой и таким образом активизировать борьбу против власти. Философии не следует вновь и вновь оценивать власть в моральных категориях, ей следует задавать вопрос о сущности власти. «В то время как роль науки заключается в том, чтобы показать нам то, чего мы не видим, роль философии — в том, чтобы сделать видимым то, что мы видим»³. Модель такой деятельности Фуко находит в англо-американской аналитической философии, которая, вместо того чтобы размышлять над сущностью языка, занимается функционированием языка в

¹ Беседа с Мишелем Фуко // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 270.

² Foucault M. Dits et Écrits. T. II. 1976-1988. P. 670.

³ Ibid. P. 541.

различных типах дискурса. Аналогичным образом мыслит Фуко и свою *аналитико-политическую философию*, изучающую властные отношения во всех регистрах общества.

Фуко обычно понимают как историка знания. Однако этот историзм имеет весьма специфические черты. Фуко понимает историчность человеческого сознания как внутреннюю, глубинную характеристику каждой эпохи, неосознаваемую самим человеком. Поэтому, кстати, Фуко обращается к материалу «классической» эпохи и очень осторожно делает какие-либо замечания относительно современности: находясь внутри эпохи, мы не можем уловить её сущность. Но самое важное в том, что философ акцентирует не эволюционность и поступательность развития человеческой мысли, но кумулятивный, скачкообразный характер её прогресса. Фуко настаивает на своеобразии и уникальности человеческого знания в каждый конкретный исторический период и в каждом географическом регионе. Безусловно, концепцию антиисторицизма Фуко заимствовал у своего учителя Л. Альтюссера¹, призывавшего признать наличие специфических временных модальностей у различных общественных «инстанций». Традиционная история, говорит Фуко, отталкивается от представления о некоем предзаданном субъекте познания, который делает возможным раскрытие истины. Свою задачу Фуко видит в том, чтобы проследить историческое построение и складывание этого субъекта в недрах истории. Своеобразный историзм, неизменно оказывающийся антиисторицизмом, присутствует во всех периодах творчества Фуко и является существенной новацией для философии XX века. Плоско-эволюционистским теориям он противопоставляет абсолютизацию аспекта прерывности, что позволяет ему получить ряд синхронных срезов истории, несводимых друг к другу. При этом, правда, он не предлагает никакой концепции исторического развития. Переходы от одной эпистемы к другой Фуко достаточно убедительно объясняет кумулятивными изменениями. Однако механизм изменения эпистем остаётся довольно неясным, и эта неясность нарастает в поздних работах философа, когда речь заходит о «тотализирующих дискурсах» и фантазматической «власти».

В своих исторических исследованиях Фуко опирался на традицию, заложенную школой Анналов. «Историки, а особенно философы и историки литературы, привыкли к истории, которая принимает во внимание только события на высшем уровне, — говорил он. — Но сегодня историки, в отличие от других, всё более склонны обращаться к "низменным" материалам. Появление этого платейского элемента в истории насчитывает более полувека. Это значит, что с историками мне говорить проще».² И действительно, историки всегда реагировали на его исторические штудии вполне благожелательно, в отличие от многих философов.

¹ См.: Althusser L. Pour Marx. P., 1965. P. 150-184.

² Prison Talk // Michel Foucault. Power/Knowledge. P. 37.

Уже в «Словах и вещах» Фуко заявляет о том, что история — не данность, но продукт той практики, которая её конкретизирует в качестве дискурса. Собственно, сама мысль о необходимости ревизии истории появилась у Фуко, когда он обнаружил, что «История образует "среду" гуманитарных наук, одновременно и привилегированную, и опасную».¹ Однако на этом Фуко не остановился, и в своих поздних работах он обращается к той технологии, благодаря которой исторический дискурс становится инструментом политического действия. И здесь, в этом исследовании, Фуко обнаруживает возможность для историка (а в его устах это значит — генеалога) секуляризовать свою собственную мысль, определив те дискурсивные линии, в которых может формироваться его позиция. Только здесь, «внутри» исторического дискурса может формулировать свою исследовательскую позицию (которая есть прежде всего позиция политическая) историк: «...Мы находимся в условиях господства, в исторически неопределённой по содержанию и многообразной ситуации господства. Мы не можем выйти из неё, а значит, не можем выйти из истории».² Таким образом, фукольдианская история становится смесью историографии и философской критики.

Политика в фукольдианском понимании представляет собой тип историцизма, противостоящий тому, что подразумевает философия истории от Гегеля до Сартра. Фуко вырабатывает такую модель истории настоящего, которая выступает возможностью политики, т.е. проблематизации настоящего. Высказывать ту или иную «истину истории» для него значит занимать определённую стратегическую позицию. В своём подходе Фуко противостоит всякой герменевтике истории, требующей от субъекта истории, как выразился П. Наполи, представить синтез исторической реальности и собственного понимания, основанный на принципе исторической продуктивности. Для Фуко история представляет собой диспозитив знания, включающий множество эмпирических историй. Онтологизация истории возможна лишь при условии, если мы будем мыслить её как ряд специфических хронологических позиций с присущими им материальными факторами. (Эта позиция вызывала неприятие у многих философов (но не у историков), и сам Фуко как-то пошутил: «Я не вполне историк. И я не романист. Я практикую своего рода историческую фикцию»³.)

Обращаясь к изучению истории знания и власти, Фуко испытывал необходимость опереться на историческую дисциплину. Однако его не устраивали готовые образцы интерпретации истории, под которые ему пришлось бы подгонять результаты собственных исследований. Поэтому он занялся самостоятельными историческими анализами, которые привели его к наброску собственной концепции исторического исследования и истории как таковой. Фуко не писал историю, т.е.

¹ Фуко М. Слова и вещи. С. 389.

² Фуко М. Нужно защищать общество. С. 125.

³ Foucault M. Dits et Écrits. T. II. 1976-1988. P. 805.

не занимался «реконструкцией»; его задачей была *проблематизация настоящего*. Исторически понимаемое настоящее всегда несёт в себе элементы прошлого, и это знает любой историк. Фуко стремился выявить не эти элементы прошлого, но типы и моменты их проблематизации: когда тот или иной значимый феномен настоящего был проблематизирован таким образом, что эта проблематизация сохраняет свою важность для современности.

При этом Фуко приходилось бороться с многочисленными «идолами», главные из которых — презентизм и соскальзывание в прошлое.¹ Презентизм заставляет исследователя навязывать прошедшим историческим эпохам такую постановку проблемы, которая характерна для его времени. Таким образом, прошлое неразличимо сливается с настоящим, а жившим в другую эпоху людям навязывается способ мышления, которым несознательно пользуемся мы в настоящее время и который мы склонны считать вечным и неизменным. С этим «идолом» Фуко весьма успешно боролся, применяя метод *археологического* исследования. Дотошное описание архива эпохи позволяло ему избежать навязывания способа мышления современной эпохи эпохам прошедшим. Другой «идол» намного коварнее: как определить, до какой точки нужно дойти, погружаясь в прошлое, чтобы можно было утверждать: здесь следует остановиться, поскольку корень интересующей нас проблематизации именно здесь. Например, где начинается проблематизация сексуальности, значимая для нашей современности, — в классическую эпоху, в Средние века, в античности...? С этим вторым «идолом» бороться гораздо труднее, и Фуко, пожалуй, можно обвинить в том, что он поддавался его искушениям: в первой половине 1970-х гг. он склонялся к мысли о том, что наш тип проблематизации сексуальности возникает на рубеже XVIII — XIX вв., однако затем, углубившись в генеалогические исследования, обнаружил, что корень уходит очень глубоко, и прослеживается сперва в средневековом христианском дискурсе, а затем и в античности. А ведь при желании можно было бы соскользнуть ещё глубже — в «неисторические» слои. «Археология» здесь помогает лишь отчасти, поскольку в таком движении Фуко волей-неволей приходится от трансверсальности хотя бы в какой-то мере перейти к линейности.

Мы не можем обратиться непосредственно к истории, но всегда имеем дело с текстами — историческими памятниками, свидетельствами очевидцев, летописями, хронологиями, интерпретациями и т.п. При этом всякий текст организован по определённым дискурсивным правилам своей эпохи; кроме того,

¹ Р. Кастель выделяет пять проблем, связанных с проблематизацией у Фуко: 1) проблема презентизма; 2) проблема начала проблематизируемого феномена; 3) проблема трансформации проблематизаций; 4) проблема исторических источников; 5) проблема профессионализма исследователя. (См.: Кастель Р. «Проблематизация» как способ прочтения истории. Пер. А. Маркова // Мишель Фуко и Россия. С. 12-13.) Нам представляются существенными лишь первые две проблемы. К тому же, Кастель только ставит вопросы; нам же надлежит попытаться ответить на них — положительно или отрицательно.

в любую конкретно-историческую эпоху он может быть прочитан лишь в соответствии с дискурсивными правилами, которые довлеют над читателем. Таким образом, перед исследователем истории всегда оказывается не сама история, но некоторая совокупность текстов, за которой, как предполагается, скрывается некая реально свершившаяся история, так что долг историка — познать её во всей полноте и чистоте. Фуко с недоверием относится к утверждению о том, что историк в результате анализа может приблизиться «к самой истории». Если он и сможет прорваться сквозь сплетения прежде существовавших и современных дискурсов (во что Фуко, вообще-то, не верит), перед историком может предстать исторический факт во всей его наготе. Но факт — это ещё не история, это всего лишь факт, безмолвный и бессмысленный. Для того, чтобы факт обрёл осмысленность и «заговорил», необходимо поместить его в исторический контекст. А любой исторический контекст как система обладающих некоторым значением, т.е. смыслом, фактов, уже представляет собой текст. Любой текст структурируется какими-либо дискурсивными правилами. Таким образом, уже на контекстуальном уровне историк снова — и уже безнадежно — попадает во власть тех или иных дискурсов, т.е., проще говоря, вместо истории находит текст. Но и контекстуальное освещение факта — это тоже ещё не история. Об истории можно говорить только как о некотором протекающем во времени процессе, в котором могут быть выявлены закономерности или определённые тенденции. А это ставит историка перед необходимостью концептуального мышления. Концептуальное мышление, т.е. мышление концептами и концепциями, всегда и неизбежно приводит историка к какой-либо дискурсивности. Одним словом, говорит Фуко-историк, традиционная история «рассказывает истории» и соприкасается не с какой бы то ни было реальностью, но только с текстами.

Историки французской Школы Анналов, чья деятельность оказала значительное влияние на фукольдианское понимание истории, обратили внимание на то, что источниками для традиционного исторического исследования служат тексты, повествующие почти исключительно о «великих людях» и «великих событиях». Таким образом, в поле зрения историков попадают лишь избранные личности и отдельные факты. Поэтому картина истории оказывается неполной, она представляет собой как бы пунктир, намечающий абрис истории, оставляя в стороне всё, что представлялось фиксаторам свидетельств незначительным. Вместо реальной истории мы получаем историю фрагментарную, где между фрагментами исторических свидетельств зияют зачастую огромные пустоты. Школа анналов обратилась к изучению текстов, производимых «молчаливым большинством» — «незначительными» или, как выразился Фуко, «бесчестными» людьми, оставившими после себя письменные памятники или получившие «прописку» в этих памятниках. Это позволило преобразовать историческую науку и,

хотя бы в какой-то мере, избежать односторонности в описании истории.

Обращение к истории «бесчестных людей» позволяет уклониться от воздействия властных дискурсов, характерных для конкретной исторической эпохи, в которой пребывает историк, и конституирующих определённые формы знания. Более того, здесь можно увидеть само функционирование властных дискурсов, ясно проявляющееся при попытке ускользания от них маргинальных элементов общества. Поэтому Фуко и его последователи пристально вглядываются именно в историю тех, кого общество отвергает — больных, сумасшедших, преступников, девиантов, уродов. Но при этом оказывается, что речь идёт уже не об истории, о проблеме исторической целесообразности или прогрессе, но о функционировании и трансформации тех властных дискурсов, которые «записывают» историю как в исторических памятниках, так и в умах и даже телах¹ тех, кто подвергается насилию со стороны этих дискурсов. История событий превращается в историю дискурсивных полей. Иначе говоря — в «археологию знания».

Мы не знаем, говорит Фуко, тех причин, которые приводят к трансформации дискурсов, хотя и можем выявить механизмы этих трансформаций. А то, что является причиной дискурсивных изменений, и есть история. Одержимая платонизмом традиционная история усматривает в качестве таких причин некие объективно существующие движущие силы, например, прогресс в производственных отношениях. Однако «прогресс» — не что иное, как концепт, сформировавшийся в определённой конфигурации научного дискурса, а значит, не имеющий приписываемого ему универсального характера. Мы можем лишь фиксировать в истории ряд дискретных эпистем — полей, в которых действуют те или иные конфигурации знания. Говорить же о непрерывном и поступательном движении истории, да ещё усматривать в этом движении закономерности вроде «прогресса» — значит заниматься мифотворчеством. Обобщая, можно сказать, что пантекстуальная установка постструктурализма, будучи применена к исторической науке, у Фуко ведёт к построению дискретной модели истории и отказу от идеи прогресса.

Самым спорным моментом в исторической концепции Фуко является его методологический подход: если исследователь отказывается «рассказывать» историю, то надо дать слово «самой истории», во всяком случае, действующим в истории концептуальным персонажам. Из таких персонажей, как мы уже говорили, Фуко более всего интересуют фигуры маргинальные — безумие, преступление и т.д. Но как можно дать слово «самому безумию», не говоря от его имени и не подсказывая ему речей? Мы можем вслушаться в речь конкретного безумца, как это делал Лакан, но как можно услышать безумие во всей его чистоте?

¹ Само собой напрашивающееся сравнение «записывания» наказания на теле осуждённого у Фуко и у Ф. Кафки проделали Д. и Н. Мелламфи: Mellamphy D., Mellamphy N.B. In "Descent" Proposal: Pathologies of Embodiment in Nietzsche, Kafka, and Foucault // Foucault Studies. 2005. № 3. P. 27-48.

Только при том условии, отвечает Фуко, если мы будем слушать его «внутри» той дискурсивности, из которой оно говорит, там, где его дискурс способен производить высказывания — а такой диспозитив действительно существовал в ренессансную и классическую эпохи. В таком случае безумие нарушит своё безмолвие, навязанное ему современной дискурсивной формацией. И «корабль дураков» действительно сможет поплыть по рекам и каналам Северной Европы.

Именно в этом отношении Фуко стремится разрушить историческую науку — паноптическую историю, претендующую обозревать все эпохи из точки современности, никоим образом, кстати, не определённой. Ведь любая наука — не что иное, как конфигурация дискурса. А пока мы будем пребывать внутри дискурса, мы не сможем даже намекнуть на реальность. Отказавшись от «научности», мы получим шанс хоть как-то соприкоснуться с реальностью истории. Таким образом, пантекстуализм Фуко является не сокрытием реальности, но, напротив, попыткой мыслить реалистически.

Пантекстуальная установка постструктуралистского мышления обнаруживается не только в фукольдианской концепции истории. Обращаясь к социально-экономической проблематике, Бодрийяр постулирует, собственно, ту же самую мысль. Потребительная стоимость предметов, говорит он, никогда не выступает как что-то первичное по отношению к потреблению. Человек потребляет не предметы как средства удовлетворения своих «естественных» потребностей, он потребляет символическую стоимость этих предметов, используя их для декларации своего социального статуса. Мир вещей — не мир потребительной стоимости, но мир знаков. Предметы образуют социальный текст, в который человек вписывает себя самого. Даже удовлетворение таких естественных потребностей человека, как потребность в пище или воздухе, оказывается символическим потреблением, ибо потребляем мы не реальные жиры и углеводы, содержащиеся в хлебе, но «французскую булку» или «польский батон», и не просто насыщаем нашу кровь кислородом ради перехода гемоглобина в оксигемоглобин, но дышим чистым или загрязнённым (а то и кондиционированным и дезодорированным) воздухом в зависимости от нашего социального статуса. Мы потребляем не предметы, способные удовлетворять наши потребности, но социально значимые символы. Так что мир оказывается не сферой удовлетворения потребностей, но символическим пространством, т.е. текстом.

Когда же мы обращаемся к «физической реальности» мира, мы, опять-таки, имеем дело с текстами. Звёздное небо, так поражавшее Канта, представляет собой текст, правила чтения которого меняются от эпохи к эпохе и от дискурса к дискурсу. Можно расшифровывать знаки созвездий и взаимное расположение планет, можно проводить спектральный анализ звёздного света и на его основании делать выводы о химическом составе, возрасте и гидростатическом состоянии звёзд. В любом случае мы имеем дело с текстом, причём этот текст не остаётся постоянным, но в каждую историческую эпоху конституируется

в соответствии с характерной для неё конфигурацией научного дискурса, делающей возможными те или иные высказывания. Классическая наука, опираясь на платоническое представление об оппозиции видимого/сущего, полагала, что «по ту сторону» текстов существует внетекстовая реальность. Фуко стремится уйти от этого вульгарного платонизма, и даже герменевтическое толкование текстов в том виде, какой придал ему Гадамер, для него неприемлемо. Ведь герменевтика предлагает нам обнаружение «истинного», единственного смысла, заложенного авторской интенцией. Текст можно прочесть самыми различными способами, у него нет и не может быть единственного смысла. Сами смыслы возникают в момент прочтения. А прочтение всегда обусловлено действием дискурсивных правил. Поэтому не стоит говорить о том, что тот или иной текст — книга, система вещей или Вселенная — был создан с каким-то конкретным намерением и имеет какой-то изначальный смысл, к которому мы когда-нибудь сможем прийти, очистив его от шелухи коннотаций. Текст есть непрестанно становящееся и никогда не ставшее. Продуцирование текста не заканчивается после выхода книги из типографии. Текст — это всегда непрерывный процесс, лишённый однозначности и ветвящийся подобно описанной Делёзом «ризоме».

Проблема власти всегда присутствовала в работах Фуко. Уже в «Истории безумия» и «Рождении клиники» речь идёт о власти — власти врача над пациентом, дискурса над мышлением. Однако напрямую к проблеме власти Фуко обратился только в «Надзирать и наказывать». Впрочем, это «прямое» обращение у него никогда не означало непосредственного анализа власти как таковой. Фуко интересуется не то, «что такое власть», а то, как она функционирует. Только так, считает он, можно избежать метафизики власти, являющейся частью властного воздействия.

К понятию «власти» Фуко шёл очень долго. Сам он говорил, что сформулировать это понятие было чрезвычайно трудно, прежде всего, в силу политических причин. До 1968 г. «правые» пользовались юридической терминологией, а «левые» — терминами государственного аппарата. Противники СССР говорили о репрессиях, а сторонники — о классовом подавлении. Проблема власти породила острую полемику с лагерем противника, но не желание заняться анализом власти как таковой. Понятия идеологии и репрессии экранировали власть от возможности критического анализа. Эти понятия, говорит Фуко, были по своей сути ностальгическими: понятие идеологии отсылало к мечте о знании без обмана, а понятие репрессии — к мечте о власти без дубины. Так или иначе, и то, и другое было по своей природе аристократическим и спускалось «сверху». После 1968 г. борьба развернулась на уровне самых широких масс, власть стала исходить «снизу», и тогда конкретная природа власти стала зримой. Только теперь появилась возможность анализировать её.¹

¹ См.: Truth and Power (interview with A. Fontana and P. Pasquino) // Michel Foucault. Power/Knowledge. P. 115-116.

Занимаясь исследованиями знания и власти, Фуко с необходимостью должен был прийти к тому, что опосредует эти два элемента и одновременно выступает движущей силой их взаимодействия. Ситуация во многом аналогична той, которую описал в своей фонологии С.Н. Трубецкой: структура высказывания формируется входящими в неё элементами, но сами элементы становятся таковыми лишь в структуре высказывания. Но, если фонология совершенно не нуждается в трансцендировании этой схемы, философия нуждается в выходе за её границы. Если структуралисты — последователи Леви-Строса — на этом пути пришли к онтологизации Структуры, то Фуко никак не мог этим удовлетвориться. Вернее, в свой ранний период, который здесь можно условно назвать «структуралистским», он мог удовлетворяться анализом структурных отношений между «словами» и «вещами», то в зрелые годы он стал чувствовать недостаточность такого схематизирования. В этом, собственно, и заключался его отход от структурализма. В результате Фуко пришёл к идее «заботы о себе» как движущей силы субъективации индивида. Это не означало возвращения к идее некоего постоянного субъекта властных отношений, расположенного над или под властью: субъект существует только в отношениях власти, но власть невозможна без конституирования и, что ещё важнее, без противостояния субъекта. Субъект есть продукт субъективации, измерение субъективности производно от власти и знания, но не зависит от них. Во всякой конфигурации знания/власти субъект конституируется заново.

Власть у Фуко не является субстанцией или атрибутом той или иной общественной инстанции. Строго говоря, самому термину «власть» при разговоре о Фуко следует предпочесть выражение «властные отношения». Власть есть частный тип отношений между индивидами. При этом власть не существует без потенциального отказа или сопротивления. Управление человека человеком всегда предполагает определённую форму рациональности и не сводится к физическому насилию. Более того, физическое насилие вообще не есть власть. В силу этого любое восстание против власти и сопротивление ей являются продолжением властных отношений. Борьба против власти можно только посредством критики той формы рациональности, которая конституирует определённые властные отношения и сама же ими порождается. Противопоставление индивида политической власти ни к чему не ведёт; выступать нужно против самих основ политической рациональности, а не против её следствий.

В начале 1980-х гг. Фуко усомнился в том, что исследования власти вообще нуждаются в теории. Теория предполагает предварительную объективацию, которая не может служить основанием для аналитической работы. Однако аналитическая работа невозможна и без концептуализации проблем. Концептуализация же, в свою очередь, предполагает критику, т.е. постоянную верификацию. Возможно, именно

стремясь избежать объективации, Фуко всегда обращался не к великим, а к малым тираниям.

Связь между рационализацией и избытком политической власти очевидна, говорит Фуко. Однако бесполезно устраивать «судебные процессы над разумом. Во-первых, потому, что пространство власти не имеет ничего общего с понятиями виновности или невиновности; во-вторых, потому, что разум не есть категория, противоположная неразумию; в-третьих, потому, что эти процессы обрекут нас на скучное противостояние рационалистов и иррационалистов. Поэтому необходим новый способ анализа отношений между рационализацией и властью — его-то нам и предлагает Фуко. Его идея довольно проста: не рассматривать рационализацию культуры и общества глобально, но анализировать процесс рационализации в конкретных сферах, имеющих собственный основополагающий опыт. В процедурном аспекте следует принять за отправную точку исследований формы сопротивления разным типам власти. «Речь идёт не столько о том, чтобы анализировать власть с точки зрения её внутренней рациональности, сколько о том, чтобы анализировать отношения власти через сопоставление их стратегий».¹ Фуко выделяет три типа борьбы: 1) противостоящие этническим, социальным и религиозным формам господства, 2) изобличающие формы эксплуатации и отчуждения; 3) борющиеся с тем, что привязывает индивида к самому себе и тем самым подчиняет его другим. Если в XIX в. на первый план выдвинулась борьба с эксплуатацией, то во второй половине XX в. преобладает борьба против порабощения и подчинения субъективности.

Современное западное общество, подчёркивает Фуко, интегрировало в новой политической форме технику власти, сформировавшуюся в христианских институтах, — *пастырскую власть*. Эта форма власти стремится обеспечить спасение индивидов в ином мире, она готова пожертвовать собой ради спасения пасты, при этом она проявляет заботу не только об обществе в целом, но и о каждом конкретном индивиде. Церковная институализация утратила свою мощь в XVIII в., однако теперь функция этой институализации распространилась за пределами церковных институтов. Именно благодаря усвоению техники пастырской власти современное государство может осуществлять одновременно и глобализацию, и тотализацию. Невозможно освободить индивида от государства и его институтов. Задачу исследований власти — задачу одновременно политическую, этическую, социальную и философскую — Фуко видит в том, чтобы освободить человека от государства и связанного с ним типа индивидуализации. А для этого необходимо развивать новые формы субъективности.

Фуко не останавливается перед тем, чтобы «заронить подозрение в том, что власти не существует».² Так можно избавиться от вопроса «что такое власть?», который контрабандой протаскивает за собой метафизику и онтологию

¹ Фуко М. Субъект и власть // Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 165.

² Там же. С. 175.

власти, и заняться критическим исследованием власти. Это более чем подозрение: по Фуко, не существует глобальной власти — неважно, концентрированной или рассеянной, — есть лишь такая власть, посредством которой «одни» воздействуют на «других»: «власть существует только в действии».¹ Иными словами, власть есть способ воздействия на *действующих* субъектов, и только до тех пор, пока они в состоянии *действовать*. Или, ещё проще: следует анализировать институты, исходя из отношений власти, а не наоборот.

Государство надзирает за людьми как за *населением*, осуществляя свою власть над живыми существами именно потому, что они — живые существа. Поэтому политика государства неизбежно превращается в *биополитику*, оборотной стороной которой выступает *танатополитика*, в которой реализуется власть истреблять население.

Власть не сводится исключительно к репрессии и подавлению; власть — это не только и не обязательно то, что говорит индивиду «нет». Власть обладает продуктивной силой, она производит вещи и индивидов, знание и удовольствие. Поэтому её не стоит описывать исключительно в негативных понятиях. Как ни странно это звучит, «власть достойна любви».²

Говоря о «смерти человека», Фуко прежде всего выступает против самодовлеющего представления о «производстве человека человеком». На протяжении всей истории люди постоянно меняли свою субъективность, формировали себя при помощи бесконечной серии различных субъективностей, которые никогда не могут привести к некой конечной «сущности» человека. Он отказывается предварительно задавать какую бы то ни было теорию субъекта и от вопрошания о формах знания исходя из этой теории. Его интересует именно то, как складывался субъект в той или иной детерминированной форме. Отказавшись от априорной теории субъекта, Фуко получил возможность проанализировать отношения между формированием субъекта, практиками власти и «играми истины». Субъект у Фуко — не субстанция, но форма, которая никогда не является самотождественной. Поэтому вопрос, который он задаёт в отношении субъекта, звучит не как «кто мы?», но «как мы узнаём о том, кто мы такие?».

Термин «субъект» у Фуко употребляется в двух значениях, причём оба связаны с «производством»: во-первых, индивида *производят* в качестве субъекта, т.е. контролируют и ставят в зависимость; во-вторых, индивид сам *производит себя* в качестве субъекта, проявляя «заботу о себе». Эти аспекты не являются принципиально различными и независимыми один от другого, ведь в обоих случаях речь идёт о производстве на основании некоторого знания, которое можно представить как технологию. Это то знание, которое обеспечивает индивиду власть — власть над собой, оборотной стороной которой является власть над другими.

¹ Там же. С. 179.

² Мишель Фуко. Ответы философа // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 190.

Как сказал бы Делёз, речь идёт о становлении и о бытии становления. Между этими двумя аспектами у Фуко не существует никакой «диалектики» или «противоположности». Субъект *производимый*, т.е. становление, конституируется благодаря сопротивлению властным воздействиям, каковые, в свою очередь, и складываются благодаря его сопротивлению. Поэтому ни сам этот субъект, ни производящие его властные отношения, строго говоря, не могут быть охарактеризованы как негативность. Скорее, речь идёт о *силе* в ницшевском смысле. Субъект, сам *себя производящий*, т.е. бытие становления, формируется благодаря заботе о себе и, опять-таки, не может характеризоваться как чистая позитивность, поскольку несёт в себе негацию в отношении другого. Субъект у Фуко всегда существует как становление и бытие становления, но никогда — как ставшее. Как сказал тот же Делёз, «мысль деятельная (*ouvière*) утверждает становление, мысль созерцательная утверждает бытие становления».¹ Конечно, не стоит разделять творчество Фуко на «деятельностный» и «созерцательный» периоды, ибо и то, и другое всегда совместно присутствуют в его мысли соответственно как *критика* и *прагматика*, однако мысль раннего Фуко обращается вокруг понятия *praxis'a* в бинсвангеровско-хайдеггеровском (а порой и в марксистском) смысле, а мысль Фуко позднего тяготеет к концепту *techné*, и в этом отношении совершенно естественно его «обращение к грекам».

Это представление о двух аспектах субъекта восходит к Ницше, в свете философии которого становление, или производимый субъект, есть «низкое», «подлое», одним словом, «раб». «Раб» представляет собой реактивную силу, которая действует как отрицающая воля. Это и есть сопротивление властным отношениям, в котором эти отношения становятся, а тем самым происходит и становление субъекта. *Производящий себя* субъект у Ницше есть «благородное», «высокое», т.е. «господин» — активная сила, бытие которой есть утверждающая воля. Ещё раз стоит отметить, что между этими двумя аспектами нет никакой диалектики; возможен лишь взгляд из той или иной перспективной точки, т.е. со стороны «раба» или со стороны «господина». В этих перспективах происходит переворачивание: самоутверждение «господина» есть отрицание другого, так что его утверждение оборачивается отрицанием, а самоотрицание «раба» есть утверждение другого, и поэтому его отрицание есть утверждение.

Если в ранних работах Фуко рассматривал пассивное складывание субъекта в психиатрической, медицинской вообще или тюремной системах, то Фуко позднего интересует прежде всего активное конституирование субъекта через практики «самости». Эти практики, конечно, индивид не изобретает сам, но находит в своей культуре. Однако это вовсе не означает несвободы субъекта. А то, что отношения власти пронизывают всё социальное поле, означает, что свобода повсеместна.

¹ Делёз Ж. Ницше и философия. С. 75.

Субъект у Фуко есть некая переменная или, как выразился Делёз, «ансамбль переменных высказывания»¹, функция, производная от высказывания. Субъект — это место или позиция высказывания, причём для одного и того же высказывания может существовать несколько позиций. Но самое любопытное, и самое важное для понимания фукольдианского субъекта, заключается в том, что этот субъект постоянно сопротивляется.

Когда Фуко говорит о «смерти субъекта», речь идёт о субъекте картезианском, понимаемом как суверенная «мыслящая вещь», как хозяин собственных мыслей и поступков. Субъект, говорит нам Фуко, постоянно сопротивляется такому пониманию, он постоянно норовит ускользнуть от догмата «чистого мышления». Он непрестанно заявляет о своей чувственности, телесности, иррациональности, подверженности историческим трансформациям. Он норовит «сойти с ума», т.е. перестать быть «мыслящим», упасть в инакомыслие как безмыслие. И только насилие, принимающее подчас самые жёсткие формы, заставляет его оставаться *res cogitans*. Субъект — это уже не человек, а некая гипотетическая «норма», шаблон, под который должны быть подогнаны конкретные индивиды. Таким образом, картезианский субъект уже никакая не «реальность», но виртуальный конструкт, вроде электрона, который существует как электромагнитная волна, но упорно понимается как материальная частица с отрицательным зарядом. Субъект сопротивляется этому навязыванию, ускользя в игровые сферы шутки, карнавала и безумия. Картезианской схеме сопротивляются не Фуко или Делёз, но сам субъект, стремящийся к не-бытию-субъектом. Но сопротивляется субъект не чему-то внешнему по отношению к нему. Все линии сопротивления пролегают внутри самого субъекта, потому что все линии принуждения проходят там же. С падением выработанных классической эпохой институций принуждения «умирает» и классической субъект. Оказывается, что существовать он мог лишь до тех пор, пока существовало принуждение, и пока он этому принуждению сопротивлялся. Нет сопротивления — нет и субъекта.

Но означает ли это, что философии больше не о ком говорить? Разумеется, нет, ведь принуждение к бытию-субъектом не исчезло совсем, оно просто претерпело трансформацию. На смену картезианству идут феноменология, психоанализ и т.п. История с субъектом повторяется, только уже в новом дискурсивном пространстве. Субъект сопротивляется новым системам описания, и сопротивление получает другой вектор. Фуко нападает не на Декарта как такового; если мы поставим на его место какого-то анти-Декарта, ситуация по существу не изменится. Пока существует человечество, оно будет производить концепты субъективности, а всякая новая форма субъекта будет им сопротивляться. Сопротивление, таким образом, происходит на различных плоскостях — как сказали бы

¹ Делёз Ж. Фуко. С. 80.

Делёз и Гваттари, плато, — каждая из которых имеет собственную конфигурацию. Субъект, по-видимому, вообще неуничтожим. Если философы Франкфуртской школы говорили о сверхдетерминированности человека в обществе, его «одномерности» и подавлении в самом негативном смысле, подразумевая тем самым некую перспективу освобождения, то Фуко не впадает в подобную иллюзию. Всякая свобода, говорит он, есть не что иное, как очередная модификация дискурса. До тех пор, пока мы говорим (или хотя бы молчим) о субъекте, мы будем загонять его в более или менее жёсткие рамки. Поэтому на конечное «освобождение» субъекта не приходится рассчитывать. Не приходится на него рассчитывать и по другой, пожалуй, даже более важной, причине: субъект конституируется властным дискурсом, и только им. Индивид становится субъектом в момент сопротивления власти, именно властный дискурс заставляет его проявить «заботу о себе». Поэтому непредставимое «освобождение» от всякой власти означало бы для субъекта смерть, и на этот раз — окончательную. Впрочем, ситуация пребывания вне дискурсов невозможна до тех пор, пока существует человечество, общество и коммуникация. Радикально мыслящий Бодрийяр говорит о том, что «освобождение» возможно лишь в случае реальной, а не метафизической, смерти. Да и в этом случае Бодрийяр, кажется, сомневается в освобождении: ведь мёртвые тоже могут становиться объектами властных манипуляций и, соответственно, сопротивляться им. Вспомним фразу Хайдеггера о том, что быть мёртвым — неприлично.¹ Это неприличие мертвеца уже становится сопротивлением и, таким образом, делает его виртуальным субъектом общественных отношений и метафизических спекуляций. Для полного и окончательного «освобождения» всему человечеству следовало бы утопиться в океане, как предлагал когда-то Шопенгауэр.

Ещё один момент сопротивления состоит в том, что субъект сопротивляется собственному определению. На протяжении всей своей истории западная философия пытается определить субъекта через себя самого, через его отношения с окружающей реальностью, через то, что субъектом не является, через его проявленные или непроявленные характеристики. И всякий раз субъект упорно не даёт в руки, сопротивляется всяким дефинициям и, по всей видимости, охарактеризован может быть лишь насильственно. Иными словами, мы можем лишь «рассказывать истории» про субъекта, но даже в этих историях мы неизменно будем сталкиваться с его сопротивлением. Субъект сопротивляется и на уровне его описания, т.е. на дискурсивном уровне, и на уровне исследовательского сознания (которое тоже носит дискурсивный характер). Наконец, он сопротивляется и нашему философскому сопротивлению, заявляя нам о том, что каким-то образом он всё-таки есть.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 288.

Итак, сопротивление бытию-субъектом конституирует субъекта. Любая попытка противостояния, как показывает Фуко, работает на то, против чего направлено противостояние. Так что же, всё безнадежно? Если любая революция работает на контрреволюцию, зачем же предпринимать революции? Всё это так, говорит Фуко, только сопротивление — не революция. Сопротивление заключается в постоянном уклонении от действия властного дискурса, убегание в маргинальность, существование в зазорах между дискурсами. Мыслители постструктуралистского направления говорят об этом по-разному: Фуко рассматривает квакерские общества надзора за нравственностью, членство в которых позволяет индивиду ускользнуть от государственного дисциплинарного надзора; Делёз толкует об анархии «направления» в противоположность догматизму «школы»; К. Батлер говорит о постоянном соскальзывании с одного дискурса на другой... Но общая интуиция постоянна: сопротивление состоит в маргинальности. Подлинное сопротивление — это «жизнь в бегах», номадизм. Фигура кочевника, бродяги, девианта, отверженного чрезвычайно важна для Фуко, ибо именно в этой фигуре удаётся ему увидеть *человека* западной культуры, одновременно и отвергаемого, и совершенно необходимого.

Субъект, каким видит его Фуко, не фундирован ни в физическом бытии, ни в социальной сфере. Такой субъект не может быть определён ни через его отношения с внешнеположенной ему реальностью, ни через самого себя. Он постоянно ускользает и от того, и от другого. В любой точке, где он мог бы подвергнуться дефиниции, он отсутствует. И это отсутствие является единственным намёком на его существование. Субъект непрестанно кочует с одной позиции на другую. Если он в чём-то и укоренён, так именно в этом перманентном перемещении, если предположить, что можно укорениться в неукоренённости. Таким образом, постструктуралистский субъект выступает «кочевником».

Фуко не утверждает, что субъект вообще не существует. Он говорит лишь о том, что 1) субъект и есть порождаемые им смыслы и что 2) субъект постоянно перемещается. Фуко предлагает нам модель «плоского» мира, в котором поверхностные смыслы не обмениваются на глубинные «сущности», а раз смысл не имеет корней, он постоянно скользит по плоскости. Более того, сами смыслы и создают эту плоскость. Субъект постоянно перемещается по этой плоскости смысла. В любой точке, которую мы сделаем объектом своего исследовательского внимания, субъект пребывает не реально, но виртуально. Он «где-то здесь», но никакого конкретного «вот тут» для него не существует. Это означает не только то, что субъекта нет ни в одной точке, но и то, что он есть во всех точках разом. Если мы откажемся от надежды его локализовать, мы сможем обнаружить его местопребывание, его *топос*. Фуко отнюдь не выпрыгивает из человеческой кожи. Он просто говорит нам о том, что кожа — это и есть человек, нет никакого «человека», которому принадлежала бы эта кожа или которой он

был бы покрыт. В общем, повторяет любимую всеми постструктуралистами формулу П. Валери: глубочайшее — это кожа». У человека нет глубины, у него есть только поверхность. И все смыслы и все «истории» происходят на поверхности человеческой кожи. Вернее даже, не на её поверхности — это снова было бы возвращением к телеологическому мышлению, — а на самой коже, которая и есть поверхность, которая и есть человек. Все смыслы возникают на нашей поверхности, нас-как-поверхности. За поверхностными эффектами нет глубинных сущностей. Мы — это наша поверхность? Нет, не «наша», а просто поверхность.

Жёстко фиксированный картезианский субъект фиксирует и смыслы, не допуская никаких уклонений. Следствием такого представления является непрерывное возобновление одних и тех же схем. Так формируются блок гуманитарных наук и академическая философия, которые всё, что уклоняется от заданной схемы, объявляют маргинальным и ненаучным. Более того, рационалистический бинаризм инспирирует рождение классической конфигурации науки и постулирует капиталистический способ производства, основанный всё на той же модели экономического обмена. Жёстко фиксирующая смыслы рационалистическая телеология, говорит Фуко, рождает подавление всякого инакомыслия и становится репрессивной идеологией. В то же время, «оседлость» субъекта постоянно подрывается его номадическим характером. Субъект стремится откочевать на территории иных смыслов, которые в рамках метафизики объявляются бессмыслицей.

Поэтому номадическая концепция субъекта является концепцией революционизирующей. Любые формы субъективной оседлости, показывает нам Фуко, оборачиваются философским и политическим шовинизмом. Его прямыми следствиями стали развитый институт изоляции безумцев, неизвестный в других культурах, подозрительное отношение к любому рода миграции и постулирование «центров» — субъекта как центра индивида, Европы как центра мира и т.п. Концепт «оседлого» мыслящего субъекта ставит этого последнего в привилегированное отношение по сравнению с телесностью и чувственностью вообще. Здесь отчётливо просматривается христианская парадигма, ставящая телесное в подчинение духовному. Неспособный к перемещениям, картезианский субъект стремится объявить противозаконными всякие перемещения. Но что-то в нём постоянно сопротивляется этой «оседлости», побуждая к перемещениям — сомнению, предательству и вообще любого рода инакомыслию. Оседлая культура Западной Европы порождает кочующие маргинальные группы, которые объявляются противозаконными. Европейское презрение к кочевникам и бродягам, говорит Фуко, является следствием телеологизма западной метафизики. И в то же время «оседлая» культура порождает и производит кочевников, диалектически самоутверждаясь в противопоставлении им.

Номадизм — это бегство субъекта, его ускользание от рационального дискурса и ещё в одном отношении: номадизм

есть «смерть автора». Институт автора и авторских прав существовал не всегда, и нет никаких оснований рассчитывать на то, что он будет существовать вечно. Авторское право и культ автора возникают вместе с буржуазными отношениями и вместе с ними могут исчезнуть. Постструктурализм сопротивляется и традиции ссылок на авторитетных авторов, и самой культуре авторского текста. Но смысл понятия «автор» заключается не только в этом. «Автор» — это «субъект» текста, т.е. всё тот же суверенный производитель смыслов. Но, будучи таковым, он в то же время сопротивляется навязываемой ему роли. В тексте фиксируются не только мыслительные процедуры «автора», но и случайные факты его биографии, составляющие его культурный багаж сведения, политическая, экономическая и вообще культурная атмосфера его эпохи. Наконец, автор использует данный ему в готовом виде язык. Сопротивляясь роли производителя смыслов, автор «умирает», выставляя напоказ дискурсы, ответственные за производство приписываемого ему текста. Однако «автор» сопротивляется и собственной «смерти», и в этом случае его сопротивление заключается в том, что он, как выражается Делёз, может «заикаться» в письме или создавать «иностранный язык», который принято называть стилем. Таким образом, «автор» возникает в точке сопротивления, которое оказывается и сопротивлением становлению-автором, и сопротивлением «смерти автора». Это сопротивление языку и в языке.

Сопротивление «другому» происходит, опять-таки, на уровне языка и его средствами. Человек вырабатывает собственную систему бреда с присущей только ей логикой, сопротивляясь нормализующей власти отцовского дискурса. Не будь «другого», не возникло бы и сопротивления ему, а значит, не происходил бы процесс субъектификации. Мы возвращаемся к той же мысли, что мы уже высказали выше: именно сопротивление позволяет индивиду стать субъектом, и именно становлению-субъектом он сопротивляется.

Часто говорят, что в своих последних работах Фуко предпринял попытку «воскресить» субъекта. В действительности речь должна идти о том, что поздний Фуко задался вопросом о том, как и в каких формах возможно «свободное» поведение морального субъекта, которое позволило бы ему «стать самим собой», т.е. индивидуализироваться, избежав заданных стратегий поведения. Действительно, Фуко соглашался с Л. Альтюссером в том, что субъект является носителем определённой идеологической позиции, которую предписывает ему общество. Тем не менее, субъекта нельзя сводить исключительно к этой позиции. Субъект детерминирован лишь в той степени, в какой он проявляется через дискурсивные практики. Очень точно этот момент в эволюции взглядов Фуко подметил Делёз: в последних книгах Фуко, говорит он, мышление раскрывается как «процесс субъективации», в котором нельзя усмотреть возвращение к классическому субъекту; «речь идет об учреждении модусов

существования, или, как говорил Ницше, об открытии новых возможностей жизни»¹.

Уточним: Фуко не возвращался к классическому «субъекту». Такого «субъекта» он и не думал «воскрешать». Правильнее говорить о переориентации его анализа: изменилась точка перспективы, из которой Фуко смотрит на участие субъекта в конструировании истин, этот процесс теперь связан не с дисциплинарными практиками, но с практиками самоконституирования субъекта. Это позволяет говорить не о каком-то «возврате» или отказе Фуко от своих прежних убеждений, а об итоговом осмыслении им своей философской позиции: учение об историчности субъекта, считает А.С. Колесников (с которым мы солидаризуемся), позволяет свести в одной точке — «онтологии настоящего» — три оси гносеологических исследований Фуко — ось истины в «Рождении клиники» и «Археологии знания», ось власти в «Надзирать и наказывать» и моральную ось в «Истории сексуальности».² Таким образом, Фуко воспроизводит движение Канта от трёх вопросов метафизики к вопросу антропологии.

Всё, что говорит человечество по поводу субъекта, также представляет собой ряд высказываний, подчиняющихся определённым дискурсам. Любые суждения о «человеке» подчинены конкретным дискурсам: «человек» античности — совсем не то же самое, что «человек» Средневековья, а тот, в свою очередь, не имеет ничего общего с «человеками» Нового и Новейшего времени. Вместо того, чтобы наивно полагать, что речь в любом случае идёт о какой-то конкретной эмпирически данной реальности, Фуко показывает нам, что всё это — конструкты, рождающиеся в определённом дискурсивном пространстве. А «настоящий», «всамделишный» человек от нас всякий раз ускользает. В этом смысле и можно говорить о «смерти человека» или «смерти субъекта» как конкретного конструкта классической эпохи западноевропейской мысли. Но разве это означает, что Фуко отрицает за человеком реальное существование? Мы снова попадаем в сети дискурса: «человек», «реальное», «существование» — разве это не конструкты, возникшие на определённом этапе человеческой истории? Да, конечно, отвечает нам Фуко, такой «человек» «умер» — во второй половине XX века у него уже не осталось никаких шансов на выживание. Во-первых, «человек», понимаемый как суверенно мыслящее, наделённое свободой воли и мысли существо перестал существовать в свете современных естествознания и философии — психоанализ говорит нам о бессознательном, определяющем деятельность «Я», социальная философия говорит нам о сверхдетерминации человеческого мышления и поведения и т.п. Во-вторых, «реальность» как то, что дано «человеку» в

¹ Делёз Ж. Жизнь как произведение искусства / Переговоры. С. 126.

² «Заваленный бесчисленным количеством современных технических языков, монолитное Я, имперское Я», субъект умер, дав возможность существованию других субъектов, других «Я». Можно воскликнуть: «Субъект мертв. Да здравствуют субъекты!» (Колесников А.С., Ставцев С.Н. Формы субъективности в философской культуре XX века. С. 108.)

отражении, исчезает благодаря открытиям «естественных» наук. В-третьих, «существование» как «бытие-в-мире» не поддаётся никакому описанию, как мы видели на примере неудачи, постигшей феноменологию и экзистенциализм. Да, говорит нам Фуко, такой «человек», или такой «субъект» умер. Но это означает лишь то, что родился новый «человек», новый «субъект». Когда мы спрашиваем Фуко о том, умер ли человек, он уточняет: какой именно? Тот, что был придуман в XVII веке как *res cogitans*? Да, умер. А кто же тогда жив? — продолжаем настаивать мы. Спросите у Делёза, — отвечает Фуко, — я ведь всего лишь историк. Я никогда не занимался философией.

Теперь настало время обобщить все сказанное. Вопреки расхожему убеждению, широко представленному в исследовательской литературе, субъект как таковой у Фуко не умирал, так что и воскрешать его не приходится. Мы уже много говорили о том, что Фуко ниспровергает не категорию субъекта вообще — он выступает против картезианской, рационалистической модели субъективности. Поэтому говорить о «смерти субъекта» следует лишь в следующих основных смыслах:

1. «Смерть субъекта» — методологическая позиция, которая позволяет взглянуть на бытование человека в обществе под новым углом зрения. Во-первых, это рассмотрение социокультурного пространства, описываемого как гипертекст, в отсутствие предполагаемого производителя «текстов». Это даёт возможность проанализировать механизмы трансформации научных дискурсов, хотя и не ведёт нас к уяснению причин этих трансформаций. Во-вторых, это позволяет выявить властные отношения, создаваемые научными дискурсами, как дисциплинарную разметку социокультурного поля и проследить характер интердискурсивных взаимодействий. В-третьих, такая позиция даёт возможность для неметафизического описания исторического процесса, избегая телеологизма и метафизического антропоцентризма.

2. Фуко констатирует «смерть» картезианского субъекта как исторической модели субъективности. Рационалистическое представление о суверенном субъекте было продуктом своей эпохи и стало возможным благодаря характерной для Нового времени модификации научного и философского дискурсов. В связи с трансформацией этих дискурсов в современном мире возникла необходимость в создании новой модели субъективности. Фуко настаивает на том, что выявление историчности рационалистического субъекта стало возможным только в XX веке, поскольку описание и анализ дискурса невозможно произвести, находясь «внутри» этого дискурса. Это означает, что каждая эпоха, не исключая и ту, в которую живём мы, обречена создавать собственные модели субъективности, которые будут оказываться непригодными для будущего. Таким образом, Фуко выступает не против рационализма как такового, обвиняя его в «ложности» и превратности мышления, но выявляет необходимость конституирования новых моделей субъективности в новом мире.

3. В силу такой установки Фуко настаивает на необходимости деконструирования рационалистической метафизики, что в конкретном приложении можно рассматривать как пожелание «смерти» картезианскому субъекту. Этот последний конструкт, некогда соответствовавший требованиям научного дискурса классической эпохи, в настоящее время стал явным анахронизмом и в своей борьбе за выживание превратился в орудие репрессий метафизического дискурса. Поэтому уничтожение такой модели субъективности представляется Фуко революционным преобразованием в философии, открывающим путь для новейшего типа философской мысли, который, кстати, ещё только предстоит выработать.

4. Освобождение философского мышления от рационалистической модели субъективности должно обеспечить философии возможность коррелировать с данными современного естествознания. По сути, это призыв к материализму, очищенному от всякой метафизики.

В этом последнем, однако, можно усмотреть прямую угрозу существованию философии и её растворению в пространстве научных дискурсов. Проще говоря, не повлечёт ли за собой «смерть субъекта» «конец философии»?

Вопрос о «конец философии» стал устойчивой темой XX века, причём, не только в связи с постструктурализмом. Все философские традиции, претендовавшие на изменение способа мышления, т.е., в конце концов, мира, говорили о «конец философии», высказывая различные предположения относительно того, что должно прийти «после философии». Отказ от автономного картезианского субъекта означает отказ от субъектно-объектной оппозиции, от платонического противопоставления воспринимаемого и идеи, кантовского трансцендентного и трансцендентального и т.п. Но всё это означает скорее возникновение новой философии, нежели её конец. Это, как выражался Делёз, выход за пределы философии средствами своей философии. Возможно, стоит упростить вопрос: наступил ли «конец метафизики»? Если философия обращается к научным методам и процедурам исследования, если она больше не желает заниматься спекуляцией, не означает ли это её растворения в науке? Уже Гуссерль говорил о конце философии как строгой науки. И такой «конец» выглядит вполне закономерным: в Новое время философия взяла на себя функции, вообще-то ей несвойственные. Философия ближе к литературе, чем к науке. В философии, тяготеющей к строгой научности, происходит подмена предмета, и это неизбежно ведёт к её концу. Это мы можем наблюдать сегодня; такая философия, действительно, уходит в прошлое. Но философии, понимаемой как творческое производство концептов, а главное — субъективности, — ничто не угрожает. Таким образом, философия просто двинулась новым путём.

Фуко умер в неврологическом отделении того самого госпиталя Сальпетриер, который на исходе Средневековья вырос из лепрозория, в котором держали в «великом заточении» закованных в цепи душевнобольных, двери которого распахивал

Пинель, симулируя своё знаменитое «освобождение», в котором Шарко исследовал истерию, в котором его стажёр Фрейд узнал об определяющей роли сексуальности в формировании невроза, о котором, наконец, сам Фуко так много писал в «Истории безумия». Нелепо было бы говорить о «поразительных совпадениях» или «предчувствии», даже не потому, что в совпадениях поразительного мало, а потому, что дело совсем в другом: творчество Фуко и сама его жизнь вписываются в широкую панораму движения, в котором постоянно встречались, а порой и шли рука об руку, дискурс о психическом заболевании и философия.

На протяжении всей своей жизни Фуко постоянно обращался к вопросам, связанным с функционированием клинического и, шире, медицинского знания. Это последнее представляет собой прежде всего «медицинский взгляд», археологическое исследование которого предпринял Фуко. Археология взгляда предполагает не трансцендентальную рефлексию по поводу логико-формальных условий медицинского знания, но понимание конкретных условий возникновения того медицинского дискурса, который (в кантовском смысле) современен нам. Этот вопрос чрезвычайно важен для Фуко потому, что, как он обнаруживает уже в первых своих работах, клиника, прежде чем стать специализированным медицинским знанием, была универсальным способом отношения человека к самому себе, да и в наше время продолжает оставаться таковой. Эта мысль появляется уже в «Истории безумия», где Фуко говорит, что отношение человечества к безумию есть его фундаментальный способ самоотношения. В поздних же книгах клиника становится универсальным типом «заботы о себе», характерным для современности. Из «Надзирать и наказывать» часто вычитывают мысль о том, что «всё есть тюрьма». Вернее было бы сказать, что «всё есть клиника». Клиника тесно связана с сексуальностью или модой, а институт безумия — с философией и религией.

Европейская традиция связи философского и медицинского знания в Европе очень давняя. Ещё Кант писал: «...Если кто-нибудь преднамеренно натворил что-то и встаёт вопрос, виновен ли он в этом и как велика его вина, стало быть, если прежде всего надо решить вопрос, был ли он тогда в уме или нет, то суд должен направить его не на медицинский, а (ввиду некомпетентности судебных органов) на философский факультет».¹ Суждение Канта, мыслителя чрезвычайно важного для Фуко, отражает то общее мироотношение, которое стало объектом исследовательского внимания Фуко, отношение к здоровью (в том числе и прежде всего психическому) как предмету рациональной заботы. В том дискурсивном пространстве, которое возникло в западной культуре в начале XIX в., здоровье есть, во-первых, цель и предмет заботы индивида, т.е. центральный момент *современной* диспозиции «заботы о себе», а во-вторых, предмет заботы со стороны

¹ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: «Наука», 1999. С. 270.

разумно организованного общества, иными словами, цель биополитики. В суждении Канта в полной мере выражается эта прагматика.

Медицинское знание теснейшим образом связано с той модификацией знания-власти, которая характерна для современного западного общества и выступает для него своего рода матрицей. Поэтому во все периоды своего творчества Фуко чувствовал настоятельную необходимость в *археологическом* исследовании медицинского дискурса. Такое исследование позволило ему обнаружить политический источник медицинского знания и освободиться от традиционных представлений об «общественной полезности».

Появление «нозо-политики» означает выработку форм коллективного контроля над социальным телом. Здоровье *населения* становится центральной проблемой политической власти, поскольку население служит основным ресурсом рабочей силы и богатства. Вырабатываемые в медицинском пространстве аппараты и технологии должны гарантировать всеобщее здоровье; здоровье становится всеобщей целью и обязанностью каждого. И прежде всего это связано с накоплением экономико-политического потенциала населения. Биологические характеристики социального тела становятся привилегированными объектами экономики власти, которая призвана обеспечить увеличение полезности тел. Поэтому объектами медиализации становятся не только индивид, но и семья, и город, и территория государства в целом. В свою очередь, этот процесс ведёт к усилению медицинской власти. Медицина, которая должна была стать технологией здоровья, занимает всё более важное место в системе власти. И, конечно же, происходит обратный процесс: административная власть возлагает на врачей выполнение своих задач. Врач не только следит за социальным телом, но и активно воздействует на него с целью «улучшения», т.е. извлечения максимальной полезности.

Фуко предлагает условную классификацию обществ по отношению к способу избавляться от живых и мёртвых: 1) общества бойни и ритуальных убийств, 2) общества ссылки, 3) общества реабилитации, 4) общества заключения. Капиталистическое общество является обществом заключения. Сама властная разметка социального пространства в капиталистическом обществе подразумевает заключение как необходимый компонент своей технологии. Поэтому Фуко скептически относится к попыткам упразднения психиатрических лечебниц в капиталистических государствах. Опыт СССР, говорит он, показывает, что снижение числа политических заключённых имеет своей обратной стороной рост числа пациентов, находящихся на принудительном лечении в психиатрических заведениях: последние попросту принимают на себя функции тюрем.¹ Поэтому упразднение психиатрических лечебниц должно повлечь за собой усиление системы тюремного

¹ Круглый стол // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 10-11. Беседа происходила в 1972 г. В 1970-х на Западе прокатилась волна дискуссий по поводу злоупотреблений психиатрической властью в СССР.

заклучения. Таким образом, в капиталистических обществах (одним из которых, по мысли Фуко, является СССР) существует дизъюнкция «тюрьма или психиатрическое учреждение». Оба института практикуют изоляцию и подчиняются определённой конфигурации дискурса, которая как раз и делает возможной дизъюнкцию.

Дополнение: Фуко и Рикёр

Феноменологическая герменевтика Рикёра, центральным моментом которой является «истина истории», исследует те же проблемы, что и «археология» Фуко. С одним, но радикальным, отличием: Рикёр считает фундаментальной категорией философии личность как место порождения значений, которые обуславливают возможные смыслы человеческой культуры. Феномены и явления мира Рикёр предлагает рассматривать в их «историческом» контексте, т.е. в движении через временные модусы *прошлое — настоящее — будущее*. Именно это, считает Рикёр, позволяет вскрыть «археологию» субъекта, которая становится в то же время его телеологией. Эпистемологический анализ, который предпринимает Рикёр, претендует рассмотреть те пробелы, которые оставил в своей «археологии» Фуко. По выражению П. Рикёра, «археология знания... не называет места собственного продуцирования»¹, но описывает историческую прерывность «изнутри» дискурсивных формаций. Рикёр претендует на построение такой «археологии», которая прямо показывала бы место собственного продуцирования.

Рикёр опирается на трёхчленную историографическую структуру «понимания» истории, предложенную М. Серто в проекте П. Нора и Ж. Ле Гоффа «Писать историю». Писание истории имеет три фазы: 1) документальную — накопление документальных доказательств; 2) фазу объяснения/понимания («потому что» в ответ на «почему?»); 3) репрезентативную — возникновение дискурса, предназначенного для читателя исторического материала. Решающая «эпистемологическая ставка» разыгрывается во второй фазе, однако именно в фазе письма (третьей) заявляет о себе историческая интенция, целью которой является представление прошлого «таким, каким оно было» (*tel qu'il s'est produit*). (Термин «фаза», употребляемый Рикёром, должен отсылать нас не к хронологически различным стадиям, а к методологическим моментам, наслаивающимся друг на друга. Стадиями эти фазы становятся лишь при развёртывании историографической операции.) «История от начала до конца — запись»², — говорит Рикёр. Поэтому архивы — первое письмо, с которым история сталкивается перед тем, как самой стать письмом. Так что «объяснение/понимание» заключается между двумя видами письменности. Здесь Рикёр солидаризуется с позицией, изложенной Деррида в работе «О грамматологии»:

¹ Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 286.

² Рикёр П. Память, история, забвение. С. 282. (Пер. Г.М. Тавризян.)

всякому историческому мышлению всегда предшествует запись (de l'inscription).¹

Эту проблему поднимал ещё Платон в своём «Федре» (275a): письменна — великий дар бога, однако теперь «в души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память; припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою». Припоминание вместо памяти, многомудрие вместо мудрости, внешнее многознание, за которым скрывается невежество. Этот *pharmakon*, который бог предлагает царю, — дар весьма двусмысленный, так что записанная история оказывается не только целительным средством, но и ядом. Исторический рассказ пользуется описанным Бартом «эффектом реальности» и становится безапелляционным. Рикёр отстаивает платоновскую мысль о том, что «истинный дискурс записан в душе»³ (Федр, 276a) — как психический след от встречи с событием, тогда как записанный дискурс есть лишь образ (*eidolon*) живой памяти. Да и сама память в «археологическом проекте» должна быть лишена своей функции матрицы истории и стать объектом изучения последней.

Понятие «записи» (*inscription*) шире понятия «письма» (*écriture*), поскольку в нём доминирует идея внешних знаков, служащих опорой и посредником в работе памяти. При переходе от памяти к историографии претерпевают изменения одновременно и пространство, и время. Рикёр, следуя «Трансцендентальной эстетике» Канта, подходит к континууму «пространство/время» через пространство. Здесь он сближается с концептом номадических сингулярностей Ж. Делёза: «вопрос места существует, поскольку пространство не заполнено, не насыщено»⁴, поэтому человеку необходимо перемещаться, стать кочевником, которого современная культура одновременно и приводит в движение, и парализует. «Место» человека там, где его тело; выражения «местонахождение» (*emplacement*) и «перемещение» (*déplacement*) взаимосвязаны и свидетельствуют о живом опыте тела — абсолютного «здесь», соотносимого с «там», причём и то, и другое неотъемлемо от собственного тела человека. «...Нужно, — писал М. Мерло-Понти, — чтобы появление движения в какой-либо точке происходило лишь с его исчезновением из "смежной" точки, а это происходит, если имеется определённый носитель движения, который одним броском покидает эту точку и занимает другую».⁵ Это и есть тело, которое высказывается в своём собственном дискурсе, предшествующем дискурсивным описаниям пространства

¹ Доходит даже до прямых параллелей с «Почтовой открыткой» Деррида: «А сам Платон, — пишет Рикёр, — не ведёт ли он атаку с тыла на собственное письмо, он, чьи диалоги записывались и видели свет? Ведь именно в изобретении письма и всего ему родственного видит он угрозу подлинной, истинной памяти». (Там же. С. 197.)

² Платон. Федр. Пер. А.Н. Егунова / Сочинения. Т. 2. М., 1993. С. 186.

³ Рикёр П. Память, история, забвение. С. 200.

⁴ Там же. С. 207.

⁵ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Пер. под ред. И.С. Вдовиной и С.Л. Фокина. СПб.: «Наука», 1999. С. 348.

Евклида, Декарта или Ньютона: «стволы деревьев еще до Евклида имели свойства, которые он в них открыл»¹. Человеческое проживание (*l'acte d'habiter*), говорит Рикёр, «крепится» на чередующихся состояниях покоя и движения. «Проживаемое пространство» собственного тела и пространство общественное соотносятся с пространством геометрическим, для которого существуют лишь некие локальности, а не привилегированные места. «Само обитание протекает на границе проживаемого пространства и пространства геометрического»², а потому может, быть осуществлено только в акте конструирования, как геометрическая сетка жизненного пространства. Эти пространственные локальности коррелируют с календарными датами как «сконструированное» пространство с «рассказанным» временем. Строение — запись в твёрдости материала, рассказ — запись во временной протяжённости. Новое здание вписывается в городское пространство, а новый рассказ — в среду интертекстуальности. Время, по выражению М. Блока, представляет собой среду, в которую погружены явления.

Понятие события принимается историками как наиболее очевидное и наименее спекулятивное. На основании этого понятия производится дезинтеграция глобального времени истории, что порождает проблему отношений между различными локальными временами. Это позволяет создать структуралистскую историю, в которой нет направления и непрерывности.⁴ Таким образом, историографическая процедура проистекает из редукции живого опыта памяти и спекулятивных представлений о временном порядке. Архив составляется на основании свидетельств, а свидетельство — эта заявленная память — открывает эпистемологический процесс. Момент занесения зафиксированного свидетельства в архив — это момент вступления историографической операции в фазу письма, продолжение декларативной памяти в виде рассказа. Если свидетельство носит устный характер, то архив представляет собой письмо, так что профессиональный историк — не слушатель, а читатель.

Однако свидетельство — не просто рассказ; в нём присутствуют специфические черты, связанные со структурой взаимодействия между тем, кто представляет свидетельство, и тем, кто его получает. Благодаря своей способности быть повторённым, свидетельство приобретает статус институции и может быть депонировано. А депонирование, в свою очередь, представляет собой условие возникновения институций, собирающих, классифицирующих и консервирующих

¹ Там же. С. 351.

² Рикёр П. Память, история, забвение. С. 208.

³ См.: Ricœur P. *Architecture et narrativité // Identità e Differenze: (Catalogue de la Mostra)*. Milano, 1994.

⁴ «Структурализм, завовавший не одно поколение историков, — говорит Рикёр, — восходит к теоретической инстанции, которая своей умозрительной стороной составляет продолжение великих теологических и философских хронософий, выступая в виде научной, и даже сциентистской, хронософии». (Рикёр П. Память, история, забвение. С. 224.)

документальный материал. Поэтому архив — это 1) физическое место, сберегающее документальные следы событий, отличные от следов церебральных, и в то же время 2) место социальное, в котором возможны субъективность и замалчивание социального статуса истории как института знания. Архивация тоже представляет собой веритативную процедуру с предварительной целью учреждения документального доказательства: как и в юриспруденции, в истории «от свидетельства требуется служить доказательством»¹. Так свидетельство, которое должно было бы служить основанием для составления истории, оказывается её доказательством: *pharmakon* архивированного документа стал ядом.

Фаза «объяснения/понимания» тесно связана с фазой документирования, поскольку нет документа без обращенного к нему вопроса, и нет вопроса без предполагаемого объяснения. «Объяснение/понимание» устанавливает связи между документально подтверждаемыми фактами. Такая история структурирует во временном плане не отдельные события, а серии повторяющихся фактов, и тем самым становится историей серийной и квантитативной² и удаляется от концептов длительности А. Бергсона и Г. Башляра. Эта история представляет собой пребывание в структурированном времени, которое состоит из структурированных исчисляемых длительностей. Если Фуко «под знаком... архива... и археологии... очертил абсолютно нейтральный — или, скорее, нейтрализованный дорогой ценой — участок высказываний без высказывающего», то Рикёр задаётся вопросами: «Кто мог бы оставаться за его пределами? И как продолжать мыслить формацию и трансформацию не таким вот образом нейтрализованных дискурсов, а отношений между репрезентациями и практиками?»³ Переходя от «архива» к «археологии», Фуко призывал двигаться в сторону возможных сфер приложения его учения. Рикёр продолжает этот проект, отказавшись, однако, от идеи нейтральности «очищенной» области высказываний. Таким образом, Рикёр вновь обращается к традиции репрезентационизма, отвергнутой Фуко.

Концептуальный «скачок», предпринимаемый Рикёром, заключается в переходе от понятия ментальности к понятию репрезентации. Ментальность — понятие одностороннее, поскольку здесь отсутствует респондент социального послания, оно не выражает множественный характер социального пространства и сводит событие к единственной функции — функции разрыва. Понятие же репрезентации выражает полифонию, дифференцированность и многообразную темпорализацию социальных феноменов. Здесь Рикёр опирается на анализ истории чтения и читателей, проведённый Р. Шартье⁴,

¹ Там же. С. 237. «Документы говорят лишь в том случае, если от них требуется проверить, то есть удостоверить верность той или иной гипотезы». (Там же. С. 249.)

² См.: Chaunu P. *Histoire quantitative, histoire sérielle*. P., 1978.

³ Рикёр П. *Память, история, забвение*. С. 282. (Пер. Г.М. Тавризян.)

⁴ Chatter R. *Lectures et lecteurs dans la France de l'Acien Régime*. P., 1987.

который показал, что модальности процессов публичного и частного чтения оказывают воздействие на понимание текстов. Вопрос о репрезентации представляется Рикёру чрезвычайно важным, поскольку «именно в действенной рефлексии историка по поводу момента репрезентации, включённого в историографическую операцию, понимание социальными агентами самих себя и «мира как репрезентации» достигает наиболее полного выражения»¹.

Репрезентирование (*représentance*), говорит Рикёр, конденсирует в себе все ожидания и требования исторической интенциональности, обозначая ожидание, связанное с историческим познанием конструкций, лежащих в основе реконструирования хода событий. Однако при литературной записи истории к способам «объяснения/понимания» нарративность присоединяет свои собственные способы интеллигибельности. Литературная форма оказывает сопротивление экстерииоризации во внетекстуальное. Нарративные формы стремятся к поддержанию правдоподобия (эффект, описанный Бартом). Нарративы, по выражению Ф.Р. Анкерсмита², стремятся исключительно к самореферентности. Чтобы избежать подозрений в отношении к репрезентативным формам, считает Рикёр, следует вернуть письменную фазу на то место, которое она должна занимать по отношению к двум предыдущим: «...Только письменный характер, понимающее объяснение и документальное доказательство вместе способны подтвердить притязание исторического дискурса на истину»³.

Такой анализ репрезентации истории не приводит Рикёра к сколько-нибудь убедительным результатам. Сложными, окольными путями феноменологической герменевтики он приходит к тем же выводам относительно истины и правдоподобия нарратива, что и Барт в своей литературоведческой концепции. Рикёр без особого восторга относится к бартовскому утверждению о письменной природе факта, однако отказаться от него полностью он не может, ведь ничего лучшего, чем свидетельство и его критика, у нас нет. Поэтому Рикёр ищет иной путь. Историческая репрезентация — отсутствующий образ присутствующей вещи, говорит он. Это означает слияние эпистемологии истории с онтологией «бытия-в-мире», без которой столь блестяще обошёлся Фуко. Именно в этом и заключается радикальное отличие «историографии» Рикёра от «археологии» Фуко: последний сознательно стал на методологическую позицию «смерти субъекта», что позволило ему уйти от тупика трансцендентальной субъективности. Рикёр (возможно, не в последнюю очередь в силу своего католического гуманизма) ни за что не желает отказаться от «субъекта», и это вынуждает его раз за разом штурмовать призрачную вершину — феноменологию трансцендентального субъекта.

¹ Рикёр П. Память, история, забвение. С. 328.

² Ankersmit F.R. Narrative Logic: (A Semantic Analysis of the Historian's Language). La Haye, Nijhoff, 1983.

³ Рикёр П. Память, история, забвение. С. 392.

Глава 2. «Теоретическое насилие» Жана Бодрийяра

Поэтому специфику бодрийяровского мышления искать стоит именно в философии. Влияния на его творчество весьма многообразны, но при этом он не принадлежит ни к какой школе или направлению в философии. Все философские концепции он воспринимает как рядоположенные, не отдавая предпочтения тем или иным из них. В силу этого в работах Бодрийяра невозможно обнаружить единую группу исследовательских методов, переходящую из одной книги в другую и определяющих поле исследования. Он использует разнообразные методы и процедурные подходы, не гипостазируя ни один из них и, более того, вскрывая «мифологию» каждого из них и деконструируя их. Бодрийяр действует виртуозно: опираясь на тот или иной методологический подход, он получает от него необходимый импульс движения, а затем доводит его до логического завершения, так что в этой крайности самый подход самоуничтожается. А Бодрийяр тем временем движется дальше. В этом движении он подобен «пассажиру без места», о котором говорил Делёз: постоянно перемещаясь, он пребывает везде и одновременно нигде.¹ Когда мы берёмся анализировать структуралистские процедуры у Бодрийяра, он уже оказывается на позициях марксизма; когда же мы обращаемся к бодрийяровскому «марксизму», философ уже отошёл на позицию психоанализа и т.д. Все попытки чётко определить Бодрийяра как марксиста, структуралиста, лаканиста и т.п. приводят лишь к искусственным схемам, с позиций которых можно описать только один из фрагментов его философии. Все попытки распространить этот подход на всё его творчество, приводят к неудаче.

И тем не менее, в творчестве французского философа можно выделить не постоянно присутствующие, но перманентно «всплывающие» методологические подходы — структурализм, марксизм, психоанализ. Кроме того, в каких-то моментах Бодрийяр — и логик, и диалектик. Но не стоит ни на минуту забывать, что всё это — лишь скольжение по методологическому пространству, не имеющему для Бодрийяра никаких привилегированных топосов. Общая же процедурная стратегия этого весьма неординарного мыслителя сводится к тому, что сам он назвал «теоретическим насилием».

Первую книгу Бодрийяра — «Систему вещей» — можно более или менее определённо охарактеризовать как «структуралистскую». Собственно, Бодрийяр и сам во введении к этой работе говорит о том, что он предпринимает структуральный анализ в области вещей. Однако этот последний имеет иные предпосылки, нежели структурный анализ языка. «Каждый из предметов нашего быта, — пишет Бодрийяр, —

¹ См.: Делёз Ж. Логика смысла. Пер. Я.Я. Свирского. М.: «Раритет»; Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. С. 65.

связан с одним или несколькими структурными элементами, но при этом обязательно ускользает от технологической структурности в сферу вторичных значений, от технологической системы в систему культуры». ¹ В «Обществе потребления» он утверждает, что «потребление является... системой обмена и эквивалентом языка». ² Но в современных условиях производства и потребления уровни денотации и коннотации не поддаются столь же чёткому разделению, как языковой код и речь в лингвистике, ведь коннотация вещи существенно изменяет её технические структуры. Причиной этому и, одновременно, тем, что предоставляет возможность для структурального анализа мира вещей, выступает противоречие между иррациональными потребностями человека и рациональностью вещей. Кроме того, система технологии, находясь в состоянии перманентной революции, заставляет Бодрийера говорить не о структуре, но о структурной динамике.

И тем не менее, Бодрийер, особенно в своих ранних работах, использует леви-стросовский принцип: как система родства основывается не на единокровии, а на произвольном классификационном порядке, так и система потребления основана не на потреблении и наслаждении, а на кодексе знаков и отличий. Биофункциональная и биоэкономическая система благ здесь заменяется социологической системой знаков. И даже основная функция этой циркуляции вещей и благ совпадает с функцией циркуляции женщин в примитивных обществах: обеспечение определённого типа коммуникации.

В последующих книгах Бодрийер чувствует себя всё свободнее, однако структурный метод остаётся постоянной составляющей его исследований. Собственно, анализ экономики и критика «политэкономики знака» также являются структуральными. А. структуралистский подход, состоящий в том, чтобы, отказавшись от субстантивизма, анализировать отношения, присутствует во всех его работах.

Дело не во внешнем сходстве или несходстве мысли Бодрийера со структурализмом. Важнее другое: философская предпосылка анализа вещей-знаков и знаков-вещей. Как и К. Леви-Строс, Бодрийер пытается «выйти за пределы оппозиции чувственно воспринимаемого и понимаемого, сразу исходя из уровня знаков. Знаки объясняются через знаки». ³ Если пытаться подыскать для такой работы философский метод, то, пожалуй, его нельзя обозначить иначе, как термином «феноменология» — не в гуссерлевском, а, скорее, в гегелевском смысле. Конечно, вещи-знаки создают наш «жизненный мир», и ни в каком ином мире мы никогда не обитаем. А вещи всегда даны нам именно как знаки. Таким образом, Бодрийер обращается не к «самим

¹ Бодрийер Ж. Система вещей. Пер. С.Н. Зенкина. М., 2001. С. 13.

² Бодрийер Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. Пер. Е.А. Самарской. М.: «Республика»; «Культурная революция», 2006. С. 86. «...Потребление представляет собой систему значений, как язык или как система родства в примитивном обществе». (Там же. С. 108.)

³ Леви-Строс К. Мифологии. Т. 1 / Пер. З.А. Сокулер и К.З. Акопян. М.; СПб., 1999. С. 22.

вещам», а к отношениям, представленным в событийности мира. Избавившись от мифологии подручности и потребительной стоимости, он заявляет: «Сам предмет — ничто. Он не представляет из себя ничего, кроме различных типов отношений и значений, которые готовы сойтись друг с другом, вступить в противоречие и завязаться на нём как предмете».¹ Бодрийяр использует фонологическую схему Н.С. Трубецкого: предмет-знак становится таковым лишь в отношениях с другими предметами-знаками. Или, как писал Леви-Строс, «символы не имеют внутренне присущих им инвариантных значений, они не автономны по отношению к контексту. Их значение зависит прежде всего от положения».² Именно в этом, а не в поисках мифической «структуры»³, заключается бодрийяровский «структурализм».

Со структурализмом Бодрийяра роднит и представление о первичности языка по отношению к индивидуальной потребности говорить. Таким образом, он солидаризуется с утверждением, выраженным в «парадоксе Леви-Строса». Язык, утверждает Бодрийяр «дан вначале, но не как абсолютная и автономная система, а как современная *структура обмена* самого смысла»⁴ и, таким образом, существует не из-за индивидуальной потребности говорить, но основывается на социальном производстве различий. В этом он также близок к Леви-Стросу, который относительно анализа мифов говорит: «Верное понимание мифа заключено не в каком-нибудь наделённом особыми преимуществами содержании. Оно состоит в логических отношениях, которые свободны от содержания или, точнее, неизменяемые свойства которых исчерпывают операциональную ценность мифа, поскольку сопоставимые отношения могут быть установлены между определёнными элементами большого числа отличающихся друг от друга содержаний».⁵ Бодрийяр переносит это основание структурного анализа в область политэкономии. Это позволяет ему избежать метафизики субъекта и сопутствующего ей репрезентационизма. Кроме того, Бодрийяр, как и Леви-Строс, считает, что «язык мыслит, мыслит нас и для нас, и, по крайней мере, с не меньшим успехом, чем мыслим мы с его помощью».⁶ И это «мышление

¹ Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. Пер. Д. Кралечкина. М, 2004. С. 60.

² Леви-Строс К. Мифологии. Т. 1. С. 59.

³ Впрочем, и в этом тоже, ведь через все ранние работы Бодрийяра проходит мысль о том, что «структура — это структура способа производства». (Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. С. 87.) Но вот чего Бодрийяр не разделяет, так это леви-стросовского представления о тождественности языка и культуры. Так, Леви-Строс пишет об обмене женщинами: «То обстоятельство, что «сообщение» в данном случае состоит из *женщин группы*, которые *циркулируют* между кланами, линиями или семьями (тогда как в языке *слова группы* циркулируют между индивидами), не препятствует тождеству явлений в обоих случаях». (Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 66.)

⁴ Леви-Строс К. Мифологии. Т. 1. С. 75.

⁵ Там же. С. 228.

⁶ Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. Пер. Н. Сулова. Екатеринбург: «У-Фактория», 2006. С. 9.

языка» неизменно обнаруживается как символический обмен между словами и идеями. Слова в своей самодостаточности способны генерировать идеи. Слово — это языковой оператор, благодаря которому идеи обретают способность смешиваться и накладываться друг на друга. Бодрийяр во многом «превосходит» структурализм. Во-первых, он не верит в «невинность» денотации, в своего рода «нулевую степень» знака. Вспомним, что именно такое разочарование в «нулевой степени» письма привело Барта на постструктуралистские позиции. Во-вторых, Бодрийяр, обращаясь к гомологии между логикой знака и логикой политэкономии, говорит о том, что и та, и другая работают как идеологические схемы, не отражающие реального положения вещей. Структурализм у него, таким образом, становится средством разоблачения идеологических мифов, однако Бодрийяр не становится на сторону поддерживаемой структурализмом мифологии. Наконец, в третьих, Бодрийяр выступает против принятого структурализмом постулата о разделённости (и соответствии) мира и знака, что совершенно дискредитирует структуралистскую установку на анализ языка, гомологичный анализу данного в языке мира.

Но главное не в этом. Важнее то, что Бодрийяр использует структуральный метод, который позволяет опираться на не субстантивистскую онтологию, но на отношения между элементами.¹ В этом отношении он возрождает изначальную установку структурализма. Как писал П. Бурдьё: «Философские компартии, окружавшие одно время структурализм, забыли и заставили забыть то, что несомненно составляло его существенную новизну: внедрить в социальные науки *структурный метод как таковой*, или, точнее, *реляционный способ мышления*, который, порывая с субстантивистским способом мышления, подводит к описанию каждого элемента через отношения, объединяющие его с другими элементами в систему, где он имеет свой смысл и функцию».²

Но и это ещё не всё. Бодрийяр сам возрождает Структуру под другим именем — под именем Симуляции. Симуляция определяется как отношение между элементами системы, которые обмениваются только друг на друга и ни на что иное. Бодрийяровский симулякр «пуст», он не имеет соответствий ни в языке, ни в какой бы то ни было ещё «реальности». Но при этом логика симуляции остаётся постоянной и единой во всех системах — логика коннотации, описанная Бартом. Бодрийяр отказывается признавать определяющее влияние социально-экономических факторов в той или иной модификации социума, резко критикуя марксистскую оппозицию базис/надстройка. Вместо этого он усматривает имманентную логику³, присущую

¹ «...Речь идёт о том, — писал Леви-Строс, — чтобы определить абстрактные, но постоянные соотношения, где обнаруживается постижимая форма изучаемого явления». (Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 65.)

² Бурдьё П. Практический смысл. Пер. А.Т. Бикбова, К.Д. Вознесенской, С.Н. Зенкина, Н.А. Шматко. СПб., 2001. С. 12.

³ Разве не намеревается Бодрийяр, подобно Гегелю, «в видимости временного и преходящего познать субстанцию, которая имманентна, и вечное, которое присутствует в настоящем» (Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 54.)?

самим системам, в которых происходит взаимообмен и кругооборот элементов-симулякров. Что такое эта «имманентная логика» симуляции, как не возрождённая Структура?! Так, в обход структуралистской метафизики, Бодрийяр оказывается большим структуралистом, чем сам Леви-Строс, который, вообще-то, никогда не переставал сомневаться в верности своей гипотезы.

Считать ли Бодрийяра постмодернистом? Если мы примем то определение, которое даёт постмодерну Ж.-Ф. Лиотар, т.е. недоверие к метанарративам, то, безусловно, нужно признать Бодрийяра постмодернистом. Эко предлагает игровое отношение к нарративам: поскольку нарративов всё равно не избежать, поскольку нарратив — единственная выразительная форма, доступная человеку, нам придётся порождать нарративы, но в самый момент их порождения мы должны выказывать к ним недоверие. Программа Бодрийяра, направленная на борьбу с идеологической системой современности (т.е. Симуляцией Абсолютной) ещё более радикальна: Бодрийяр предлагает создавать фантастические теории, в которых все концепты подвергались бы переворачиванию и «взрывались изнутри». Но, вообще-то, то же самое предложил в своей программе деконструкции и Деррида. К тому же двигался и Гваттари в своем шизоанализе, порождающем «химер». Так что здесь мы не находим какой-то существенной оригинальности Бодрийяра, которая позволила бы говорить о «превосхождении постмодерна».

Но попробуем взглянуть на его философию истории (в отношении Бодрийяра это выражение, конечно, носит условный характер). С исторической наукой, какой мы её знаем на протяжении двух последних столетий, вступил в борьбу уже Леви-Строс. Вспомним, какое возмущение вызывали у Сартра эти «убийцы истории» — сперва Леви-Строс, потом Фуко. Леви-Строс в этом отношении предложил всё ту же программу: избавиться от субстантивизма и говорить лишь о том, что можно выявить в структурном анализе. Фуко заявил, что наблюдать мы можем только дискретные эпистемы и, если нам и удаётся описать механизмы их трансформации, то утверждать что-либо относительно «смысла» и «направленности» истории, не впадая в свободное мифотворчество, мы не можем. Гваттари радикализировал фукольдианский проект, предлагая говорить о «машинах», которые функционируют трансверсально по отношению к хронологическому потоку. А что мы находим у Бодрийяра? Возрождение метафизики Духа в форме Симуляции. Эта позиция прекрасно вписывается в философскую систему (здесь, хотя бы условно, можно говорить о системе) самого Бодрийяра: история — это симуляция истории, и как же её симулировать, как не создавая новую метафизику истории?! Если конец истории — это её бесконечное повторение, как утверждает сам Бодрийяр, то сам он как нельзя лучше идёт в ногу с этим циклическим временем. Разве что на этом основании его можно считать постпостмодернистом. Но при этом оказывается, что Бодрийяр создал новый метанарратив, к которому относится с

полным доверием. Постмодерн в лиотаровском определении, действительно, оказывается превзойдён. Но почему бы тогда не счесть постпостмодернистом и Гегеля?

Вместе с тем, как мы уже сказали, структурализм оказывается у Бодрийера феноменологией. В символическом обмене, говорит он, предмет конституируется в качестве ценности, когда даритель отделяется от него, чтобы его отдать другому, «то есть когда кто-то лишается этого предмета как той части самого себя, которая превращается в означающее, которое всегда обосновывает одновременно и присутствие двух терминов друг для друга, и их отсутствие по отношению друг к другу (их дистанцию)». ¹ Разве не напоминает это рассуждение Сартра о том, что намерение сесть в кресло представляет собой всегда-уже-бытие-в-себе-в-кресле? Ведь именно такого рода возможность отделить предмет от себя-как-переживания. Но сам подход Бодрийера к анализу окружающей нас действительности является антифеноменологическим: он рассматривает объекты в отсутствие субъекта, так что это не обращение к «самим вещам». «Сами вещи» неразрывно связаны с воспринимающим сознанием. А от него-то Бодрийер и предлагает отказаться.

Ещё раз подчеркнём: говоря о «феноменологии» Бодрийера, мы имеем в виду не столько Гуссерля, сколько Гегеля. Ведь Бодрийер, как и Гегель, не принимает мысли о «природном» человеке. «...Для Гегеля, — пишет Кожев, — не существует "человеческой природы": человек *есть* то, что он *делает*; он сам себя *сотворяет* посредством действия; то, что в нём есть врождённого, "природного", — это животное» (*курсив автора — А.Д.*)? Ниже мы подробно поговорим о гегелевско-кожевской линии мысли в творчестве Бодрийера (см. «Разлом II»). Пока же отметим, что, несмотря на все перманентные сходства, не стоит рядить Бодрийера в «чистые» гегельянцы и прямо отождествлять Симуляцию с Духом (хотя повод для этого есть). И тем не мене, как говорил М.К. Мамардашвили, «феноменология... есть момент всякой философии». ³

По-видимому, таким же образом стоит оценивать обращение Бодрийера к психоаналитической традиции. Для западноевропейских интеллектуалов конца 1960-х — начала 1970-х гг. характерно это увлечение психоанализом. И даже такой рациональный философ, каким является Ю. Хабермас в то время видел в психоанализе образец науки, эффективно соединяющей в себе герменевтическое понимание и объективирующую рефлексию. Хабермас даже рассчитывал создать по методологическому образцу психоанализа критическую науку об обществе. Очевидно, что эти (мнимые) достоинства психоанализа в какой-то момент привлекли и Бодрийера. Но психоанализ для него не метод, а одна из

¹ Бодрийер Ж. К критике политической экономии знака. С. 62.

² Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 108.

³ Мамардашвили М.К. Феноменология — сопутствующий момент всякой философии / Как я понимаю философию. Под ред. Ю.П. Сенокосова. М., 1992. С. 100.

концепций, которыми он может пользоваться или не пользоваться. Поэтому «истинность» психоанализа Бодрийяр оценивает так же, как и все прочие современные концептуальные конструкции — в плане их соотносимости друг с другом — и приходит к заключению о «конце психоанализа». Ниже мы подробнее рассмотрим вопрос о бодрийяровском использовании психоаналитической гипотезы.

В конце концов, Бодрийяр мыслит как против Фрейда, так и против Маркса.¹ Признавая ценность как марксизма, так и фрейдизма во многих областях, он всё же считает необходимым «запретить психоанализу вторгаться туда, где ему нечего сказать: о поэзии (художественном творчестве), символическом, антропологии (первобытных обществ) ни Фрейд, ни Маркс не смогли сказать ничего, кроме как редукционистски сводя эти области один — к способу производства, другой — к вытеснению и кастрации».² И та, и другая теории, считает Бодрийяр, носят частный и ограниченный характер. В качестве общих генерализованных схем их принимать нельзя. Когда марксизм и психоанализ сталкиваются с непреодолимыми препятствиями, им нужно не помогать, но «безжалостно анализировать» их: именно эти границы представляются Бодрийяру стратегическими пунктами революционного анализа.

Бодрийяр очень многим обязан Марксу, так что временами он представляет себя продолжателем марксистского учения: если в «Критике политической экономии» Маркс раскрыл рождение формы-товара, то в своей «Критике политической экономии знака» Бодрийяр раскрывает рождение формы-знака. Однако это добавление не только сводит на нет догматическое понимание Маркса, но и ставит под сомнение само марксово учение.

Д. Келлнер считает, что ранние работы Бодрийяра следует понимать как неомарксистский анализ капиталистического общества. На наш взгляд, это не совсем верный подход. Действительно, Бодрийяр многим обязан Марксу, однако уже его первые книги ближе к структурализму. К марксистской критике политэкономии он добавляет антропологическое и семиологическое измерения, которые переводят его «неомарксизм» на принципиально иной уровень.

Маркс не устраивает Бодрийяра по многим причинам, которые в целом сводятся к тому, что Маркс, по его мнению, основывается на мифологии своей эпохи, прежде всего — мифологии «природности» и «естественности». Французский

¹ «Предмет, потребление, потребности, стремление, — все эти понятия необходимо деконструировать, поскольку построение теории на основе очевидностей обыденной жизни не более осмысленно, чем на основе очевидностей сновидения или его открытого дискурса, ведь необходимо как раз проанализировать сам процесс сновидения и его работу для того, чтобы обнаружить бессознательную логику другого дискурса. Точно так же, именно процесс бессознательной социальной логики и её работу необходимо выявить под общеизвестной логикой потребления». (Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. С. 59.)

² Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. Пер. С.Н. Зенкина. М., 2000. С. 385.

мыслитель критикует Маркса за то, что тот в своём анализе производства исходит из понятия прибавочной стоимости, не принимая во внимание того обстоятельства, что обмен основан на стоимости символической. Не приемлет Бодрийяр и марксистского концепта товарного и денежного фетишизма, перегруженного христианскими и гуманистическими коннотациями. Марксизм одновременно и поддерживает капиталистическую систему ценностей, опираясь на связанную с христианским пониманием фетиша метафизическую антропологию, и разрушает её, подвергая объективному историческому анализу. Так Маркс сам создаёт теорию-фетиш. Впрочем, считает Бодрийяр, сама формула «товарный фетишизм» есть всего лишь неправильное выражение, поскольку понятие «фетишизм» отсылает к магическому мышлению, а «товар» — к структурному анализу капитала. Поэтому избежать мифологии можно, только реконструировав процесс фетишизации в структурных терминах, а если это невозможно — вообще отказаться от самого термина.

Бодрийяр постоянно подчёркивает необходимость избегать мифологий (в бартовском понимании). Так, социология оказывается одурочена тем самым заговором, в который она вступила, согласившись принимать идеологию потребления за само потребление. Так некогда считали, что моральные принципы и религия тождественны. Сегодня социология верит в то, что предметы и потребление имеют один и тот же смысл для всех социальных групп и страт. Так возникает универсальный миф standing'a.

Экономические же науки смешивают различные логики, которые могут применяться при анализе экономических процессов. Бодрийяр даже выстраивает общую функциональную схему четырёх логик¹:

<i>Типы логики</i>	<i>В операционном плане</i>	<i>В этическом плане</i>	<i>Статус предмета</i>
Функциональная логика потребительной стоимости	Логика практических операций	Логика полезности	Орудие
Экономическая логика меновой стоимости	Логика эквивалентности	Логика рынка	Товар
Логика символического обмена	Логика амбивалентности	Логика дара	Символ
Логика стоимости/знака	Логика различия	Логика статуса	Знак

Лишь последняя, логика стоимости/знака, утверждает Бодрийяр, может быть применена к анализу потребления, ибо только здесь задаётся «поле потребления». Философ призывает исследователя освободиться от мифов психологии, функционализма и политэкономии; иными словами — очистить предмет потребления от психических характеристик, определяющих его в качестве символа; от функциональных

¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 64.

характеристик, определяющих его в качестве предмета утвари; от торговых характеристик, определяющих его в качестве продукта. Освобождённый от этих коннотативных мифов предмет предстанет перед нами как знак, захваченный логикой дифференциации.

Бодрийяр требует освобождения и от субъектно-объектных отношений, которые представляют собой продукт идеологии. Например, для ребёнка может служить куклой любой предмет, однако, когда в этот предмет вкладывается отношение, тогда и только тогда предмет обретает единственное фиксированное значение. «Символический материал относительно произволен, — говорит Бодрийяр вслед за Соссюром, — но отношение субъект-объект связано».¹

Обращение к проблематике вещи позволяет Бодрийяру решить несколько задач. Свести на нет то концептуальное единство, которое принято считать вещью, — значит одновременно деконструировать концептуальное единство, которое принято называть потребностью. А это, в свою очередь, позволяет взорвать концептуальное единство, называемое субъектом. «Субъект, предмет, потребность: мифологическая структура трёх этих понятий одна и та же, она тройственно категоризируется согласно наивной очевидности и схемам начальной психологии».²

Экономия знака, считает Бодрийяр, уже давно существует в форме лингвистики и семиологии, однако эта экономия ещё не стала политической. Свою задачу Бодрийяр как раз и видит в создании политической экономии знака, которая стала бы прежде всего критикой, подобной той, что предпринял Маркс в отношении буржуазной политэкономии. Если Маркс создал критическую теорию меновой стоимости, то Бодрийяр намеревается создать критическую теорию потребительной стоимости. «Критика политической экономии (или критическая теория стоимости) и теория символического обмена — это одно и то же, — утверждает Бодрийяр в своей «Критике политической экономии знака». — Это основание революционной *антропологии*, (отдельные) начала которой были даны марксистским анализом, который, однако, не сумел их развить».³ Претензия, как мы видим, весьма серьёзная. Расширение критики политэкономии посредством деконструкции концепта потребительной стоимости направлена на уничтожение идеалистической антропологии, поэтому оба аспекта, как мы покажем ниже, у Бодрийяра тесно переплетены.

Вся эта критика марксизма, основные моменты которой мы подробно рассмотрим ниже, имеет антропологический, а точнее — анти-антропологический, — характер. Бодрийяр борется против метафизики субъекта. Именно из этой последней вырастают такие конструкты, как «потребности», «потребительная стоимость», «отчуждение» и т.п. Поэтому Бодрийяр и считает необходимым предпринять деконструкцию

¹ Там же. С. 67.

² Там же. С. 69.

³ Там же. С. 152.

(но не деструкцию) основных положений марксизма: «После Реквиема по Диалектике необходимо исполнить Реквием по Базису и Надстройке».¹

Однако при этом мышление Бодрийера остаётся экономическим, и экономика в его работах охватывает все прочие сферы жизни. Собственно, никаких «прочих» Бодрийер и не признаёт: всё есть экономика. Это общая установка всей французской социальной философии. Так, П. Бурдьё писал: «Теория собственно экономических практик образует лишь частный случай общетеоретической экономики практик. Даже когда практики являют собой все признаки бескорыстия, ускользя от логики узко "экономического" интереса и ориентируясь на цели нематериальные и трудно квантифицируемые (как в "докапиталистических" обществах или же в культурной сфере капиталистических обществ), они всё равно продолжают подчиняться экономической логике».² Установка вполне марксистская.

Сам Бодрийер не считает себя ни социологом, ни экономистом, но, скорее, антропологом. О своём понимании этих дисциплин и своём месте в них он говорит в беседе с Ф. Пети:

Ф. Пети: В "Символическом обмене и смерти" вы, осмелев сказать, всё ещё социолог. Многие ваши страницы обнаруживают близость к суждениям Филиппа Арьё о том же предмете. Кажется, сегодня социология вас уже не интересует?

Ж. Бодрийер: Нет, я никогда не был социологом в этом значении. Я очень быстро отошёл от социологии институций, права, социальных структур, всех этих подходов, основанных на идее иминации социального, его трансцендентности. Моим предметом скорее было общество, утратившее трансцендентность, социальное, которое покинула идея социального. Отсюда понятие массы, молчаливого большинства. Массы больше не являются социологическим концептом. Это что-то вроде инстанции, молчаливое большинство или анти-большинство, неопределимая материя социального.

Я определённо предпочитаю антропологию социологии. Мне кажется, антропология дальше, чем социология, от социального реализма. Она ближе к видовому метаморфизму и к тем проблемам, которые ставятся биологически, на уровне вида, проявляясь более чётко и вирулентно, чем на уровне социальности.

В чём я упрекаю социологию, так это в эффекте реализма, в утверждении социального, словно оно в настоящее время не является выдумкой, утопией, а, наоборот, каким-то образом дано нам. Это то, что я назвал бы глубинным руссоизмом. Он не сомневается в том, что человек — существо социальное, хотя это ещё надо доказать. Антропология тоже может быть руссоистской. Она такой и была изначально, но она ближе к перспективному видению своего объекта. Антропологи закончили тем, что отказались от изучения первобытных племён, чтобы не разрушать, не деструктурировать их, предпочли табуировать недостижимую цель, признав её недостижимой, поскольку знание несло разрушение. Более интересная, более оригинальная ситуация, позволяющая вернуться к своему

¹ Бодрийер Ж. Реквием по медиа / К критике полипической экономики знака. С. 209.

² Бурдьё П. Практический смысл. С. 238.

объекту. Это ближе к простому видению объекта, чем в социологии, которая выдвинула постулат о несомненном существовании социального, в котором социальное обосновывается своим собственным существованием, — тавтология, которая, к несчастью, лежит в основании всех наших гуманитарных наук.

Анализ властных отношений в обществе во многом сближает Бодрийера с теоретиками Франкфуртской школы социальной философии. Он использует многие идеи Маркузе и Адорно. Однако от «франкфуртцев» его отличает понимание власти не как внешнего принуждения по отношению к человеку, но как технологического режима функционирования, в котором исчезает субъектно-объектная оппозиция, а по сути, сам индивид как субъект социальных отношений. Да и сама социологическая исследовательская установка для Бодрийера неприемлема. Судьба современного человека — не интросекция и не сменивший её мимезис, как это представлялось Маркузе², а симуляция. Поэтому Бодрийер, по верному замечанию Б.В. Маркова, «считает, что программа спасения, объявленная франкфуртцами, как бы выполнена, но не принесла положительных результатов».³

Очень важно для Бодрийера обращение к семиологическим концепциям. При этом семиология оказывается тесно связана с политэкономией. Знак, говорит философ, пытается представить себя в той же очевидности смыслового значения, в какой товар предлагается в «естественной» очевидности своей стоимости. Таким образом, фетишизм знака и товарный фетишизм идут рука об руку. Против первого выступила критическая семиология группы «Tel Quel», против второго — марксистская критика политэкономии. Структурная лингвистика в понимании Бодрийера представляет собой политическую экономию знака — «классовую теоретическую дисциплину»⁴, которая в рамках общей идеологии является сегодня главенствующей дисциплиной. Влияние структурной лингвистики на антропологию, гуманитарные науки и т.п., подчёркивает Бодрийер, сопоставимо с тем влиянием, которое в своё время политэкономия оказывала на все «моральные» и «политические» науки. П. Бурдьё недаром назвал подход Бодрийера (а также Хайдеггера, Леви-Строса и Лакана) «спиритуалистской семиологией», основанной на внутренней предрасположенности мыслителя к функции толкователя.¹ У нас ещё будет случай подробнее поговорить о бодрийеровом видении семиологии и её идеологической функции.

¹ Baudrillard J. Le Paroxyste indifférent: Entretien avec Ph. Petit. P.: "Grasset", 1997. P. 76-78.

² Маркузе Г. Одномерный человек: (Исследование идеологии развитого индустриального общества). Пер. А. Юдина / Эрос и цивилизация. Одномерный человек. М., 2003. С. 273.

³ Марков Б.В. После оргии // Бодрийер Ж. Америка. Пер. Д. Калугина. СПб., 2000. С. 16.

⁴ Бодрийер Ж. Реквием по медиа / К критике политической экономики знака. С. 202.

¹ Бурдьё П. Практический смысл. С. 180.

«Все нынешние теории, откуда бы они ни исходили..., — пишет Бодрийяр, — и сколь бы яростно ни пытались добраться до некоей имманентности и внереферентной подвижности (Делёз, Лиотар и т.д.), — все они страдают зыбкостью и осмыслены лишь постольку, поскольку переключаются одна с другой. Напрасно требовать от них соотношения с какой бы то ни было "реальностью"... Отныне все теории могут обмениваться одна на другую по переменному курсу, не инвестируясь более никуда, кроме зеркала их собственного письма».¹ Но что теория (или гипотеза? или что-то ещё?) Бодрийяра? Разве и с ней не происходит то же самое? Да, честно признаётся философ, от сверхдетерминации кода симуляции никуда не деться. Единственным достойным выходом в этой ситуации он считает «теоретическое насилие»: «Смертельная спекуляция, единственным методом которой является радикализация всех гипотез».² Даже применяемые им понятия «код» и «символическое» представляются самому Бодрийяру терминами-симуляторами, от которых в перспективе следует избавиться. «Сделать из собственной логики системы неотразимое оружие против неё. Против тавтологической системы единственно действенной будет стратегия своего рода патафизики, "науки о воображаемых решениях", то есть научной фантастики на тему обращения системы против неё самой в высшей точке симуляции в рамках гиперлогики разрушения и смерти».³ Это требует разрушения всех элементов теории посредством их «переворачивания» — программа более радикальная, чем «негативная диалектика» Адорно или даже деконструкция Деррида.

Бодрийяр — не материалист и не идеалист. Сам он считает материализм «идеализмом наоборот», так что эта пара образует игру чередования. Устраняя всякую трансцендентность, материализм остаётся с грубой «объективной» материей. Это, считает Бодрийяр, не что иное, как идеалистическая уловка: материализм оказывается референциальным противником и, одновременно, алиби идеализма, ведь материализм зафиксирован в эффекте реальности — лучшей опоре идеалистической мысли.

В «Системе вещей», замечает Бодрийяр в своей поздней статье, переплелись две логики: 1) отсылающая к психоанализу фантазматическая логика и 2) социально-различительная логика, производная от антропологии. «По ту сторону» этих логик выростала 3) жертвенная логика потребления и «проклятой доли».¹ Всё это, говорит автор, описывает проективный, воображаемый и символический универсум, в котором объект служит зеркалом для субъекта. Иными словами, оппозиция субъект/объект в этой ранней книге была ещё значимой. Однако

¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 55.

² Там же. С. 48.

³ Там же. С. 47-48. «...Радикализация гипотез является единственно возможным методом, ибо теоретическое насилие образует на уровне анализа эквивалент того "поэтического насилия", которое, как писал Ницше, "обновляет строй всех атомов фразы"». (Там же. С. 342.)

¹ Baudrillard J. Ecstasy of Communication. Tr. J. Johnston // The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture. Ed. H. Foster. Port Townsend, 1983. P. 126.

«поздний» Бодрийяр отрицает существование подобной «сцены». Вместо этого он говорит о некой имманентной отражающей поверхности — операциональной поверхности коммуникации.

Систематический отказ «позднего» Бодрийяра от «иллюзии реальности» вызывает, конечно же, множество нареканий. Однако Бодрийяра трудно обвинить в солипсизме или вообще идеализме. Его позиция вполне значима. Позволим себе привести пространный фрагмент из беседы Бодрийяра с Ф. Пети, который позволит нам яснее увидеть позицию философа:

Ф. Пети: Как же не подозревать вас в нигилизме, если счастливому союзу идеи и реальности не находится места в ваших сочинениях? Сражаясь против иллюзии реальности, не боитесь ли вы закопаться в релятивизме значений и принять своё желание исчезновения за саму реальность?

Ж. Бодрийяр: Не думаю. В моём скромном отказе от иллюзии реальности речь идёт не о дифференциации или релятивизме значений. Да, реальность бросает вызов: чем становится мышление в своём пределе, в своих крайних проявлениях, можно ли здесь продолжать мыслить? Однозначного ответа не существует. Если мышлению брошен вызов, его следует проверить. Скорее, это опыт мышления, исследующего неизвестную область с другими правилами игры. Это нельзя назвать «нигилизмом», если понимать под нигилизмом утверждение, что реальность и ценности — не более чем знак: обвинения в нигилизме и лживости всегда предполагают нечто большее. Но если рассматривать нигилизм в устоявшемся значении, как мышление, которое исходит из аксиомы «почему ничто предпочтительней, чем нечто?», противопоставляя её основному вопросу философии, вопросу о сущем: «почему нечто предпочтительней, чем ничто?», тогда я действительно хочу быть нигилистом.

Моя гипотеза состоит в том, что мир существует таким, как он есть, что его можно считать реальным и умопостижимым в его внутреннем функционировании, но в другом отношении, будучи взят глобально, он не имеет ни всеобщего эквивалента, ни умопостижимости как таковой или объективной оценки. Он не обменивается на что-либо иное. Он соотносится с невозможностью обмена. В этом состоит принцип фундаментальной неопределённости мира. Например, если я рассматриваю экономику, я не могу отрицать, что существует принцип экономической реальности-, структуры экономического обмена. Но, взятая в целом, экономика ни на что не обменивается. Не существует эквивалентности экономики как таковой. В этом смысле мы говорим о непостижимом, если выразиться в терминах радикального мышления. Радикальное мышление не уничтожает реальность, хотя и могла бы это сделать, она помещает её вне игры, вне эквивалентности. В то время как диалектическое мышление, мышление критическое, по необходимости принадлежат к области меновой стоимости, радикальное мышление лежит в области невозможности обмена, неэквивалентности, непостижимости, неопределённости.

Ф. Пети: Я понимаю вашу заботу о разделении реальности и рациональности, повязанных с головы до пят философией, которая слишком часто стремилась объединить бытие и мышление. Но не впадаете ли вы, в свою очередь, в фикцию объединения науки и философии? Где располагается ваше радикальное мышление: в стороне, в противоположности, позади науки и философии?

Ж. Бодрийяр: В другом месте, прямо перед концом, так сказать, в пароксизмальной фазе. Любопытно, что пароксизм располагается не в самом конце, но прямо перед концом. Пароксизмальное мышление располагается в пред-последней позиции, в которой уже ничего нельзя будет сказать. Оно ненаучно, потому что наука, как система обмена, информации, хранения, претендует на выявление окончательного и объективного смысла. Так что, поскольку нет глобальной репрезентации мира, придающей ему смысл, не может быть и науки, которая дала бы конечное выражение истории. Таковы гуманитарные науки. Такие дисциплины, как экономика или история, да и вся наука вообще, имеют внутренний интеллигибельный принцип, основанный на их постулате и больше ни на чём, так что все они в той или иной степени заражены неуверенностью. Эта непостижимость в последней инстанции отражается и в их внутреннем функционировании. Не избегают этого и точные науки, поскольку они тоже пребывают в рамках этой неопределённости субъекта и объекта.

Ф. Пети: «Больше никто не верит ни в реальность, ни в очевидность своего собственного бытия...», — пишете вы. Каков вердикт! Хорошая ли это новость для Жана Бодрийяра?

Ж. Бодрийяр: В самом деле, с точки зрения стоицизма, стремление дополнить верой объектность (objectalité), радикальность события бессмысленно! Вера немного стоит. Моя гипотеза заключается в том, что за системами верований, в которых мы развиваем этику реальности и придаём ей смысл, каждый обладает (независимо от уровня интеллекта и самосознания) радикальным эмпиризмом, в силу которого в глубине души никто не верит в идею реальности. У каждого свой предел радикальности, определяющий представление о мире, независимо от идеологий и верований. Не дополнять желание пафосом желания. Не дополнять веру пафосом веры. Не дополнять надежду надеждой. Всё это только мешает нашему мышлению. Стоики знали об этом. Важно найти ясную перспективу. Постараться отбросить расхожие представления, субъективные или коллективные.

Ф. Пети: Это напоминает мне слова Планка из «Биографии простого человека», в которой он говорит, что нужно не схватывать (begreifen) мир, но отбросить его в некое подобие стоического бесстрастия.

Ж. Бодрийяр: Да, создать некую пустоту вокруг объекта мышления, как и вокруг материального предмета, не навязывая ему заранее существования или интерпретации. Существует возможность схватить предмет или мир в терминах явления, а не в терминах производства мира по мыслительному образцу, до того, как он обретёт конечную цель, прямо «перед его концом» (таким образом, это пароксизмальный момент).

Ф. Пети: Какое место вы отводите мышлению?

Ж. Бодрийяр: Давайте предположим, что оно играет роль регулятора, каким-то образом смягчающего иллюзию мира. Оно позволяет нам жить, создавая вокруг себя рациональную конфигурацию, представление о мире, в котором возможно отражение. В таком случае оно выполняло бы позитивную функцию зеркала и позволяло бы получать информацию о мире, т.е. давало максимум информации и минимум энтропии. Это идеальное и идеалистическое представление. Давайте предположим, что это вызов, угроза реальности, то, что приближает её конец, ускоряет движение к конечной цели, какова бы она ни была, и превосходит её. Таким образом, по сути это катастрофическая форма, игра появления и исчезновения, которая мыслит мир как иллюзию или предполагает, что каким-

то образом он уже исчез. В таком случае, оно в самом центре рациональной системы ведёт тайную работу по ультра-рационализации мира, катастрофически ускоряя его движение к концу. Здесь мышление играет весьма ироническую роль. Из него хотели бы сделать позитивную стратегию, рациональное преимущество, но оно всегда ведёт двойную игру. Возможно, это просто паразитическая форма, вирус, который развился внутри самой системы и который, благодаря пролиферации самой системы, дестабилизирует её изнутри. В настоящее время именно *такая* версия представляется мне наиболее интересной.

Ф. Пети: Мне кажется, вашу мысль проще понять, обратившись к Делёзу. Вы сказали, что мышление опирается на радикальное сомнение, у которого больше нет истины как горизонта. Я хотел бы спросить, прежде чем иллюстрировать ваш тезис, какой конкретный статус вы предписываете реальности. Виртуальность, в которой мы пребываем, как вы любите говорить, уже не производит реальность. Я задам вопрос иначе: вы производите реальность?

Ж. Бодрийяр: Я участвую в создании дискурса своим рефлексивным мышлением, так что и я веду двойную игру. Делёз говорит, что мы производим концепты. В этом заключается наша работа. Мы производим не истину в общепринятом смысле, но форму видения, стиль, позволяющий видеть и производить дешифровку. Мышление функционирует, и именно мы заставляем его функционировать. Но я спрашивал себя, не функционирует ли эта контр-финальность мышления независимо от нас. И мне кажется, что, может быть, почти чудесным образом в этом процессе присутствует что-то вроде принципа активного зла, некий демонический порядок. Возможно, в этом процессе бессознательные акторы более активны, чем те, что встречаются со своей мыслью. Если мышление — это функция, то это функция амбивалентная, я бы сказал даже, антагонистическая. Что-то, что ускользает от нас. Это одновременно и серое вещество, и чёрное. Эта неясная масса проходит через всю философию, в то время как радикальное и молчаливое разочарование больше не позволяют рациональному мышлению поддерживать трансцендентность, надежду, идеал...

Ф. Пети: Мышление обоюдоостро, значит ли это, что оно и убивает реальность, и выступает против этого убийства?

Ж. Бодрийяр: Да, она служит орудием преступления...¹

Бодрийяр говорит, что в начале своей работы он пытался учесть достижения всех популярных на тот момент дисциплин — психоанализа, марксистского анализа производства и бартовский лингвистический анализ. Однако вскоре он выяснил, что исследование мира вещей требует разрушения границ между дисциплинами и междисциплинарности. А это означало сомнение в аксиоматике всех перечисленных дисциплин, ведущее к деконструкции их категорий и концептов. «Ибо коль скоро понятия умирают, они умирают, если угодно, своей смертью, претерпевая метаморфозу, — и это до сих пор лучшая форма развёртывания мысли».¹ Мышление, говорит Бодрийяр, является радикальным настолько, насколько оно не ищет для себя доказательств и не стремится «сбыться» в реальности. Это не значит, что радикальная мысль — это всего лишь абстрактная

¹ Baudrillard J. Le Paroyste indifferent. P. 66-73.

² Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. С. 58.

спекуляция¹; напротив, она должна освободиться от финализма и референциализма. И, наконец, несколько неожиданное в свете Бодрийяровской борьбы с гуманизмом заявление: «Мысль должна играть роль разрушителя, быть элементом катастрофы, провокации во вселенной, стремящейся к завершению, истреблению смерти, уничтожению негативности. Но она обязана также и оставаться гуманистической, внимательной к человеку и, следовательно, вскрывать реверсивность добра и зла, гуманного и негуманного».² Однако философ вовсе не призывает нас вернуться к рационалистическому гуманизму с его девизом «Ничто человеческое мне не чуждо». По замечанию Д. Келнера, девиз Бодрийяра звучит иначе: «Ничто нечеловеческое мне не чуждо».³

Ключ к пониманию позиции Бодрийяра относительно мышления, на наш взгляд, можно обнаружить в его заявлении о дуальности мышления: мы мыслим мир и одновременно мир мыслит нас, мышление распределяется между нами и миром. Мысль — это не субъект, который, как полагала классическая философия, располагается вне мира как объекта и навязывает ему некоторую упорядоченность. Такая интеллектуальная конструкция, считает Бодрийяр, никогда не отражала действительного положения вещей. Сегодня мир вещей и видимостей явно преобладает над человеком с его мышлением. Между миром и мышлением существуют отношения символического обмена, «мысль... оказывается мыслью-миром».⁴ Такое движение «от Канта к Гегелю» приводит Бодрийяра к концепту «мысли-события», способной сделать принцип из неопределённости, а из невозможности обмена — правило своей игры. Такая мысль не связывает себя с истиной и не стремится властвовать над значением. Это парадоксальное мышление управляет иллюзией посредством иллюзии.

Проще говоря, Бодрийяр, как и в годы юности, обращается к патафизике — забавной науке, изобретённой Альфредом Жарри. Современная реализация мира, говорит он, представляет собой модель интегральной реальности. Такому гротескному феномену соответствует только патафизика — одновременно и наука о воображаемых решениях, и миф о них. Да и сама патафизика должна рассматриваться как воображаемое решение в ситуации финального решения, конституируемого сегодняшним положением вещей. Поворот к патафизике, подчёркивает Бодрийяр, не может быть результатом сознательного выбора, он происходит только в воображении и означает трансформацию восприятия происходящих процессов. Патафизика — это не философия и не метафизика, но игра и, в то же время, активно действующее начало. «...Мы живём в мире,

¹ В этом, кстати, Бодрийяра постоянно упрекают. Так, Р. Джибсон назвал его философию «техникой убедительной безответственности» (См.: Gibson R. Customs and Excise // *Seduced and Abandoned*. Ed. A. Frankovits. Glebe (New South Wales), 1984. P. 45-47.)

² Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. С. 59.

³ Kellner D. Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond. P. 165.

⁴ Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. С. 56.

который, сам того не ведая, оказался полностью патафизическим!»¹ Это своего рода «сырая феноменология»², которая имеет дело с непрестанно появляющимися и исчезающими феноменами.

Понятие «симулякр» в массовом сознании сегодня устойчиво связано с работами Бодрийяра. Однако его «изобретателем» был вовсе не Бодрийяр; французский философ лишь представил его в стройной схеме. Во французской традиции этот термин стал употребимым благодаря трудам Ж. Батая, П. Клоссовски и А. Кожева. Словом «*simulacrum*» Лукреций переводил эпикуровский «*eicon*», обозначающий познавательный образ. Делёз предпринял весьма основательный анализ этого античного симулякра, ставший для него основанием критики платонизма. Однако именно Бодрийяру удалось сделать этот концепт наглядным и в то же время «прозрачным» для понимания. Вместе с тем, Бодрийяра часто понимают весьма превратно — то в том смысле, что симулякр скрывает от нас некую «подлинную» реальность (т.е. в платоническом духе), то утверждая, что Бодрийяр объявил реальность несуществующей (т.е. в духе какого-то примитивного поп-берклианства). И то, и другое неверно.

Некоторые авторы утверждают, что Бодрийяр пришёл к учению о симулякре в своей книге, которая так и называется — «Симуляция и симулякры» (1980). Мы полагаем, что начало этого важнейшего концепта надо искать уже в его первой книге — «Системе вещей». (В работе «Символический обмен и смерть» (1976) мы найдём уже целую генеалогию симулякра.) Здесь очень ясно видно, что определяющим моментом для «раннего» Бодрийяра стало учение Р. Барта о коннотации. В «Системе вещей» Бодрийяр ещё считает, что существуют «предметы чисто технические, с которыми мы никогда не вступаем в субъективное отношение»³. Точно так же ранний Барт считал, что можно обнаружить «чистую» денотацию; позднее, впрочем, он пришёл к выводу о том, что никогда нет такого уровня означивания, который был бы вполне свободен от коннотации. Ту же эволюцию проделывает мысль Бодрийяра, что нашло выражение в представлении о том, что нет никаких областей бытия, свободных от симуляции. Однако в «Системе вещей» этого ещё нет, а, напротив, есть представление о «естественности» и «природности» человеческих потребностей, каковая и выражается в иррациональности. Однако уже в этой ранней работе Бодрийяр говорит о том, что основным предметом симуляции выступает «природность», коннотации которой — свобода и безответственность.

Бодрийяр в общем солидарен с хайдеггеровским определением **пра́гмата** как «подручности». В этом свете природа уже есть не просто наличное: лес — это древесина, река — это гидравлический напор и т.п.; растения ботаника уже не

¹ Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. С. 71.

² См.: Geniuss S. Baudrillard's raw phenomenology // Journal of the British Society for Phenomenology. 2004. Vol. 35. № 3.

³ Бодрийяр Ж. Система вещей. С. 14.

цветы на лугу, а исток реки в географии — не родник. У Хайдеггера наряду с «подручными» вещами-средствами существуют и «неподручные», которые неприменимы и «путаются под ногами» озабочения. Здесь происходит нарушение отсылки от «для-того-чтобы» к «а-для-этого» — та самая иррациональность потребностей, о которой говорит Бодрийяр. Это приводит нас к тому, чего озабочение всегда уже «держится». «Взаимосвязь средств высвечивается не как нечто никогда ещё не виденное, — говорит Хайдеггер, — но как постоянно в усмотрении заранее уже высматриваемое целое. С этим целым однако заявляет о себе мир».¹ Однако Бодрийяр идёт дальше: рука, для которой существует «подручность» окружающих нас вещей — это в наше время не хватательный орган, но лишь «абстрактный знак сподручности»². Иными словами, «сподручность» — коннотация форм предметов, поддерживающая миф о «природности», описанный Бартом. Тело человека наделяет вещи знаками своего присутствия, однако функционируют они автономно: нажатие кнопки симулирует мышечную работу, однако работа вещи выполняется благодаря электрической или какой-либо иной энергии.

Сверх-функциональность вещей приводит к тому, что *techné* в ходе своего прогресса приходит к мимесису: природный мир заменяется миром симулякров. В то же время, конкретная динамика усилия интериоризируется и превращается в динамику функционалистского мифа — мифа о всецело функциональном мире. В такой ситуации обладать можно не орудием, отсылающим нас к миру, но лишь вещью, абстрагированной от своей функции и соотносённой с субъектом. Таким образом, это вещи, подвергшиеся символической кастрации, как подвергают кастрации реальной домашних животных.

«Человеческое, слишком человеческое» и «функциональное, слишком функциональное», пародирует Ницше Бодрийяр, действуют сообща: мир людей проникается технической целесообразностью, а мир вещей — целесообразностью человеческой. В силу иррациональных фантазмов человека за всякой машинной и функциональной практикой возникает фантазм функциональности. Фантазм функциональности как идеальная форма орудия представляет собой замену «фаллоса как высшей формы операторного средства»³. (Нетрудно заметить, что миф о фаллоцентризме в конце 1960-х гг. анализировал не один Деррида.) Впрочем, полагает Бодрийяр, всякая вещь в какой-то мере представляет собой замену фаллоса — в той мере, в какой её практическая инструментальность замещается инструментальностью либидозной. Таким образом, принцип реальности в любой вещи может быть вынесен за скобки. Иными словами, «за каждой реальной вещью стоит вещь как предмет грёзы»⁴.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 95.

² Бодрийяр Ж. Система вещей. С. 60.

³ Там же. С. 129.

⁴ Там же. С. 130.

Симулякры функционируют благодаря различению, а не отсылкам к реальности. Первичной для различения выступает социальная функция, а функция эстетическая вторична. Так, парадигматические оппозиции «лакированное/матовое», «завёрнутое/обнажённое», «полированное/необработанное» (явно восходящие к «сырому/варёному» Леви-Строса) выступают социальными различителями, т.е. не формально различёнными, но активно различающимися. Все эти маркеры реальности имеют смысл только внутри некой «универсальной» системы, которая ими же и конституируется. Ближайшая аналогия — фонология Н.С. Трубецкого, в которой коммуникативная система формируется её элементами, а эти элементы только тогда становятся таковыми, когда они делаются участниками коммуникации.¹ Собственно, по Бодрийяру, симуляция значит, что «все знаки обмениваются друг на друга, но не обмениваются больше ни на что реальное (причём друг на друга они так хорошо, так безупречно обмениваются именно постольку, поскольку не обмениваются больше ни на что реальное)».²

В книге «Символический обмен и смерть» Бодрийяр говорит о трёх порядках симулякров, сменяющих друг друга в европейской культуре начиная с эпохи Возрождения: 1) «подделка», характерная для *классической* эпохи (от Возрождения до промышленной революции); 2) производство, господствующее в промышленную эпоху; 3) симуляция, преобладающая в настоящее время.³ Здесь не совсем понятно, можно ли считать симулякром изделие, ведь оно тоже вырвано из «мира как дара». Бодрийяр об этом ничего не говорит, но, по-видимому, здесь можно думать о «нулевой степени» симуляции, и лишь с того момента, когда начинается обмен изделиями. Но рассмотрим порядки симуляции подробнее.

1. Подделка.

Средневековый порядок знаков был порядком «свирепо-иерархическим»: все знаки здесь были прозрачны, число их было невелико, а распространение ограничено. Эти знаки не могли быть произвольными; каждый из них представлял собой запрет,

¹ См.: Troubetzkoy N. La phonologie actuelle // Journal de psychologie normale et pathologique. P., 1933.

² Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 52.

³ Бодрийяр, как мы видим, выстраивает классификационную схему производства, симуляции и эквивалентного обмена, проще говоря, схему развития ценности в западном обществе. Одни и те же принципы проходят через многие его работы. Элементы его схемы развиваются поэтапно, хотя появление каждого нового уровня не отменяет существования предыдущего. Представим его схему в виде таблицы:

	I порядок	II порядок	III порядок
Производство	Начальная стадия	Рыночная стадия	Структурная стадия
Ценности	Бытовые ценности	Ценность как средство обмена	Ценность-символ
Законы развития	Закон естественного развития	Закон рынка	Структурный закон ценностей
Симуляция	Симулякры I порядка («подделки»)	Симулякры II порядка (производство)	Симулякры III порядка (собственно симуляция)

Позже, в начале 1990-х, Бодрийяр будет говорить о четвёртой стадии ценности — фрактальной, на которой происходит эпидемическое размножение ценностей.

который в обществе проявлялся как запрет на межклассовые переходы. Подделка (а заодно и мода) рождается в эпоху Возрождения, когда феодальный общественный строй сменяется строем буржуазным, а знаки отличия вступают в «открытое состязание». Теперь знак в качестве означающего отсылает к «расколдованному» миру означаемого как общему знаменателю реальности. Это знак эмансипированный, им могут пользоваться все классы, и на смену «знаковой эндогамии» статусных обществ приходит состязательность демократии. Массовое распространение знаков согласно спросу, где знаки становятся межклассовыми обозначениями престижа, с необходимостью влечёт за собой подделку. Такой знак уже не является обязательным, но «подделывается» под него — «не путём извращения "оригинала", а путём расширительного употребления материала, чья ясность была всецело обусловлена его принудительной ограниченностью».¹ Новоевропейский знак выражает уже не дискриминацию, но состязательность, он освобождён от всякой принудительности и общедоступен, однако выдаёт себя за связанный с миром и необходимый. У такого знака нет реальной референтности, — а значит, обязательности, — он обладает лишь референциальной причинностью и «естественностью». Такое положение представляет собой симулякр символической обязательности. Именно поэтому новоевропейский знак обретает значимость в симулякре «природы».

Подделка появляется, таким образом, вместе с «натуральностью». Здесь Бодрийяр усматривает некую глобальную стратегию: метафизика подделки выражает устремление человека ренессансной эпохи к преобразованию любой природы в единую и единственную субстанцию, унифицированную под знаком буржуазных ценностей. Система исключительного владения знаками сломлена, и теперь открыт путь к любым свершениям. Это буржуазное устремление обратилось сперва на подражание природе, а затем — на производство. Симулякры заключают в себе особый тип социальных отношений и специфическую инстанцию власти. Замысел поистине демиургических масштабов: заменить природную субстанцию вещей субстанцией синтетической. В этом Бодрийяр видит истоки любой технологии и технократии.

Как нетрудно заметить, Бодрийяр забрёл на территорию, уже обозначенную и описанную Фуко. В «Словах и вещах» последний заявил о том, что «вплоть до конца XVI столетия категория сходства играла конструктивную роль в знании в рамках западной культуры».² Фуко выделил четыре фигуры сходства, которые указывают пути развития подобия, но не способы его регистрации и опознания. «Знак, — пишет Фуко, — значим в той мере, в какой имеется сходство между ним и тем, на что он указывает...»³ Бодрийяр повторяет эту мысль, как и мысль о том, что знак не гомологичен с обозначаемым, так что

¹ Там же. С. 115.

² Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. С. 54.

⁴ Там же. С. 65.

«сходство оказывается самым очевидным, но вместе с тем и самым скрытым, подлежащим выявлению элементом, определяющим форму познания...»¹ Однако Фуко говорит об избыточном характере этого познания: каждое сходство всегда фиксировано лишь благодаря аккумуляции всех других, поэтому «весь мир нужно обследовать для того, чтобы самая поверхностная из аналогий была оправдана и выявлена наконец как достоверная».² Бодрийяр же отказывает знанию Ренессанса в такой кропотливости и утверждает, что универсальность мира в эту эпоху не выявляется, но постулируется. Что-то вроде парадокса Леви-Строса в его частном проявлении: парадигма предшествует познанию. Это лишний раз подкрепляет нас в мысли о том, что бодрийяровская Симуляция — нечто вроде универсальной Структуры или Мирового Духа.

2. Производство.

В эпоху промышленной революции появляются «знаки без кастовой традиции», т.е. такие знаки, которые никогда не знали статусных ограничений, изначально производятся и потому не нуждаются в том, чтобы выступать подделкой других знаков. «...Происходят они из техники и смыслом обладают только как промышленные симулякры».³ Серийность — это возможность двух или более идентичных объектов, которые соотносятся не как оригинал и подделка, но эквивалентны друг другу и неотличимы. Серийные вещи — симулякры друг друга, как и производящие их люди. Производство, т.е. серийное изготовление вещей, как раз и становится возможным, когда исчезает оригинальная референтность и на её место приходит общий закон эквивалентностей.

Неверно, считает Бодрийяр, понимать производство как оригинальный процесс, дающий начало всем остальным, как это имеет место в марксизме. Наоборот, это процесс исчезновения какого бы то ни было оригинала, который давал бы начало серии идентичных единиц. Бесконечная репродуктивность по видимости бросает вызов «природному» порядку, являясь при этом воображаемым средством покорения мира, — впрочем, довольно слабым по сравнению с симулякрами первого и третьего порядков. Стадия серийного производства длится недолго: по завершении первоначального накопления серийное производство уступает первенство «порождающим моделям». Теперь формы уже не механически производят, но изначально задумывают исходя из их воспроизводимости «из дифракции порождающего ядра-модели». Это уже симулякры третьего порядка.

3. Симуляция.

Симулякры третьего порядка — не подделка оригинала и не чистая серийность; все формы здесь выводятся из моделей путём модулирования отличий. Все смыслы здесь соотносятся с моделью, всё выводится из модели как «референтного означающего», образующего опережающую целевую установку и

¹ Там же. С. 66.

² Там же. С. 67.

³ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 122.

фактор правдоподобия. Этой стадии соответствуют не серийность, но модуляция, не количественные эквивалентности, но различительные оппозиции, не рыночный, а структурный закон ценности. Бодрийяр вновь настаивает на преимущественной важности Симуляции как трансцендентального означаемого: не имеет смысла искать секреты кода в технике или экономике; напротив, сама возможность промышленного производства обнаруживается в генезисе кода и симулякров.

Создаваемые человеком симулякры действуют уже не в мире природных законов, но в мире сил и силовых напряжений, а в наши дни — в мире структур и бинарных оппозиций. «После метафизики сущего и видимого, после метафизики энергии и детерминизма — метафизика недетерминированности и кода».¹ Метафизическим принципом этой современной стадии симуляции выступает бинарность, а эмблемой — ДНК. Генетический код ДНК — это образ истребления всех референций и целевых установок, когда действует один только бинарный знак программирования, соответствующий по своей структуре коду запроса и контроля. Глубоко в *биологическом* теле сигналы кода погребены в виде программных матриц. Здесь нет ни репрезентации, ни пространства знаков, ни их конфликтов. Этот «чёрный ящик кода» постоянно тестирует человеческое тело на всех уровнях, сверяя его с программой. У этого тестирования нет никакой иной цели, кроме поддержания порядка, устанавливаемого кодом. ДНК — это фундаментальная семиотическая система. Конечно, в случае с ДНК сохраняются ссылки на биологическую реальность и «природу», и Бодрийяр это признаёт. Но эта природа, говорит он, — природа фантазматическая (своего рода «метафизическое святилище»), выступающая в качестве *алиби* для кода.² Философ, по-видимому, хочет сказать, что биологическая природа — это не более чем рассказ о биологической природе, т.е. симулякр и фантазм. В наши дни этот фантазм имеет в своём основании бинарный код ДНК. Как писал Маклюен, «вместо вопрошания о том, что появилось раньше, курица или яйцо, внезапно пришло на ум, что курица — это план яйца по преумножению яиц».¹

Таким образом, Бодрийяр выговаривает своего рода алиби и для собственных умозаключений: выходит, что никакой «природной» симуляции нет; симуляция — эффект, а вернее, имманентное основание, человеческого знания о реальности. А

¹ Там же. С. 125.

² «...Должна же быть у кода "объективная" опора — а для этой цели ничто не подходит лучше, чем молекулы и генетика». (Там же. С. 129.) В «Соблазне» Бодрийяр приходит к прямому отрицанию «природности» ДНК: «...Генетический код не является чем-то "естественным". Как всякая абстрагированная от целого и получившая автономию часть, искажающая это целое в попытке подменить его собою..., так и генетический код, в котором сконденсирована якобы целостность живого существа, поскольку здесь заключена вся "информация" о нём (невероятное насилие генетической симуляции), есть артефакт — искусственная матрица, матрица симуляции...» (Бодрийяр Ж. Соблазн. Пер. А. Гараджи. М., 2000. С. 294.)

¹ Маклюен М. Понимание Медиа. С. 14-15.

наше знание о реальности — это, собственно, и есть сама реальность. Таким образом, бинарный код ДНК — не открытие, но изобретение («не является ли мифом сама ДНК»?¹). Мысли Бодрийера не откажешь в позитивистской последовательности. Однако здесь возникает одна значительная неувязка: Бодрийер утверждает, что симуляция — не секретный код производства, но, напротив, само производство возможно как эффект симуляции. Так что Симуляция всё-таки остаётся у него трансцендентальным означаемым, в том числе и для кода ДНК.

Бинарный код, говорит Бодрийер, является стратегической моделью современности, пришедшей на смену политэкономии. Дисконтинуальная недетерминированность генетического кода представляет собой телеономический принцип, согласно которому цель не полагается в итоге (которого теперь вообще нет и не будет), но изначально наличествует, будучи зафиксирована в коде. Фантазм власти здесь перерастает в *молекулярный идеализм*. Это, говорит Бодрийер, очередная бредовая иллюзия восстановления единства мира, такая же, с которой мы сталкивались на первой стадии симуляции. Для философа совершенно очевидно, что речь здесь идёт не о биологии: «программа, которая здесь имеется в виду, не имеет отношения к генетике, это программа социально-историческая».² «Естественная философия» техникибернетики: кибернетизированный общественный обмен выглядит как кодирование схождения/несхождения. В практическом и историческом планах это означает замену социального контроля через цель — социальным контролем через предвидение и опережающее программирование, т.е. симуляцию. Впрочем, принципиальной разницы Бодрийер не усматривает. Совершенствуются лишь схемы контроля. Завершается длительный процесс, в котором один за другим умерли Бог, Человек, Прогресс, История.

В «Симулякрах и симуляции»³ Бодрийер обращается к аллегории Борхеса: карта Империи размерами с саму Империю покрывает всю её территорию; со временем карта изнашивается, от неё остаются лишь фрагменты, и теперь уже невозможно точно установить, где карта Империи, а где сама Империя. Такова тотальная симуляция, в которой оказалось современное человечество: гиперреальность как синтез комбинаторных моделей в гиперпространстве. Реальность теперь производна от матриц, банков памяти и управляющих моделей, т.е. функциональна. Гиперреальность не стабильна, но метастабильна, она свободна от различий между Реальным и Воображаемым.

Говоря о платонической традиции понимать образ как эквивалент реальности, Бодрийер выделяет четыре стадии развития образа, которые можно сопоставить с обсуждавшимися выше стадиями симуляции:

¹ Бодрийер Ж. Символический обмен и смерть. С. 131.

² Там же. С. 129.

³ Baudrillard J. Simulacres et Simulation. P., 1981.

фактор правдоподобия. Этой стадии соответствуют не серийность, но модуляция, не количественные эквивалентности, но различительные оппозиции, не рыночный, а структурный закон ценности. Бодрийяр вновь настаивает на преимущественной важности Симуляции как трансцендентального означаемого: не имеет смысла искать секреты кода в технике или экономике; напротив, сама возможность промышленного производства обнаруживается в генезисе кода и симулякров.

Создаваемые человеком симулякры действуют уже не в мире природных законов, но в мире сил и силовых напряжений, а в наши дни — в мире структур и бинарных оппозиций. «После метафизики сущего и видимого, после метафизики энергии и детерминизма — метафизика недетерминированности и кода».¹ Метафизическим принципом этой современной стадии симуляции выступает бинарность, а эмблемой — ДНК. Генетический код ДНК — это образ истребления всех референций и целевых установок, когда действует один только бинарный знак программирования, соответствующий по своей структуре коду запроса и контроля. Глубоко в *биологическом* теле сигналы кода погребены в виде программных матриц. Здесь нет ни репрезентации, ни пространства знаков, ни их конфликтов. Этот «чёрный ящик кода» постоянно тестирует человеческое тело на всех уровнях, сверяя его с программой. У этого тестирования нет никакой иной цели, кроме поддержания порядка, устанавливаемого кодом. ДНК — это фундаментальная семиотическая система. Конечно, в случае с ДНК сохраняются ссылки на биологическую реальность и «природу», и Бодрийяр это признаёт. Но эта природа, говорит он, — природа фантазматическая (своего рода «метафизическое святилище»), выступающая в качестве *алиби* для кода.² Философ, по-видимому, хочет сказать, что биологическая природа — это не более чем рассказ о биологической природе, т.е. симулякр и фантазм. В наши дни этот фантазм имеет в своём основании бинарный код ДНК. Как писал Маклюен, «вместо вопрошания о том, что появилось раньше, курица или яйцо, внезапно пришло на ум, что курица — это план яйца по преумножению яиц».¹

Таким образом, Бодрийяр выговаривает своего рода алиби и для собственных умозаключений: выходит, что никакой «природной» симуляции нет; симуляция — эффект, а вернее, имманентное основание, человеческого знания о реальности. А

¹ Там же. С. 125.

² «...Должна же быть у кода "объективная" опора — а для этой цели ничто не подходит лучше, чем молекулы и генетика». (Там же. С. 129.) В «Соблазне» Бодрийяр приходит к прямому отрицанию «природности» ДНК: «...Генетический код не является чем-то "естественным". Как всякая абстрагированная от целого и получившая автономию часть, искажающая это целое в попытке подменить его собою..., так и генетический код, в котором сконденсирована якобы целостность живого существа, поскольку здесь заключена вся "информация" о нём (невероятное насилие генетической симуляции), есть артефакт — искусственная матрица, матрица симуляции...» (Бодрийяр Ж. Соблазн. Пер. А. Гараджи. М, 2000. С. 294.)

¹ Маклюен М. Понимание Медиа. С. 14-15.

наше знание о реальности — это, собственно, и есть сама реальность. Таким образом, бинарный код ДНК — не открытие, но изобретение («не является ли мифом сама ДНК»?¹). Мысли Бодрийера не откажешь в позитивистской последовательности. Однако здесь возникает одна значительная неувязка: Бодрийер утверждает, что симуляция — не секретный код производства, но, напротив, само производство возможно как эффект симуляции. Так что Симуляция всё-таки остаётся у него трансцендентальным означаемым, в том числе и для кода ДНК.

Бинарный код, говорит Бодрийер, является стратегической моделью современности, пришедшей на смену политэкономии. Дисконтинуальная недетерминированность генетического кода представляет собой телеономический принцип, согласно которому цель не полагается в итоге (которого теперь вообще нет и не будет), но изначально наличествует, будучи зафиксирована в коде. Фантазм власти здесь перерастает в *молекулярный идеализм*. Это, говорит Бодрийер, очередная бредовая иллюзия восстановления единства мира, такая же, с которой мы сталкивались на первой стадии симуляции. Для философа совершенно очевидно, что речь здесь идёт не о биологии: «программа, которая здесь имеется в виду, не имеет отношения к генетике, это программа социально-историческая».² «Естественная философия» технокибернетики: кибернетизированный общественный обмен выглядит как кодирование сходства/несходства. В практическом и историческом планах это означает замену социального контроля через цель — социальным контролем через предвидение и опережающее программирование, т.е. симуляцию. Впрочем, принципиальной разницы Бодрийер не усматривает. Совершенствуются лишь схемы контроля. Завершается длительный процесс, в котором один за другим умерли Бог, Человек, Прогресс, История.

В «Симулякрах и симуляции»³ Бодрийер обращается к аллегории Борхеса: карта Империи размерами с саму Империю покрывает всю её территорию; со временем карта изнашивается, от неё остаются лишь фрагменты, и теперь уже невозможно точно установить, где карта Империи, а где сама Империя. Такова тотальная симуляция, в которой оказалось современное человечество: гиперреальность как синтез комбинаторных моделей в гиперпространстве. Реальность теперь производна от матриц, банков памяти и управляющих моделей, т.е. функциональна. Гиперреальность не стабильна, но метастабильна, она свободна от различий между Реальным и Воображаемым.

Говоря о платонической традиции понимать образ как эквивалент реальности, Бодрийер выделяет четыре стадии развития образа, которые можно сопоставить с обсуждавшимися выше стадиями симуляции:

¹ Бодрийер Ж. Символический обмен и смерть. С. 131.

² Там же. С. 129.

³ Baudrillard J. Simulacres et Simulation. P., 1981.

Стадия симуляции	Стадия развития образа
Подделка	Образ отражает реальность
Производство	Образ скрывает и искажает реальность
Собственно симуляция	Образ скрывает отсутствие реальности
Фрактальная стадия симуляции	Образ не имеет никакого отношения к реальности

На первой стадии образ отсылает к сакральному, на второй — малефицируется и становится злом, на третьей — становится колдовским, на четвёртой — становится чистым моделированием. Бодрийяр считает весьма показательным иконоборческий спор. Почитание икон представляет собой замену идеи Бога машиной образов. Иконоборцы очень ясно увидели власть этих машин, вычёркивающих Бога из человеческого сознания: Бога нет, есть только его образы, так что бог, очевидно всегда был лишь своим собственным образом. Метафизическое отчаяние иконоборцев порождено мыслью о том, что за образом вообще ничего не скрывается. Поэтому, считает Бодрийяр, иконоборцы, которых обыкновенно упрекают в непочтительности к образам, напротив, видели самоценность образов, в отличие от иконопочитателей, которые отрицали такую. Следовательно, образ обретает свою ценность за счёт разрушения реальности. «Тайну видимости» составляет «очарованная симуляция» — обманка. Здесь нет зрелища или действия. Это пустые знаки, антипафосные и антирепрезентативные. Эти объекты описывают не какую-то знакомую нам реальность, но её отсутствие. И именно это отсутствие соблазняет (см. Гл. 6). Собственно, соблазн — это и есть то, что вовлекает в символический обмен.

«Материальная иллюзия» мира, говорит Бодрийяр, состоит в том, что вещи-в-себе отсутствуют, есть только их мнимое присутствие, внешнее проявление предваряет суть, а значит, ничто не идентично самому себе. Загадка отсутствующего мира повергает нас в ужас, от которого мы защищаемся формальной иллюзией истины. Человек не терпит ни пустоты, ни тайны, ни проявления в чистом виде. Но при этом он стремится расшифровывать мир, не довольствуясь чистой иллюзией. Бодрийяр видит причину в том, что человек пребывает в «согласии с миром», отчего он не переносит ни иллюзии, ни пустоты. «Радикальное мышление»¹ — преодоление этого согласия.

В «Экстазе коммуникации»² Бодрийяр пересмотрел свои ранние представления о природе симуляции. Сегодня, утверждает он, нет никакой системы вещей. В «Системе вещей» вещи понимались как нагруженные смыслом знаки, т.е. предполагали некую реальность. «Поздний» Бодрийяр считает, что вещи не обладают реальностью. Согласно расхожему мнению, виртуальное противостоит реальному, однако сегодня повсеместное распространение виртуального положило конец

¹ См.: Baudrillard J. La pensée radicale. P., 2001.

² Baudrillard J. Ecstasy of Communication. Tr. J. Johnston // The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture. Ed. H. Foster. Port Townsend, 1983. P. 126-133.

реальному. Философ отстаивает иную точку зрения: «...Допущение реальности всегда было равнозначно её созданию, ибо реальный мир не может не быть результатом симуляции». Это не исключает эффектов реальности, истины и объективности, но реальности в себе не существует. Если двигаться от символического к реальному и, продолжив движение, выйти за пределы реальности, мы обнаружим, что реальность оказывается «нулевой степенью» виртуальности. При этом понятие виртуального совпадает с понятием гиперреального, т.е. виртуальной реальности, т.е. реальности операциональной, заменяющей всё иное. Благодаря своему совершенству она более реальна, чем общеизвестный симулякр реальности.

Виртуальное, пришедшее на смену реальному, — это окончательное разрушение последнего. Здесь нет субъекта мысли или действия, а все события происходят в технологическом режиме. Реальное, каким мы его знаем, существовало не всегда. Реальность появилась лишь благодаря обеспечивающей его выражение рациональности, т.е. набору параметров, позволяющих репрезентировать реальность посредством кодирования и декодирования в знаках. В виртуальном уже нет никаких ценностей, но только простая информативности и исчислимость, отменяющие все эффекты реальности. Виртуальность оказывается горизонтом реальности. Впрочем, Бодрийяр признаёт, что всё это лишь предположения: во-первых, исчезновение реального в наши дни ещё предстоит доказать, а во-вторых, мы можем пока не знать о более глобальном процессе, который охватывает и реальное, и виртуальное.

Бодрийяр предлагает своего рода паскалевское пари: «...Можно держаться за реальный мир, за принцип реальности, к чему мы в известном смысле испытываем постоянную склонность, однако разве не гораздо более захватывающе сделать ставку на то, что реального не существует?»² Вместо того, чтобы говорить «реального не существует», лучше сказать «имеет место эффект реальности». А этот последний Бодрийяр рассматривает в рамках процесса симуляции. Ведь реальное — это и есть эффект симуляции. Но то, что в какую-то гипотетическую «первоначальную» эпоху человеческого мышления было лишь эффектом, впоследствии стало принципом. Ещё Кант показал, что мы имеем дело не с реальностью, а с нашими представлениями. Конституирование объективной реальности было избавлением от неопределённого мира. А «объективная» реальность требует, чтобы субъект репрезентировал её как таковую. Игра «объективной» и «субъективной» реальностей как раз и делает вещи «реальными». Сегодня объективная реальность стала реальностью интегральной. Теперь мы имеем дело с гиперреальностью, в которой нет места для субъективности и репрезентации. Мы находимся за пределами репрезентации — «по ту сторону». Если в классическую эпоху феномен объективной реальности, связанный с репрезентативностью, указывал на недоступность объекта субъекту («вещь-в-себе»

¹ Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. С. 30.

² Там же. С. 111.

Канта или *Реальное* Лакана), то сегодняшний мир избегает репрезентации. Мы уже никогда не сможем вернуться к загадочному и непонятному миру, ибо теперь он полностью расшифрован. Интегральное — это «невыносимое реальное».

Бодрийяр выступает против принципа реальности, тесно связанного с репрессивным миром производства/потребления. Это вовсе не означает, что он объявляет мир несуществующим.¹ Ему не присуща «крайняя степень когнитивного скептицизма», как выражается англичанин К. Норрис.² Отклоняя принцип реальности, Бодрийяр утверждает реальность феноменов соблазна и экстаза. Так что его трудно назвать нигилистом. Скорее, он реалист. Собственно, ничего ужасного с реальностью в философии Бодрийяра не происходит. Просто она стала нерепрезентативной. Но это не отменяет сущего. Сущее как таковое в своей определённости всегда ссылается на иное, которое задаёт предел сущему и тем самым определяет его. Так что сущее (и не только у Бодрийяра) задано как таковое в качестве системы отсылок, которые его конституируют. И не обязательно в этом случае сослаться на Н.С. Трубецкого, в этом случае даже с Платоном нет никакого противоречия.

В 4-м томе «Cool Memories» Бодрийяр предлагает весьма любопытную гипотезу: объективные истины, говорит он, действительно существуют. Они всегда есть, но стоят в очереди друг за другом с тем, чтобы в определённый момент выйти на сцену. Такое оригинальное решение сформулированной Дж. Беркли проблемы статуса ненаблюдаемых объектов не делает Бодрийяра идеалистом. Ведь речь идёт о том, что Гваттари называл «flux materiel» — материально-вещественных потоках, обретающих объективацию в событийном поле. Симулякры, составляющие эти потоки, — не пустые понятия и даже не псевдо-понятия. Псевдо-понятие может быть изболочено как ложное, симулякр же пребывает по ту сторону истинности и ложности. Как писал П. Клоссовски, «симулякр образует знак мгновенного состояния и не может ни установить обмена между умами, ни позволить перехода одной мысли в другую».³ Симулякр не отражает нашего опыта в отношении реальности. По выражению того же Клоссовски, он представляет собой «совершенно другое интеллигибельно-понятийного сообщения».²

Исходный пункт предпринимаемого Бодрийяром анализа происходящих в обществе социально-экономических процессов

¹ «Деятельность Бодрийяра часто представляют как безоглядную атаку на принцип реальности, — замечает английский исследователь Д. Джонсон. — Но это лишь карикатура на Бодрийяра, представляющая, будто он просто заменил претенциозное представление о том, что мир покоится на твёрдых основаниях, столь же претенциозным представлением о том, что жизнь — это всего лишь сон». (Johnson D. Getting the Real On: Baudrillard, Berkeley and the Staging of Reality // The International Journal of Baudrillard Studies. 2004. Vol. 1. №2.)

² См.: Nom's C Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War. L., 1992. P. 28.

³ Клоссовски П. Симулякры Жоржа Батая // Танатография Эроса: (Жорж Батай и французская мысль середины XX века). Пер. С.Л., Фокина. СПб., 1994. С. 81.

² Там же. С. 82.

состоит в следующем: «...Никогда не потребляют объект в себе (в его потребительной ценности) — всегда манипулируют объектами (в самом широком смысле) как знаками, которые отличают вас, то ли присоединяя к вашей собственной группе, взятой как идеальный эталон, то ли отделяя вас от неё и присоединяя к группе с более высоким статусом».¹ Это не универсальный топос, в котором сходятся все линии философии Бодрийяра, но исходная точка, из которой его разворачивается его критика марксизма.

Идея символического обмена красной нитью проходит через все работы Бодрийяра. «Символический обмен, — говорит он, — важен для меня как процесс, стирающий любые привычные нам границы между явлениями, процесс, в пространстве которого все модальности ценности, следовательно, могут функционировать лишь на грани своего рода неразличимости». Сам термин «символическое» во французской традиции начиная с середины XX столетия нагружен лакановскими коннотациями. Поэтому Бодрийяр, на наш взгляд, отчасти лукавит, когда говорит, что понимает символический обмен исключительно в антропологическом смысле. Однако несомненно, что прилагательное «символический» выводит «обмен», о котором говорит вслед за антропологами Бодрийяр, из сферы экономики. В экономическом обмене ценность всегда перемещается в соответствии с «законом эквивалентности»; в символическом обмене имеет место реверсия элементов. Буквальный антропологизм Бодрийяра заключается в том, что, используя понятие символического обмена, он выходит за пределы экономических отношений и подвергает западное общество политической критике, как он сам говорит, «с позиции, которую можно, по-видимому, назвать позицией утопии, но утопии, составляющей действительное основание отличных от нашей культур».² В пространстве символического, подчёркивает Бодрийяр, нет никакой диалектики, но есть только чистая обратимость.

Сам термин «символический обмен» и представление о важнейшей роли обменных процессов на символическом уровне Бодрийяр заимствовал у Ж. Батая. Этот «аристократический» поворот философа означает разрыв с марксистской концепцией производства и обращение к поэтическому описанию культурной деятельности человеческого общества как альтернативы капиталистическому производству и потреблению. Бодрийяр воспринимает от Батая и представление о том, что жертва, непроизводительное истребление ценностей и разрушительный *потлач* фундаментальны для человеческого общества.

Введение понятия символического обмена означает радикальную критику экономики, предпринимаемую Бодрийяром. Экономики в рациональном смысле, поддерживаемом экономической наукой, по мнению философа, вообще не существует, поскольку подлинным основанием движения вещей служит именно символический обмен. Хотя

¹ Бодрийяр Ж. Общество потребления. С. 87.

² Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. С. 17.

западный человек и создал общество, основанное на рынке, он продолжает жить в мире, двигателем которого выступает потлач как отрицание ценности.

Общество потребления расточительно, но в этом оно не оригинально: все общества во все времена расходовали и потребляли сверх необходимого, поскольку «только в потреблении излишка, избытка индивид, как и общество, чувствует себя не только существующим, но и по-настоящему живущим».¹ Рационализм и порождённая им экономическая наука всегда настаивали на принципе полезности, считая расточительство аморальным, однако Бодрийяр предлагает пересмотреть понятие полезности в соответствии с широкой распространённой общественной логикой, согласно которой расточительство отнюдь не иррационально, а напротив, несёт положительную функцию, заменяя собой рациональную полезность как высшая общественная рациональность. Ритуальная бесполезность и «издержки ни на что» — мощный фактор производства ценностей, различий и смысла. Поэтому потребление следует рассматривать как растрату, т.е. производительное расточительство. Если удовлетворять только «естественные» потребности, человек ничем не будет отличаться от животного.

Этот новый строй вещей соотносится с сексуальностью не оральной, но фаллической (попытка прорваться сквозь реальность к объективным структурам) и фекальной (поиск универсальной квинтэссенции, которая могла бы сделать материю исчислимой и расчленённой) — анальной агрессивностью, сублимируемой в игре, классификации и дистрибуции. Помимо лаканизма, здесь следует признать влияние «Солнечного ануса» Ж. Батай, который рассматривал сексуальность как условие обратимости всего во всё. Именно эта всеобщая взаимообратимость, которая станет одной из главных тем в зрелых работах Бодрийяра, позволяет переживать мир как нечто присвоенное.²

Такой ход мысли Бодрийяра потребовал от него сперва неявной (не переходящей в прямую полемику), а потом и весьма прямолинейной критики марксистской концепции прибавочной стоимости. Учение Маркса автореферентно, и все категории здесь тяготеют к тому, чтобы опираться друг на друга. Но при этом Маркс опирается на представление о «природности» человеческих потребностей: «Товар есть прежде всего внешний предмет, вещь, которая, благодаря её свойствам, удовлетворяет какие-либо человеческие потребности. Природа этих потребностей, — порождаются ли они, например, желудком или

¹ Бодрийяр Ж. Общество потребления. С. 67.

² «Два главных движения, — пишет Батай, — суть движение вращательное и движение сексуальное, сочетание которых выражено в локомотиве, состоящем из колёс и поршней. Эти два движения преобразуются друг в друга. Так можно заметить, что Земля, вращаясь, заставляет совокупляться животных и людей и что (поскольку следствие неотлично от производящей его причины) животные и люди, совокупляясь, заставляют вращаться Землю». (Цит. по: Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 57.)

фантазией, — ничего не изменяет в деле».¹ Именно «полезность вещи делает её потребительной стоимостью», — подчёркивает Маркс.² Если отвлечься от потребительной стоимости, исчезнут все чувственно воспринимаемые свойства товара. При этом «потребительная стоимость, или благо, имеет стоимость лишь потому, что в ней овеществлён, или материализован, абстрактно человеческий труд».³ Эти фундаментальные положения марксистской критики политэкономии Бодрийяр подвергает критике.

Но самым важным моментом, в котором Бодрийяр расходится с Марксом, является понимание потребления (именно отсюда вытекает и бодрийяровское понимание прибавочной стоимости, отличное от марксистского). Потребление, утверждает французский философ, — это не пассивное состояние поглощения и присвоения, но активный модус отношения к вещам, коллективу и миру в целом, универсальный отклик на внешние воздействия. Вещи и материальные товары составляют объект потребностей и их удовлетворения. Человечество во все времена чем-то владело, пользовалось и что-то тратило. Однако потребление в собственном смысле слова возникло лишь в современном обществе. Потребление — это не материальная практика и не феноменология «изобилия», потребление не определяется ни пищей, которую человек ест, ни одеждой, которую носит, ни машиной; в которой ездит, и тем более не речевым или визуальным содержанием образов или сообщений, но лишь тем, как всё это организуется в знаковую субстанцию: это «виртуальная целостность всех вещей и сообщения, составляющих отныне более или менее связный дискурс. Потребление, в той мере в какой это слово вообще имеет смысл, есть деятельность систематического манипулирования знаками».⁴ Вещь сама по себе не может потребляться; чтобы стать объектом потребления, она должна сделаться знаком, обретающим смысл лишь в соотнесённости с другими вещами-знаками. Таким образом, потребляются не сами вещи, а отношения. Бодрийяр признаёт существование потребностей, однако в своём анализе потребления он говорит о другом: потребление есть во всех обществах, но в современном обществе оно становится весьма специфическим.⁵ Обращение, покупка, продажа и присвоение благ и вещей как знаков составляет язык нашей культуры и тот кодекс, согласно которому члены общества коммуницируют.

Гипотеза потребительной стоимости представляется Бодрийяру неприемлемой не сама по себе. Её отмена выступает абсолютной предпосылкой двойного анализа, который философ

¹ Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. М., 1973. С. 43.

² Там же. С. 44.

³ Там же. С. 47.

⁴ Там же. С. 213.

⁵ «То, что социологически значимо для нас и отмечает нашу эпоху знаком потребления, так это именно распространившаяся реорганизация первичного уровня потребностей в систему знаков, которая оказывается одним из специфических способов, а может быть, единственным специфическим способом перехода от природы к культуре нашей эпохи». (Бодрийяр Ж. Общество потребления. С. 109.)

предпринимает в своих работах 1970-х гг.: 1) анализа различающей социальной функции предметов и 2) анализа политической функции идеологии, связанной с первой. Гипотеза потребительной стоимости приписывает предметам функциональный статус, связанный с техническими операциями, а тем самым — статус опосредования «природных» потребностей индивида. Иными словами, зиждется на мифе о «природности», который вслед за Бартом развенчивает Бодрийяр. Эту гипотезу французский философ считает принципиально неверной. Он предлагает поменять местами потребительную и знаковую стоимости, признав приоритет второй над первой. Потребности человека и функции предметов, утверждает он, описывают лишь некий абстрактный, но данный как «явный», дискурс предметов, по отношению к которому фундаментальным выступает социальный дискурс, по большей части остающийся бессознательным. Поэтому в книге «К критике политической экономии знака» Бодрийяр занимается выработкой теории социальной демонстрации и значения, которая должна занять место теории потребностей и их удовлетворения.

Гипотеза «природных» потребностей, выступающих основой обменов и потребления, говорит Бодрийяр, является по своей сути магической мыслью.¹ Традиционное мышление полагает субъект и предмет автономными разделёнными сущностями, поэтому возникает необходимость обосновать их отношения. Если мы понимаем обмен как некоторую операцию между двумя разделёнными и до обмена существующими изолированно элементами, нужно обосновать существование обмена посредством принуждения давать и брать. Туземцы, описанные М. Моссом, предполагают существование магической силы («Мана»), имманентной предмету и подталкивающей дарителя к отделению от предмета.² Точно так же психологи и экономисты видят возможность соединения субъекта и предмета лишь благодаря потребности. В действительности же эта операция сводится к тому, чтобы определить субъект через предмет, а предмет — через субъект. Понятие потребности освящает эту тавтологию, отнюдь не безобидную, поскольку последняя представляет собой идеологию, рационализирующую систему власти. Экономическая наука опирается на эту идеологию и, в свою очередь, служит для поддержания оной. А

¹ В сущности, речь идёт о *das Innere* («скрытой сущности вещей»), которая, по Гегелю, соответствует Мана первобытного мышления, платоновской идее, лейбницевской монаде, силе в ньютоновской физике, жизни в виталистской биологии и кантовской вещи-в-себе. (см.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 77.)

² См.: Мосс М. Очерк о даре / Общества. Обмен. Личность. М., 1996. Здесь Бодрийяр опирается на теорию обмена М. Мосса, который утверждал, что капиталистическое общество, как и первобытное, основывается на дарении, приносящем почёт и уважение и сплачивающем общество. Выгода в таких отношениях может быть только временной, и материальное богатство вторично. В таком обществе должны соблюдаться три правила: 1) раздавать своё, 2) получать взамен предлагаемый дар, 3) возвращать дар большей ценности. (См.: Moss M. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Primitive Societies*. L., 1966.) Опираясь на работу Мосса, Бодрийяр рассматривает потlach как базовую модель обмена в обществе.

posteriori получается, что человек каким-то чудесным образом нуждается как раз в том, что производится и предлагается на рынке. Но это значит, что для, того, чтобы эта потребность существовала, в человеке всегда заранее должно присутствовать соответствующее виртуальное требование — «природная» потребность в новой марке автомобиля или сотового телефона. Эти шулерские спекуляции вытесняют вопрос о социальной и политической целесообразности порядка производства и делают принудительную систему потребления «естественной». Таким образом, потребности — это не врождённое спонтанное влечение или антропологическая возможность, но функция, «наведённая» в индивидах внутренней логикой системы, т.е. не потребительская сила, «освобождённая» в обществе изобилия, а сила производительная, затребованная функционированием самой системы. Иными словами, «потребности существуют лишь постольку, поскольку система имеет в них потребность».¹ Маклюен связывал способность технологии создавать мир спроса с тем обстоятельством, что технология есть не что иное, как «расширение» наших тел и чувств. Бодрийяр само тело человека считает технологическим продуктом.

Ещё один важный момент: в буржуазной идеологии символический обмен уничтожается, а структурная оппозиция меновой и потребительной стоимостей выражает суть экономики. Однако такая структурация всегда означает привилегию одного из терминов, поскольку структурная логика удваивается некоей стратегией (так, например, оппозиция мужское/женское означает привилегию мужского, а оппозиция сознание/бессознательное — привилегию сознания). В этой стратегии меновая стоимость и означающее обладают стратегической ценностью, а потребительная стоимость и означаемое — ценностью тактической. Абсолютное преимущество на стороне меновой стоимости и означающего, так что потребительная стоимость оказывается лишь эффектом стоимости меновой. Или, на семиотическом уровне, означаемое и референт — лишь эффекты означающего, модели его симуляции. Это алиби потребительной стоимости. Так создаётся *натурализующая идеология*, в которой потребительная стоимость идеализирована по отношению к стоимости меновой. Поэтому, говорит Бодрийяр, сегодня любая революционная позиция должна заключаться в критике рационализирующей, редуцирующей и репрессивной метафизики полезности. Переход от потребительной стоимости к символическому обмену представляется Бодрийяру весьма правомерным. Поскольку логика товара и политэкономии пребывает «в самом сердце знака», т.е. в дифференциальной комбинаторике знаков, знаки приобретают возможность функционировать как меновые стоимости (дискурс коммуникации) и стоимости потребительные (отличительное социальное пользование). В то же время, структура знака пребывает «в самом сердце формы/товара» и наделяет последнюю эффектами значения, так что вещи становятся

¹ Бодрийяр Ж. К критике политической экономики знака. С. 85.

средствами коммуникации, управляющей общественным обменом. «Сегодня потребление... задаёт как раз ту стадию, на которой товар непосредственно производится в качестве знака, стоимости/знака, а знаки (культура) — в качестве товара».¹

Такой ход рассуждений потребовал от Бодрийяра обращения к теории значения, в частности, к постулату о произвольности знака, заданному Ф. де Соссюром. Здесь, подчёркивает Бодрийяр, обнаруживается гомология логики означивания и логики политэкономии. В логике означивания референт удерживается за пределами понимания знака: внутренняя структура знака исключает референт, но, тем не менее, знак отсылает к референту. Политэкономия отсылает к потребностям и актуализирует потребительную стоимость как «антропологический горизонт», но при этом ни то, ни другое не включено во внутреннюю структуру политэкономии. В действительности же, утверждает Бодрийяр, система потребностей и потребительной стоимости включается в форму политэкономии в качестве её «завершения», как и референт включён в логику знака.²

Абстрактное разделение мира и знака, постоянно подчёркивает Бодрийяр, опирается на пустое и магическое по своей сути понятие мотивации. Переход между психологическим восприятием и областью понятий осуществляется в учении Бенвениста по законам философского идеализма и абстрактной теории ассоциаций. Мотивация — «магический мостик», соединяющий мир и знак; в политической экономии он функционирует под именем потребности. А пустым это понятие является потому, что призвано заполнить разрыв, которого в действительности нет. «Различие между знаком и феноменальным референтом существует лишь для метафизической точки зрения, которая идеализирует и подвергает абстракции и знак, и мир опыта, которые в своём формальном противопоставлении становятся формой и содержанием».¹ Бодрийяр, как мы видим, вновь выступает против платонизма. Но его, как всегда, интересует не «чистая» онтология, но возможность разоблачения семиотических и политэкономических мифов: различие между знаком и миром является стратегическим, и его преодоление должно стать разрешением ложной проблемы произвольности и мотивации знака. В самом деле, в семиологии мы имеем дело с определением по кругу: необходимость знака зависит от психологического консенсуса (связь определённого означающего с определённым означаемым); объективность означающего как фрагмента реальности зависит от консенсуса восприятия субъектов; этот последний основывается на психологическом

¹ Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. С. 180.

² «В обеих этих областях господствующие формы (система меновой стоимости и комбинаторика означающего) снабжают сами себя референциальным основанием, неким содержанием, алиби, причём значимо, что в обоих случаях эта процедура осуществляется *под одним и тем же знаком потребности и мотивации*» (*курсив автора — А.Д.*) (Там же. С. 186.)

¹ Там же. С. 187.

консенсусе, связывающем определённое означающее с определённым означаемым. Этот порочный круг и лежит в основании метафизической эффективности семиотики. То же самое происходит в политэкономии: человек приобретает вещь как потребительную стоимость потому, что имеет в ней потребность. В реальности же референт не конституирует реальность, но является экстраполяцией на мир вещей логики знака, а потребности индивида не являются «изначальным» выражением субъекта, но всегда выступают его функциональной редукцией. Это значит, что референт не имеет никакого значения, кроме значения означаемого, а потребительная стоимость является лишь «натуралистическим» залогом стоимости меновой.

Выход за пределы того процесса означивания, который постулировал Соссюр в своей бинарной оппозиции означающее/означаемое, Бодрийяр видит в радикальной критике политэкономии знака. Политэкономия знака нельзя преодолеть, опираясь на одну из обозначенных составляющих. Разрушение идеализма знака должно начинаться с момента различения и структурного связывания означающего и означаемого, который представляет собой модель симуляции смысла. Эта модель отбрасывает символическое, которое Бодрийяр намерен восстановить в правах. То символическое, которое является не ценностью и не стоимостью, но разрушением ценности и позитивности знака. Этим Бодрийяр занялся в книге «Символический обмен и смерть».

В современных нам общественных формациях, заявляет Бодрийяр в этой работе, вытеснение символического обмена превратилось в истребление ценности. Но при этом «по ту сторону всевозможных топик и экономик» символический обмен продолжает форма обратимости, циклического обращения и отмены, которая принимает для нас форму истребления и смерти. Такова форма символического, которая не мистична и не структурна, но неизбежна. На смену принципу реальности приходит принцип симуляции. Вместо целевых установок — модели. Вместо идеологии — симулякры. Для того, чтобы понять эту систему, Бодрийяр предпринимает создание генеалогии закона ценности и симулякров, в которой политэкономия предстаёт симулякром второго порядка.

Политическая экономия сегодня стала симулятивной моделью, и капитал больше не принадлежит ей, но играет ею как симулякром. Потребительная стоимость, как мы уже видели выше — воображаемая референция стоимости меновой. Но и сама меновая стоимость — не более, чем алиби господствующего упорядочивающего кода. Каждая конфигурация ценности переосмысливается следующей за ней и интегрируется в неё как симулятивная референция. (Собственно, Бодрийяр снова говорит о бартовской коннотации.) Сегодня мы имеем дело не с реальностью, но с гиперреальностью, т.е. порядком третьего уровня. Первым был строй природного закона стоимости, а вторым — строй стоимости рыночной.

Стратегия сегодняшней системы состоит в гиперреальности «плавающих» ценностей. Ценность здесь

осуществляет своё господство через бесконечный ряд симуляций — порождающих моделей. На смену детерминистской и объективистской науке приходят бинарная операциональность, генетический код, принцип неопределённости и т.п. Теоретическая критика и революция как детерминированные процессы также становятся симулякрами второго порядка. И это, по логике Бодрийера, *конец истории*. Симулякрам третьего порядка нельзя ничего противопоставить: с ДНК бороться невозможно. Выше кода, выше детерминированности и недетерминированности оказывается лишь обратимость смерти. «Один лишь беспорядок символического способен прорваться в код».¹ Но, собственно, мы уже присутствуем при смерти системы. Поскольку в систему не удаётся вписать её собственную смерть (ведь система идентична себе самой), она сама и есть смерть. Смерть, о которой здесь говорит Бодрийер, не реальное событие, которое может произойти с некоторым субъектом. Это форма социальных отношений, в которой утрачивается детерминированность субъекта и ценности. Процесс становления ценности необратим, а потому для системы смертельна только обратимость, в которой и состоит смысл символического обмена.

Символический обмен и его утрату Бодрийер анализирует не только в марксистских, но и в лакановских категориях. Обращаясь к этнологическому материалу, он подчёркивает, что символический обмен в «примитивных» обществах в равной степени происходит между живыми, мёртвыми, а также камнями или животными. Обязательность и взаимность обмена здесь абсолютно непреодолимы. «Символическая функция» в первобытных обществах строится не на «законе Отца» и индивидуально переживаемом принципе реальности, но на коллективном процессе обменов. Инстанция «Отца» здесь как таковая и не появляется, разрешаясь в коллективе братьев-соперников. Принципу Эдипа здесь противостоит принцип обмена сестёр между братьями. Это автономный принцип социальной организации, основанный на вызове и взаимности. Социальный принцип обмена вместо психического принципа запрета. Символический обмен вместо обмена бессознательного. Психически сверхдетерминированная эдипальная триада семьи, увенчанная «фаллосом», здесь не возникает. В нашей культуре доступ к обмену даёт лишь «Отец» как означающее Закона. Без инстанции Отца и фаллического опосредования, по логике лакановского психоанализа, человек должен впасть в психоз.

Фрейд, говоря об Эдиповом комплексе, имел в виду отношение к биологическому отцу; Лакан же говорит об «имени отца», полагая, что символ имени отца имеет значение закона. Это — «патернальное означающее», выступающее главным организующим принципом символического порядка индивида, а также и мира, поскольку «мир слов создаёт мир вещей». Символическое в плане развития ребёнка представляет собой

¹ Там же. С. 47.

«встречу с отцом», т.е. с Другим, с языковой культурой (стадия Эдипа у Фрейда). Если на стадии Воображаемого существовало чёткое соответствие означаемого означающему, то здесь символ вызывает к открытой и бесконечной системе смыслов. Переход ребёнка к миру Символического выражается в Эдиповом комплексе. Законы языка и общества начинают укореняться внутри ребёнка по мере того, как он принимает отцовское имя и отцовское «нет». Бессознательное — это и есть речь Другого, т.е. «Отца». Поэтому Бодрийяр и говорит о том, что в первобытных обществах бессознательный обмен вытеснен обменом символическим: в отсутствие «Отца» бессознательное безмолвствует.

Поскольку первобытные общества не знают «Отца» и порождаемой им структуры бессознательного, западная культура неявно объявляет этих людей тихими сумасшедшими. Эти общества имеют «доступ к символическому», но не так, как мы, т.е. не через «Отца». Символическое для них — цикл обменов, дарения и отдаривания

Итак, у Бодрийяра можно наблюдать гомологию между политэкономией и психоанализом:

Политэкономия, развивающаяся под знаком потребительной стоимости	Психоанализ, развивающийся под знаком принципа реальности
Капитал	Отец
Естественные потребности	Мать
Пролетариат	Сын
Закон рыночной ценности	Фаллос

Потребительная стоимость

Бессознательное

Обе эти схемы представляются в политэкономии и психоанализе соответственно незыблемыми, вечными и универсальными. Обращение к опыту первобытных обществ позволяет Бодрийяру показать, что это не так. Как политэкономия, так и психоанализ — изобретения определённой (западной) культуры, скрывающие и вытесняющие первичность и непреложность символического обмена.

Таким образом, критическая работа Бодрийяра, направленная на восстановление в правах символического обмена носит тот же двойственный характер, что и программа критикуемых им Делёза и Гваттари, изложенная в «Анти-Эдипе»: 1) освобождение политической экономики от иллюзий потребительной стоимости и 2) освобождение (лакановского) психоанализа от иллюзий эдипального бессознательного. С авторами «Анти-Эдипа» в данном пункте он расходится только в представлении о практических методах этого «освобождения». Делёз и Гваттари говорили о революции, производимой сразу на обоих уровнях — производства и бессознательного (которое,

впрочем, производится согласно той же экономической модели). Бодрийяр, хоть и постоянно говорит о бессмысленности всех революций, происходящих на уровне Воображаемого, настаивает на необходимости взрыва всей системы изнутри, производимого посредством переноса акцента с потребления на символический обмен. Однако «освобождение» символического обмена для него — не конечная цель. Символический обмен становится структурой обратного дара, который состоит в немедленной смерти Раба. Ведь «Символическое — это сам цикл обменов, дарения и отдаривания, рождающийся из самой этой обратности и неподвластный юрисдикции двух инстанций — вытесненно-психической и трансцендентно-социальной».¹ Т.е., как ни крути, «нулевая степень» процессов значения. Но вот в эту-то «нулевую степень» Бодрийяр и не верит. Вернее, не в саму «нулевую степень», а в стоящее за ней — рабочую силу или желание. Он говорит, что общество без вытеснения и бессознательного не является «невинным». Он вновь клеймит «идеализм желания и либидо, витающий в воображении теоретиков фрейд-райхианского, фрейд-марксистского и даже шизо-номадического толка»². Оспорить теорию бессознательного, подчёркивает он, значит оспорить и теорию желания, представляющего собой «негативный фантазм определённого порядка рациональности». Желание отсылает нас к «природности», т.е. всё к тому же рационалистическому мифу. А символический обмен в трактовке Бодрийяра есть имманентная сама себе Симуляция.

В поздних работах Бодрийяр говорит, что в эпоху фрактального размножения знаков и пролиферации всех компонентов культуры экономика сменилась трансэкономикой. Это фиктивная экономика, в отличие от экономики реальной. Единственная реальность экономики наших дней — безудержный кругооборот капитала. Даже если в этой системе произойдёт обвал, равновесие реальной экономики не будет нарушено. Сфера спекулятивных оборотных капиталов совершенно автономна, и к сфере реальности не имеет отношения. То же самое происходит в сфере вооружённого противостояния держав: мы живём под прицелом ракет, которые не взрываются. Виртуальная война идёт повсеместно, но она не имеет отношения к реальным территориальным войнам.

Виртуальный оборот: обращение капитала в десятки раз превосходит товарообмен, хотя любое колебание фиктивной экономики, будь она связана с реальностью, хватило бы для мирового финансового краха; тысячная часть существующего в мире ядерного оружия могла бы уничтожить планету, но мир продолжает существовать; третий мир выживает, хотя любая попытка взыскать с него часть долгов могла бы привести к прекращению поставок и голодной смерти огромного количества людей. Но ничего этого не происходит: система заботится о поддержании симулятивного обмена. «Когда долг становится слишком обременительным, его взрывают в виртуальном

¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 249.

² Там же. С. 250.

пространстве, где он выступает в роли катастрофы, замороженной на своей орбите».¹ Пока это происходит, мир остаётся неизменным. Примирить фиктивную экономику с реальной невозможно, говорит Бодрийяр, фантазм нельзя переместить в реальность. Поэтому «двойник мира» попросту изгоняется, а мы продолжаем жить в его угрожающей тени.

Хотя экономика сегодня представляется актуальной, её актуальность не та, что в классическом и марксистском анализе. Движущей силой экономики теперь не являются ни базис, ни надстройка. Структура стоимости распалась, рынок и реальная экономика дестабилизированы. Экономика освободилась от идеологий, общественных наук, истории и экономических законов. Виртуальная экономика свободна от экономики реальной, это триумф «вирусной экономики» как арены иррациональной игры и зрелищных эффектов. Политэкономика превращается в трансэкономику спекуляции, в которой уже нет ничего экономического или политического. Спекуляция — не прибавочная стоимость, а высшая точка стоимости, не опирающаяся на производство с его реальностью.

Подлинной формой символического обмена, как подчёркивает сам Бодрийяр, является обратимость.² Философ неоднократно заявлял, что в его работах нет той «омеги», которая определяла бы все его построения. Впрочем, можно, на наш взгляд, сказать вслед за Дж. Култером³ что такая «омега» есть, и это — обратимость или реверсивность. Култер считает даже, что именно этой идее недоставало ранним работам Бодрийяра. Мы не считаем, что первым книгам философа хоть чего-нибудь не хватало, но идея реверсивности, действительно, является той перспективой, из которой можно окинуть взором всё его творчество.

Предлагаемая Бодрийяром гипотеза символического обмена выглядит стройной и убедительной, как и его критика марксизма. Однако его размышления оставляют без внятного ответа один вопрос: почему происходит символический обмен? Или, проще: что заставляет одариваемого отвечать на дар? Или, шире, почему существует обратимость всех вещей? Неужели в силу их «природы»? В таком случае это напоминает ситуацию с кантовскими синтетическими суждениями, над которой издевался Ницше: «Как *возможны* синтетические суждения а priori? — спросил себя Кант; и что же он, собственно, ответил? В *силу способности*: к сожалению, однако, не в трёх словах, а так обстоятельно, с таким достоинством и с таким избытком немецкого глубокомыслия и витиеватости, что люди пропустили мимо ушей весёлую *plaisanterie allemande*, скрытую в подобном ответе».⁴

¹ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. С. 43.

² Baudrillard Live: Selected Interviews. Ed. M. Gane. N.Y., 1993. P. 177.

³ Coulter G. Reversibility: Baudrillard's "One Great Thought" // The International Journal of Baudrillard Studies. 2004. Vol. 1. № 2.

⁴ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. Пер. Н. Полилова / Сочинения. В 2 т. М., 1998. Т. 2. С. 251.

Здесь стоит обратиться к одной категории, которой Бодрийяр много пользуется в первой своей книге и которая имплицитно присутствует в его позднейших работах — категории формы. Из формы возникают смысл и ценность, и именно форма определяет реверсивность вещей. Символический обмен — также форма социации, т.е. взаимодействия. То же надо сказать и о смерти, которая требует обратимости именно в силу формы и является формой форм. Приходится признать, что в этой аристотелевской категории Бодрийяр нашёл «природу» символического обмена. Эта природа — не что иное, как модифицированная Структура. Если структурализм был склонен онтологизировать Структуру и объявлять её внеположным по отношению к событийности мира сверхдетерминантом, то Бодрийяр, как и лингвист Н.С. Трубецкой, полагает, что Структура конституируется во взаимодействии, которое само же этой Структурой и определяется. Такой подход к пониманию «природы» чужд метафизики, образцом которой является биология, но это не снимает утверждения о том, что символический обмен происходит «в силу природы».

Деконструкция «мифа о потребительной стоимости» позволяет Бодрийяра по-новому взглянуть на общество потребления. Если традиционно это общество анализировали с точки зрения удовлетворения потребностей, то Бодрийяр предпринимает анализ властного дискурса, поддерживающего миф потребления, и механизмов стратификации, основанных на этом мифе.

Специфика бодрийяровского анализа идеологических систем заключается в том, что философ приходит к нему через анализ дискурса, образуемого предметным окружением человека.¹ Подход, в общем, близкий марксистскому. Однако базисом здесь оказывается не потребительная стоимость, но символическое значение. Дискурс предметов, говорит Бодрийяр, «должен быть прочитан в своей классовой грамматике, классовых акцентах, в противоречиях, возникающих между индивидом и его социальным положением или между целой группой и её социальным положением, в противоречиях, проговариваемых в самом дискурсе предметов».¹ Прочтение *дискурса вещей* позволит понять функционирование общества, ведь именно «под знаком предметов» осуществляется процесс социального означивания, а сами предметы служат терминами и выражениями этого процесса.

В идеологической системе потребления Бодрийяр выделяет следующие существенные черты: 1) идеологическая операция всегда проводится одновременно на уровнях психической и социальной структур, причём здесь нет связей типа причина/следствие или базис/надстройка; 2) идеологическая работа всегда нацелена на сокрытие и уничтожение реальной работы (символической работы бессознательного по расщеплению субъекта и работы производительных сил,

¹ «Посредством предметов обретает свой голос стратифицированное общество...» (Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. С. 22.)

² Там же. С. 21.

взрывающих производственные отношения); 3) знаковая разметка всегда удваивается в знаковой тотализации и в формальной автономии системы знаков; 4) это, в свою очередь, позволяет знакам функционировать идеологически.

Бодрийяр стремится развенчать многочисленные мифы, сложившиеся вокруг понятия «идеология». Его не устраивает как представление «франкфуртцев» о власти как внешнем принуждении, осуществляемом по отношению к человеку, так и «новая философия» с её «князем». «Идеология, — подчёркивает он, — это не таинственные трюки с сознанием, а определённая социальная логика...»¹, и отсылки к «интериоризации» ничего не объясняют. Идеология не пребывает «на стороне» субъекта или объекта, базиса или надстройки, эксплуатации или отчуждения, она выступает единственной формой, которая проходит через все без исключения поля социального производства и является включением любого производства (неважно, материального или знакового) в процесс абстрагирования, редукции, всеобщей эквивалентности и эксплуатации. Впрочем, можно сказать, что «ранний» Бодрийяр продолжает развивать идеи «франкфуртцев», выходя за пределы их теории, обращаясь к семиологическим концепциям и рассматривая техногенный мир как пространство симуляции и фантазма.

В «Символическом обмене» Бодрийяр размышляет о дефиниции современного общественного строя. Переход от рыночного к структурному закону ценности, который произошёл в наши дни, заставляет его признать, что современная нам общественно-экономическая формация — уже не капитализм, но гиперкапитализм. Поскольку жизнь и смерть капитала разыгрываются в рамках рыночного закона стоимости, — а революция — в рамках режима производства, это уже не капитализм и не революция. Но если понимать капитал как режим господства, то мы по-прежнему имеем дело с капитализмом. Структурный закон ценности — форма социального господства, не опирающаяся на господствующий класс или насилие, но растворённая в знаках, что нас окружают. Свою операциональную ценность это господство обретает в коде, в котором и выговаривается дискурс капитала в чистом виде, свободный от «классовых диалектов», на которых он говорил в промышленную эпоху. Символическое насилие вписано в знаки, в том числе и в знаки революции.

Всё «человеческое» изначально задаёт своего структурного двойника — «нечеловеческое». Поэтому прогресс — это всё новая и новая дискриминация, объявляющая «других» «не-человеками», т.е. несуществующими. Если для дикаря, считающего себя «человеком», другие — это нечто иное, то для цивилизованного человека, живущего знаком универсальной «человечности», другие суть ничто. Собственно, Бодрийяр распространяет на всю культуру мысль Фуко о безумцах классической эпохи: с картезианской точки зрения, «мысли не прозрит безумие, но охраняет ее не неизменность истины,

¹ Там же. С. 132.

позволяющая избавиться от заблуждения или пробудиться от сна, — ее хранит невозможность быть безумным, присущая не объекту мысли, а самому мыслящему субъекту».¹ Следовательно, всё, что выходит за границы рационального мышления, не существует. С развитием культуры определение «человеческого» сужается. Бодрийяр предполагает даже, что в эпоху окончательной универсализации «человека» все люди от этого понятия будут отлучены, так что останется лишь концепт «человека», сияющий в пустоте.

Система — это система самовоспроизводства. Все переживаемые ею трансформации направлены лишь на лучшее приспособление под себя всей реальности. В наши дни система ликвидировала миф о первоначале и референтности, который она сама же когда-то и выработала, заменив его мифом о бинарности, ярко выраженном в коде ДНК. Ликвидация мифа о первоначале есть ликвидация внутренних противоречий системы: ведь больше нет никаких реальности и референции, с которыми можно было бы сопоставлять систему, а значит, нет и противоречий. Таким образом ликвидируется и миф о конце системы, т.е. о революции.² Революция — это гипотетическая победа *родовой референции* человека, однако родового человека система устранила, заменив его человеком генетическим, т.е. подвластным бинарному коду (ДНК). Операциональность сегодняшней системы — это операциональность без дискурса, в которой капитал сам становится чем-то вроде социально-генетического кода, так что теперь его уже невозможно свергнуть. Впрочем, говорит Бодрийяр, в основе этого кода опять-таки лежит миф — миф о ДНК. И разоблачить систему можно, разоблачив статус науки как дискурса.

Постулат объективности, на котором зиждется современная наука, — всего лишь постулат логики определённого дискурса, симулякр, прикрывающий определённую политику. Наука сама себя определяет как порождающую дискурс-модель. Принцип тождества — это принцип тотальной редукции. Наука, как и всякий дискурс, организуется по конвенциональной логике, ища себе оправдание в какой-либо «объективной» референции как субстанциальном процессе. Если хоть где-то в «объективной» реальности находится подтверждение принципу тождества (два атома, говорят физики, абсолютно тождественны), то и всё здание науки, построенное на этом принципе, объявляется верным. То же касается и бинарного кода.

Регулирование по модели генетического кода имеет место не только в сознании учёных, но и в повседневной жизни. «Бинарные коды действуют среди нас».² Все знаки, циркулирующие в современном обществе, действуют в режиме бинарного кода — как вопрос/ответ и стимул/ответ. Цикл

¹ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С. 64.

² «Золотым веком революции был век капитала, когда еще имели хождение мифы о начале и конце». (Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 131.)

² Там же. С. 133.

смыслообразования редуцируется к циклу вопрос/ответ. (Вспомним, что такое *бит* в информатике: количество информации, получаемое, когда степень неизвестности сокращается вдвое.) То же самое происходит в рекламе, в моде, в политике и т.п. — всюду, где «вопрос пожирает ответ». Любое сообщение теперь выглядит как вопрос/ответ, и вся система коммуникации перешла от синтаксической структуры языка к бинарно-сигналетической системе тестирования. Тест и референдум — идеальные формы симуляции: ответ заранее моделируется вопросом. Поэтому референдум — это всегда ультиматум.¹ Результатом этого режима референдума становится «общественное мнение» — гиперреальная политическая субстанция.²

Первый социальный институт, в котором обмен сводится к получению ответа, — выборная демократия. Всеобщее голосование — первое из средств массовой информации. В этой системе наблюдается конвергенция экономики и политики: и то, и другое служит воспроизводству. Неважно, каково общественное мнение; важно, чтобы оно непрерывно воспроизводилось. Неважно, что производит промышленность; важен лишь показатель валового национального продукта. «...Производство умерло, да здравствует воспроизводство!»³ Формула Маклюена «medium is message» представляется Бодрийяру весьма уместной: общественное мнение — это и сообщение, и средство сообщения вместе. Социологические опросы как раз и занимаются постоянным утверждением средства сообщения как сообщения.

Безраздельно манипулируя общественным представительством, политика становится «пустой». Как социологическим опросам верит только правящий класс, так и рекламе верят только специалисты по рекламе. Опросы тождественны сему функционированию политики. Именно в пустоте заключается секрет очарования политики. Сверхпредставительность никого не представляющей политики ведёт к удовлетворению от статистической озвучательности. (То же самое происходит в гуманитарных науках — этиологии, психологии, социологии.) Контролируя ответы избирателей, власть уже никого не представляет и повисает в пустоте. Бодрийяр называет эту ситуацию «лейкемизацией социальной субстанции».

В современном обществе не может быть монополии — система жизнеспособна лишь в том случае, если она способна к удвоению. Таковы двухпартийная система в выборной демократии, противостояние держав и т.п. (Бодрийяр писал о бинарном коде в политике в 1976 г., когда противостояние СССР

¹ «Мы живем в режиме референдума — именно потому, что больше нет референции». (Там же. С. 134.)

² О конкретном проявлении такого референдума, в котором тестируется «Европозитивность» и достигается «да-ификация» (*oui-trification*) Бодрийяр пишет в своей недавней статье, посвящено французскому референдуму по конституции Евросоюза: Baudrillard J. L'Europe Divine // *Libération*. 2005. May 17.

³ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 139.

и США было весьма наглядным. Однако падение СССР отнюдь не разрушает его построений. Во-первых, распад Советского Союза повлек за собой дестабилизацию американского общества, а во-вторых, сегодня мы можем наблюдать быстрое формирование нового образа врага США — мусульманского мира. Свято место не бывает пусто. К тому же, Бодрийяр допускал существование не только двух глобальных сторон оппозиции, но и множество пар одновременно действующих оппозиций.) Таково же, кстати, и стратегическое противостояние компаний «Coca Cola» и «Pepsi Cola». Ядром процессов симуляции в обществе выступает бинарная оппозиция, а вернее, бинарный ритм — 0/1. Такова «божественная форма симуляции».

В эту же логику вписано и знаменитое сбывшееся пророчество Бодрийяра. Здание «World Trade Center» в Нью-Йорке являло собой точную форму системы капитала. Эти две башни, писал Бодрийяр в 1976 г., воплощают конец всякой оригинальной референции и всякой конкуренции. Это визуальный образ конца знака, символ системы, замкнутой в головокружительном самоудвоении.¹ Удар террористов, разрушивших башни-близнецы 11 сентября 2001 г., был рассчитан абсолютно верно, поразив капиталистическую систему в самое сердце. И теперь можно бесконечно спорить, удалось ли Бодрийяру узреть будущее в своём философском пророчестве, или же он выступил провокатором самого яркого теракта в истории человечества. (Можно попытаться представить себе неких ближневосточных интеллектуалов, пользующихся «Символическим обменом» как практическим руководством по революционной работе.) Так или иначе, Бодрийяр задним числом оказался прав. Как говаривали когда-то у нас, «учение Бодрийяра всесильно, потому что оно верно». Ведь это как раз тот редчайший для философии случай, когда теория подтверждается на практике в буквальной наглядности.

Башни-близнецы, заявил Бодрийяр в недавней публикации в «Libération», служили эмблемой отсутствия отличий в западных обществах. Уже в 1996 г. он говорил о том,

¹ «При всей своей высоте, выше всех остальных зданий, эти две башни тем не менее знаменуют собой конец вертикальности. Они не обращают внимания на остальные небоскребы, они — другой расы, и вместо того чтобы бросать им вызов и мериться силами, они лишь любят друг друга, высясь в очаровании взаимного сходства. Они отражают друг в друге идею модели, каковой они и являются друг для друга, и их одинаковая высота уже не обладает смыслом превосходства — она просто означает, что стратегия моделей и подстановок отныне исторически возобладала в самом сердце системы (а Нью-Йорк действительно её сердце) над традиционной системой конкуренции. Здания Рокфеллеровского центра еще отражались друг в друге своими фасадами из стекла и бетона, включаясь в бесконечную зеркальную игру города. Эти же башни слепы и не имеют фасадов. Здесь устранена всякая референциальность жилища, фасада как лица, интерьера и экстерьера, заметная еще в здании Чейз Манхэттен Бэнк или же в самых смелых зеркальных небоскребах 60-х годов. Вместе с риторикой вертикальности исчезает и риторика зеркала. Остается только серия, замкнутая на цифре 2, как будто архитектура, как и вся система, выводится теперь из неизменного генетического кода, из раз навсегда установленной модели». (Там же. С. 146.)

что над Нью-Йорком витает предчувствие катастрофы.¹ В политическом смысле, считает философ, башни стоило бы рассматривать не как северную и южную, но как «правую» и «левую», причём эти позиции меняются в зависимости от точки зрения наблюдателя. Код ДНК — это абсолютное стирание различий и торжество неразличности. Подобные заявления Бодрийера «по ту сторону добра и зла» не могли не вызвать обвинения в пособничестве терроризму. Тем более, что философ не скрывает своего мнения: «терроризм — меньшее зло, чем способное покончить с ним полицейское государство».² Как мы понимаем сегодня, эти башни могли располагаться даже и не в Нью-Йорке, а где угодно ещё, ибо никакого «мирового центра» в наше время не существует. В этом отношении весьма примечательна книга архитектора В. Леббюса³, которая открывается сценой горящих башен. Лишь через несколько страниц читатель понимает, что речь идёт не о нью-йоркских, а о сараевских башнях-близнецах, сгоревших на девять лет раньше. Таким образом, перед нами общая схема, и неважно, где она реализуется.

Власть, утверждает Бодрийер, — это вызов, брошенный обществу в целом.⁴ Смертельный вызов социальному как таковому. Этот фундаментальный вызов все формы власти стремились замаскировать, представив в виде соотношения сил: угнетатель/угнетаемый, эксплуататор/эксплуатируемый и т.п. Всякая власть — это персональные вызов, и ответить на него можно только встречным вызовом. Власть не существует и никогда не существовала — в этом её великая тайна. Властвовать можно, лишь зная, что никакой власти нет. Когда власть улавливает тайну собственного несуществования, она бросает себе собственный вызов и становится в полном смысле слова высшей властью. Когда же она пытается искать собственные субстанции и репрезентацию, она теряет своё могущество, и тогда другие бросают ей ответный вызов.

Власть *соблазняет*, но не благодаря гегелевскому «желанию других», а своей обратимостью. Власть бросает вызов обществу и сама принимает ответный вызов: доказать, что она существует. «В сущности, власти не существует»⁵, — говорит Бодрийер: одностороннего силового отношения нет и быть не может, это лишь мечта власти, навязанная нам рационализмом под видом реальности. Всё упраздняется в цикле обмена, и лишь этот цикл соблазняет. Однако «соблазн сильнее власти», потому что это обратимый смертельный процесс, а власть рассчитывает быть необратимой и бессмертной. Власть претендует на принадлежность к строю Реального и тем самым сама помещает себя в сферу Воображаемого как суеверия, связанного с властью.

¹ См.: Jean Baudrillard in Screened Out. N.Y., 2002. P. 132.

² Baudrillard J. Les Stratégies fatales. P.: "Grasset", 1983. P. 47.

³ Lebbeus W. The Storm and The Fall. N.Y., 2004.

⁴ «Не инстанция, не структура, не субстанция и, на самом деле, не отношение сил: власть — это вызов». (Бодрийер Ж. Забыть Фуко. Пер. Д. Калугина. СПб., 2000. С. 78.)

⁵ Бодрийер Ж. Соблазн. С. 96.

Соблазн не принадлежит к строю Реального и потому обволакивает весь реальный строй производства. Именно пустота сообщает власти отблеск реальности, чего не было бы без соблазна.

Та социальность, которой бросает свой вызов власть, говорит Бодрийяр в начале 1990-х гг., сконцентрирована «вокруг этого пористого объекта, этой одновременно непроницаемой и прозрачной реальности, этого ничто — вокруг масс».¹ Массы не являются проводниками смысла (как политического, так и социального), все энергии рассеиваются здесь. Призыв к массам всегда остаётся без ответа. Именно поэтому, считает Бодрийяр, масса выступает определяющей характеристикой современности: она импловивна и не может быть освоена никакой теорией и никакой практикой. Актуальная сила самих масс — это сила их молчания. Масса противоположна тому, что принято обозначать как «социологическое». Масса не имеет субъекта, она никогда не бывает ни «массой трудящихся», ни массой кого бы то ни было ещё. Массу составляют те, кто свободен от символических обязанностей. Ни атрибута, ни предиката, ни качества, ни референции у массы нет. Она радикально неопределённа. Поскольку здесь нет никакого различия, нет и отчуждения. Масса — это «неподъёмное ничто всех дискурсов».²

Политическое, утверждает Бодрийяр, исчезает сперва в системе репрезентации, а потом в рамках неофигуративности, в которой знаки уже ничего не означают. В реальной социальной субстанции политическим знакам уже ничего не соответствует. Такие классические категории, как «народ», «класс», «пролетариат» или «объективные условия» не имеют социального референта. С исчезновением социального означаемого исчезает и зависящее от него политическое означающее. Сегодня, говорит Бодрийяр, остался только один референт — референт «молчаливого большинства». Сфера проявления этого последнего — симуляция в пространстве социального, а точнее, там где социальное уже отсутствует. Однако «молчаливое большинство», т.е. массы, — мнимый референт, в том смысле, что не может иметь какой-либо репрезентации. Массы не принадлежат к порядку презентности. Масса наличествует не социально, но статистически, будучи выявляема при её зондировании и тестировании. «Политический референт уступил место референдуму».³ А референдум действует в плане симуляции, а не репрезентации. Да и ориентирован он не на референт, а на модель. В механизме симуляции отсутствует структура социального смысла. «Молчаливое большинство» не составляет оппозиции по отношению к зондированию и манипуляции. Масса оказывается непрозрачной для сигналов, рассчитанных на ответную реакцию. Поэтому речь теперь не о выражении или о представлении, но о симуляции социального. Молчание масс — это «не молчание, которое не говорит, это

¹ Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Пер. Н.В. Сулова. Екатеринбург, 2000. С. 6.

² Там же. С. 11.

³ Там же. С. 26.

молчание, которое накладывает запрет на то, чтобы о нём говорили от его имени». ¹ Масса — больше не инстанция и не субъект и потому не проходят политическую «стадию зеркала».

Как мы уже видели, Бодрийяр отрицает модель классового противостояния. Но при этом он признаёт, что существует некоторая каста, несущая социальное и политическое и властвующая над массой. Эта каста стремится укрепить поле социального за счёт утверждения смысла, а масса обесценивает все смысловые энергии. Таким образом, победителем оказывается не тот, кто манипулирует, но те, кем манипулируют. Мы сталкиваемся с гегелевской Господина и Раба, в которой победу одерживает Раб. Господин отрицает за Рабом право на желание, Раб смиряется с этим положением. Однако Господину необходимо желание Раба, чтобы реализовать своё собственное. Однако на все призывы Господина к реализации своего желания Раб отвечает молчанием. Тем самым, он бросает вызов Господину, обретая ту активность, от которой он некогда отказался ради сохранения жизни.

Уход масс в область «частной», повседневной жизни — это форма активного сопротивления политическому. Деполитизированные массы готовы похоронить политическое. Из этой ситуации каста политиков стремится извлечь свою выгоду: представить отказ от смысла как новый смысл, т.е. продвинуть бессмыслие в порядок смысла. Гуманитарные науки обращаются к исследованию повседневности и стремятся банальность, инертность и аполитичность масс, ещё недавно бывшие основой фашизма, представить как революционные силы. Но это, говорит Бодрийяр, — не более чем уловка. Масса не революционна, она *бессмысленна*. Её сопротивление — не активно, но пассивно, не революционно, но косно. Массы вообще не сопротивляются, они просто заставляют все смыслы соскальзывать в сферу всеобщего гипноза, т.е. сферу неопределённости.

Техника, наука и знание вообще превращаются в магические практики и сводятся к зрелищности. Да и само потребление теперь симулируется и превращается в потлач, отменяющий потребительную стоимость. Экономика утратила рациональность, массы сделали её асоциальной и перестали ориентироваться на политэкономии. Социальное, утверждает Бодрийяр, не является универсальной структурой человеческого бытия. Существовали общества без социального и без истории. И социальность, какой мы её знали на протяжении последних столетий, уходит в прошлое. В своей основе вещи никогда и не были социальными, они всегда приходили в символическое, магическое или иррациональное движения. Поэтому капитал есть вызов обществу. Иначе говоря, «эта машина всеохватывающей перспективы, эта машина истины, рациональности и продуктивности, какой является капитал, чужда и объективной целесообразности, и разуму».²

В «Прозрачности зла» бодрийяровские массы перестали хранить безмолвие. Это, говорит философ, дело прошлое: если

¹ Там же. С. 28.

² Там же. С. 76.

раньше массы молчали, то теперь они используют свои «пружины неуверенности». Сегодня массы, вопреки стараниям изучающих их экспертов и манипуляторов, поняли, что политическое «виртуально мертво» и стали насмехаться над политической достоверностью. Если система власти организует статистический порядок, то массы заняты производством статистического беспорядка. Массы играют на своей неуверенности. Поэтому вся система сегодня становится террористической, ибо терроризм, по мнению Бодрийера, есть ужас неуверенности и утраченного. «Современная революция — это революция неопределённости».¹

Массы, говорил Бодрийер в своей московской лекции, не имеют собственного мнения или положительной воли. Это своего рода социологический «чёрный ящик», в котором инвертированы все цели, задачи и устремления. Массы «живут во мраке отрицания» и находят своё определение в негативности. Их потенция неопределённа, они сильны лишь своим неприятием и отрицанием. Прежде всего, отрицанием всего недоступного их пониманию. Испытывая глубинное отвращение к политике, массы становятся источником ненависти, которая проявляется не только в расизме и преступности, но и в обыденном равнодушии. И это относится не только к массе как целому, но и к каждому отдельному индивиду, который, десоциализуясь и замыкаясь в себе, сам по себе делается массой.

Революция в традиционном понимании, утверждает Бодрийер, сегодня невозможна. Она слишком хорошо встроена в систему производства/потребления. Будучи всего лишь одним из симулякров, революция ничего не меняет в современном пространстве симуляции.

Исторически первой формой революции явилась забастовка, которую Бодрийер вполне традиционно определяет как «организованное насилие с целью отнять у осуществляющего встречное насилие капитала если не власть, то хотя бы часть прибавочной стоимости».² Сегодня забастовка невозможна: во-первых, потому, что системы производства больше нет, а во-вторых, потому. Нарушить цикл производственных отношений может лишь то, что неподвластно организации и определению класса как 1) исторической представительной инстанции и 2) исторической производственной инстанции. Иными словами, то, что способно произвести переворот всей «классовой борьбы» «из самой глубины своей несознательности». Только забастовка ради забастовки, настаивает Бодрийер, является в наши дни подлинной борьбой. Такая забастовка, которая не направлена на конкретные цели, немотивированная и лишённая политической референции. Только такая форма борьбы может соответствовать и одновременно противостоять производству, которое само немотивированно, бесцельно, лишено референции и социальной потребительной стоимости. Производству ради производства может противостоять только забастовка ради забастовки.

¹ Бодрийер Ж. Прозрачность зла. С. 64.

² Бодрийер Ж. Символический обмен и смерть. С. 78.

Систему нельзя уничтожить «прямой», диалектической революцией экономического или политического базиса. Такое действие может лишь «вывернуть наизнанку» систему и дать ей новый толчок. Логика системы — это логика энергии, расчёта, разума и революции. Революционному насилию здесь негде закрепиться, и оно оборачивается против себя же. Выражаясь в лакановских терминах, Бодрийяр заявляет, что систему никогда нельзя победить в плане реального, поскольку реальное системы всегда оказывается воображаемым. Все выступления против реального оказываются задействованы на уровне воображаемого и потому укрепляют систему.¹ Как замечает Бодрийяр в «Симулякрах и симуляции», все выступления против системы оказываются подкреплением Реального средствами Воображаемого: ложь подкрепляет правду, преступление — закон, забастовка — труд, революция — капитал. Точно так же антитеатр поддерживает театр, антиискусство является формой искусства, антипедагогика — формой педагогики, а антипсихиатрия лишь укрепляет позиции психиатрии. (Власть может симулировать даже собственную смерть на уровне Воображаемого: так, убийство Кеннеди имело место потому, что он нёс в себе политическое измерение, но на прочих американских президентах совершались только инсценированные покушения.)

Система живёт насилем символическим — непрерывной обратимостью отдаривания и захватом власти путём одностороннего одаривания. Поэтому революционное насилие необходимо перенести в сферу символического, где действует закон вызова и обращения. По сути, реального насилия, как и реальных сил, здесь вообще нет, а есть только вызов и символическая логика. Так, на смерть можно ответить только другой смертью. Основание системы — дарение без отдаривания, дарение труда, и ответить на этот дар разрушением или жертвоприношением невозможно. Так, невозможно ответить на «дары» СМИ, поскольку они обладают монополией на код. Единственный выход, считает Бодрийяр, состоит в том, чтобы обратить против системы сам принцип её власти, т.е. невозможность ответа и возражения. «Бросить системе такой вызов, на который она не сможет ответить ничем, кроме своей гибели и крушения». Этот дар может быть только даром смерти. «Пускай система сама убьёт себя, отвечая на многократный вызов смерти и самоубийства».¹

Откликом на смерть может стать только смерть. Бодрийяр говорит не о буквальном, физическом самоуничтожении: смерть в данном случае должна быть символической, как, например, отказ студентов в мае 1968-го от получения дипломов по социологии. На такой вызов не может

¹ «Капитал хитёр, он не играет в критические игры, игры истории, он обманывает диалектику, которая описывает его лишь задним числом, в запаздывающей революции. Даже революции, направленные против капитала, совершаются лишь затем, чтобы дать новый импульс его собственной революции...» (Бодрийяр Ж. Америка. С. 154.)

¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 99.

ответить вся грандиозная машина подавления. Поскольку власть — это отсроченная смерть, устранить её можно, лишь устранив отсрочку смерти. Власть Господина, в одностороннем порядке жалующего жизнь Рабу, можно упразднить лишь в том случае, если эту жизнь можно будет ему отдать, т.е. в случае неотложной смерти. На отсроченную смерть ответить смертью немедленной. Так, по логике, Бодрийяра, восстанавливается символический обмен: «любую вещь следует вернуть тем же жестом и в том же ритме, иначе не получается взаимности и, собственно, нет и возврата как такового».¹ Стратегия властной системы заключается в сдвигании времени обмена, когда незамедлительная обратимость смерти подменяется непрерывностью и «смертельной линейностью» труда.

Ж.-Ф. Лиотар говорил о либидинальной экономике и интенсивном наслаждении эксплуатируемого в своей униженности и эксплуатируемости. Конечно, соглашается Бодрийяр, инвестиция желания и отдача своей смерти присутствует в либидинальной интенсивности, однако этот процесс происходит не в символическом ритме немедленного ответа. Поэтому наслаждение не-властью не может упразднить власть. Этот «символический отпор», к тому же, нейтрализуется заработной платой. Эксплуатируемый стремится отдать свою жизнь эксплуататору в труде, но эксплуататор обуздывает его самоотдачу зарплатой. Политэкономия представляет дело таким образом, будто капитал покупает у рабочего его рабочую силу и отчуждает в свою пользу прибавочный труд; в реальности же, говорит Бодрийяр, капитал даёт трудящемуся его труд, а трудящийся отдаёт капиталисту капитал. Именно капиталист обладает инициативой дарения, что и обеспечивает ему власть, и не только в сфере экономики.

Революция состоит в немедленной смерти. Подлинная революция, происходящая в наши дни, по Бодрийяру, представляет собой терроризм, бессмысленный и не направленный ни на какие цели. «...Абсолютная Свобода — это чистое ничто (=смерть)», — комментирует Кожев.³ Захват и убийство заложников при террористическом акте, говорит Бодрийяр, представляет собой (для заложников) возможность принять и подарить свою смерть. Этот символический акт уничтожает «равнодушную негативность» отсроченной смерти, подаренной индивиду Капиталом. (Позже, в связи с событиями 11 сентября 2001 г., Бодрийяр уточнит свои позиции. В интервью журналу «Шпигель» по поводу падения «башен-близнецов» он скажет, что терроризм не является формой революции и

¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 104.

² См.: Lyotard J.-F. *Economie libidinale*. P., 1974.

³ Кожев А. Введение в чтение Гегеля (Лекции о Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе). Пер. А.Г. Погоняйло. СПб.: «Наука», 2003. С. 181. «...Именно Ужас-Террор кладёт конец Рабству, упраздняет сами отношения Господства и Рабства...» (Там же. С. 184.)

восстания против несправедливостей капитализма, поскольку у него нет никакой идеологии и никаких целей.¹⁾

Сегодня массы упраздняют систему, не восставая против неё, но просто подталкивая её к функционированию по законам «гиперлогики»: потребление в отсутствие потребительной стоимости. Подобно солдату Швейку, массы расшатывают всю конструкцию именно потому, что следуют её законам. Существо современности, говорит Бодрийяр, заключается не в классовой борьбе и не в хаотическом движении масс, а в деструктивном гиперконформизме гиперсимуляции, уничтожающей социальное по его же собственным законам. Любая власть разваливается от столкновения с массами. «Молчаливо большинство — это не сущность и не социологическая реальность, это тень, отбрасываемая властью, разверзнувшаяся перед ней бездна, поглощающая её форма».² Гибель власти — это одновременно и крах революции: импозивная масса неспособна к взрыву. Любой обращенный к ней революционный призыв она нейтрализует. Сила масс — это сила «сомнамбулического отказа». Революция уже происходит, только это революция не активно-критическая, но инволюционная, основанная не на негативности, а на инерции. У этой революции нет никакого смысла.

Терроризм аморален, и символический вызов, заключающийся в падении «башен-близнецов», тоже аморален, отвечая требованиям аморальной по своей природе глобализации. Бодрийяр призывает всех нас стать такими же аморальными, ибо только это позволит нам заглянуть «по ту сторону добра и зла». И здесь, «по ту сторону», Бодрийяр обнаруживает, что «дух терроризма» заключается в том, чтобы никогда не атаковать систему с позиции силы. Философ опять повторяет мысль, изложенную в «Символическом обмене»: борьба ведётся в символическом поле, где на смерть можно ответить только смертью.

Бодрийяр не пытается копировать теорию классовой борьбы, заменяя пролетариат терроризмом. Конечно, «призрак коммунизма» имеет много сходства с «призраком терроризма»: если пролетариат был агентом распада современной Марксово капиталистической системы, то сегодня терроризм вызывает распад посткапиталистической сверхдержавы. Однако Терроризм — это не классовый враг Капитала, он не является субъектом истории, а выступает как скрытый враг. Классовая борьба, говорит философ, породила исторические события. Терроризм порождает лишь внеисторические катастрофы. Сама глобальная власть в наши дни вступает в конфронтацию с самой собой. Так что Система имеет дело не с «призраком коммунизма», а со своим собственным призраком.³

¹ См.: This is the Fourth World War: The Der Spiegel Interview With Jean Baudrillard. Transi, by S. Gandesha // The International Journal of Baudrillard Studies. 2004. Vol. 1. № 1.

² Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. С. 57.

³ См.: Baudrillard J. Virtuality and Events: The Hell of Power. Transi, by Ch. Turner // The International Journal of Baudrillard Studies. 2006. Vol. 3. № 2.

Бодрийяр, по его собственным словам, сопротивляется идее сопротивления: сопротивление как элемент критического и деструктивного мышления не адекватно современности.¹ Интегральная реальность поглощает любую негативность, а значит, надежда на сопротивление и противопоставление ценностям контрценностей представляет собой иллюзию. В нашей ситуации, считает Бодрийяр, можно делать ставку только на сингулярность, которая не сопротивляется, потому что конституируется в некоем «отдельном» мире со своими правилами игры. Сингулярность в силу этого существует до тех пор, пока сама не позволяет себя уничтожить. Сингулярность — это неодолимое препятствие на пути системного с его экспансией.

¹ См.: Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. С. 146.

Часть 3. Децентрация и смерть субъекта

Глава 1. Жиль Делёз: логика смысла

В творчестве Делёза принято выделять несколько этапов (историко-философский, собственно философский, литературоведческий — варианты разнятся у разных исследователей), предполагающих эволюционирование взглядов философа, однако основные философские интуиции этого мыслителя кочуют из одного произведения в другое. Так, например, находимое уже в «Бергсонизме» учение о проблеме встречается во всех последующих крупных работах и кристаллизуется в «Что такое философия?»; учение о различии вообще выступает центральным, начиная с конца 1960-х гг.; мы постоянно встречаем одних и тех же персонажей — Л. Кэрролла, М. Пруста, А. Арто и др. Таким образом, имеет смысл говорить о том, что Делёз создал грандиозную философскую эпопею, все части которой объединены общими идеями и настроениями. Сам Делёз стремился избежать структурирования этой эпопеи и считал, что, подобно ризоме, она растёт сразу во все стороны. Поэтому не стоит говорить о ранних или поздних, философских или историко-философских периодах в его творчестве. Этот момент постоянства в философских интуициях Делёза отмечает и А. Бадью: «...Исходя из бесчисленных и с виду разрозненных случаев, принимая толчок, который дают Спиноза и Захер Мазох, Кармело Бене и Уайтхед, Мельвиль и Жан-Люк Годар, Бэкон и Ницше, Делёз движется к понятийным продуктам, которые я не побоюсь назвать однообразными, к совершенно особому режиму постоянства, почти бесконечного повторения узкого набора понятий, а также к виртуозной перемене имён там, где мыслимое на фоне этой перемены остаётся существенно тем же».¹ В другой работе А. Бадью назвал Делёза бойцом «невидимого фронта»: Делёз, считает Бадью, никогда не принадлежал к постмодернистскому течению, постоянно спорил с Лаканом и Альтюссером, и даже с Фуко расходился по вопросу о том, что такое конкретная сингулярность.² (В России, кстати, Делёза считают одним из «главных» постмодернистов.)

Названные Бадью авторы (а Делёз внимательно «выслушивает» не только философов, но и писателей, и кинорежиссёров) вызывали пристальный интерес французского философа своим критическим отношением к традиционным теориям репрезентации и субъективности. Отнести Делёза к какой-либо философской школе не представляется возможным, и сам он всегда сознательно избегал «школы», отказываясь от учителей, учеников и лидерства. Поэтому едва ли правомерны утверждения о том что «по духу своему Делёз —

¹ Бадью А. Делёз. «Шум бытия». Пер. Д. Скопина. М, 2004. С. 25-26.

² Badiou A. Deleuze, sur la ligne de front // Magazine littéraire. 2002. № 406. (Février). P. 19.

посткантианец»³. Французский философ едва ли согласился бы с подобной трактовкой: и Кант, и посткантианство, по его мнению, страдают излишней приверженностью платонизму, против которого Делёз борется на протяжении всей своей творческой жизни. Делёз полагает, что в его позиции нет ничего существенно нового: ведь философия всегда начинается с критики и борьбы: «В мысли первичны взлом, насилие, враг, ничто не предполагает философию, всё идёт от мизософии... Условия подлинной критики и подлинного творчества одинаковы: разрушение образа мышления — как собственного допущения, генезиса акта размышления в самом мышлении»⁴.

Делёз ставит на место классического субъекта т.н. «номадическую сингулярность» — «кочующую»⁵ единичность. Философы — сторонники номадического мышления, по Делёзу, противостоят «государственной философии», т.е. репрезентационным теориям метафизики Запада, которые выступают служителями порядка и официальных институтов. Классическая «философия представления» зиждется на принципе тождества, согласно которому наличествующее (present) должно быть представлено (re-presente) и обнаружено (re-trouve) как то же самое; неизвестное здесь выступает как ещё не признанное известное, а различие располагается вне пределов представления (representation). Если репрезентационные теории занимаются атрибутивным ранжированием субъектов, то номадическое мышление распределяет атрибуты анархически (не подчиняясь никакому централизованному управлению и контролю), рассеивая вещи в пространстве однозначности и неделимости, и в пределе ведёт к «безумию». «...Вместо замкнутого пространства, поделенного между фиксированными результатами, в соответствии с гипотезами [о распределении], подвижные результаты распределяются в открытом пространстве уникального и неделимого броска, — пишет Делёз в «Логике смысла». — Это — номадическое, а не оседлое, распределение, где каждая система сингулярностей коммуницирует и резонирует с другими, причем другие системы включают данную систему в себя, а она, одновременно, вовлекает их в самый главный бросок. Это уже игра проблем и вопроса, а не категорического и гипотетического»⁶. Движение мысли Делёза отражает его бергсоновскую установку. В «Письме суровому критику» (1973) сам он писал по поводу книг «Различие и повторение» и «Логика смысла»: «...Здесь еще в избытке представлен университетский аппарат, еще ощущается тяжесть, но уже есть что-то, что я пытаюсь сбросить, пробудить в себе, трактуя письмо как поток, а не как шифр»⁷.

³ Грицанов А.А. Делёз // Всемирная энциклопедия: Философия. XX век. Под ред. А.А. Грицанова. М., 2002. С. 213.

⁴ Делёз Ж. Различие и повторение. С. 175.

⁵ Фр. nomad — «кочевник». См.: Crocker S. Into the Interval: On Deleuze's Reversal of Time and Movement // Continental Philosophy Review. 2001. Vol. 34. № 1. P. 45-67.

⁶ Делёз Ж. Логика смысла. С. 88.

⁷ Делёз Ж. Письмо суровому критику / Переговоры. С. 17.

«Оседлая» западная культура, с точки зрения которой до сих пор писалась история, по Делёзу, должна быть заменена культурой кочевой, что в философском плане означает замену «структуры» — «ризомой» (rhizome). Если классическая европейская философия в качестве метафоры имела в своём основании «корень», а вернее — стержневую корневую систему, — то Делёз и Гваттари в 1976 г.¹ в контексте разработки номадологического проекта предложили концепцию «ризомы» («корневища»). «Ризома» не содержит в себе никакого стержневого корня, она растёт «разом во все стороны» и имплицитно содержит «скрытый стебель»; она абсолютно нелинейна и потому практически неуничтожима. «Ризома» не имеет не только семантического центра, но и единого кода, который мог бы оказывать центрирующее действие. Неравновесная целостность «ризомы» (аналогичная неравновесным средам синергетики) характеризуется не наличием организационных порядков, но имманентной нестабильностью и нефинальностью; ризоморфные структуры, таким образом, обладают имманентным креативным потенциалом самоорганизации и являются синергетическими. Делёз на буддийский манер отмечал, что «ризомы» ни стабильны, ни нестабильны, но метастабильны. Бытие ризоморфной среды есть нефинальная динамика, и никакая статика ей не присуща. «Ризома» включает в себя перманентно подвижные линии членения, предполагающие «разрывы» как переходы в состояние без жёсткой стратификации. «Ризома» не только не «боится» разрыва, но конституируется им; она может быть разорвана в любом месте и перестроиться на другую линию функционирования. Это — принципиально открытая среда как в смысле возможности трансформаций, так и по отношению к внешнему (хотя, строго говоря, ни «внутреннего», ни «внешнего» здесь нет). У «ризомы» нет ни начала, ни конца, но только «середина», из которой она растёт и выходит за собственные пределы.

Регулятивным принципом ризоморфной организации выступает «нон-селекция»: среди виртуальных структур «ризомы» ни одна не может быть выделена как предпочтительная. Все линии «ризомы» в любой момент могут связываться непредсказуемым образом, образуя временные «плато». «Ризома» — модель, формирующаяся в постоянно формирующемся процессе, она конечна, но безгранична. Её бытие внеонтологично, она — не единое и не множественное, она состоит не из единств, но из измерений, образуя многомерные линейные множества без субъекта и объекта. «Ризома» антигенеалогична и нелинейна, не имеет смысла говорить о её происхождении, прогрессе или регрессе. Таким образом, ризома не реальна, но виртуальна (в буквальном значении этого термина: вероятностна).

Следует остановиться на понимании виртуальности у Делёза. В неопубликованных письмах Делёза к Бадью (весна

¹ Deleuze G., Guattari F. Rhizome (repris dans Mille Plateaux).-?.: Les éditions de Minuits 1976.

1993 г.) первый утверждал, что, поскольку актуальное представляет собой лишь положения вещей и опыта, план имманентности может быть только виртуальным и предполагает только виртуальности. «Он как всегда настаивал на реальности виртуального»¹ и подчёркивал три основных момента виртуальности: 1) в своей хаотической форме виртуальное является нефилософским допущением всякой философской мысли; 2) когда мы начинаем мыслить философски, т.е. выстраиваем план имманенции, мы отделяем от актуального в целом (т.е. положения вещей и опыта) его виртуальную часть, так что мысль всегда занята только виртуальностями; таким образом, мы располагаем виртуальное в качестве реального; 3) если мы мыслим абстрактную возможность виртуальной (т.е. реальной) части сущностей, мы выстраиваем некий план, упорядочивающий сущности в их функциях; этот план, являющийся научным (если он касается положения вещей) или феноменологическим (если касается опыта), не способен уловить основание реальности, поскольку не делает виртуальное реальным. Виртуальное у Делёза не следует понимать как возможное, поскольку возможное противопоставляется реальному. Это — не двойник или иллюзия реального. Виртуальное представляет собой процесс самоактуализации.

В «Различии и повторении» (1968)² Делёз утверждает, что различие между «находить» и «снова находить» представляет собой интервал между опытом и его повторением. Повторение (*répétition*) — ключ к пониманию различия (*différence*). Повторение, говорит Делёз, не есть возврат к тому же самому или реитерация тождественного, но продуцирование различия как бытия чувственного — различать следует между умопостигаемым и чувственным. Так, Делёз понимает ницшевское «вечное возвращение» как повторение не того же самого, но другого: «Вечное Возвращение есть повторение; именно повтор производит отбор, именно повторение приносит спасение. Изумительный секрет освободительного и избирательного повторения».³ В ницшевских терминах такое повторение можно обозначить как «волю» стать другим. С этим связано отклонение идеи индивидуальной самотождественности и единства «Я»: ведь если все вещи, непрестанно возвращаясь, всё время становятся другими, то и субъект не может оставаться прежним. Оставаться прежним — значит бесконечно самоповторяться, возвращаться к тому же самому, т.е. ослеплять самого себя.

Сходную мысль высказывал М. Фуко, считавший, что аналитика конечного человеческого бытия имеет своим признаком «признак повтора, признак тождества и различия между позитивным и фундаментальным»⁴. Наконец, и Ю. Кристева говорит об «одержимости повторениями» в литературе позднего Средневековья, составляющей «ядро дискурсной

¹ Бадью А. Делёз. «Шум бытия». С. 65.

² Deleuze G. *Différence et répétition*. P., 1968.

³ Делёз Ж. Ницше. Пер. С.Л. Фокина. СПб., 2001. С. 53.

⁴ Фуко М. Слова и вещи. С. 336.

практики», позднее проникшей в письменные тексты, при переходе структуры европейского мышления от «господства символа» к «власти знака».¹ А. Бадью предлагает онтологическую трактовку «повторения» у Делёза: «Если для него повторение является важнейшим онтологическим понятием, это как раз означает, что оно не может мыслиться ни как постоянство Единого, ни как множество отождествимых членов, что оно находится по ту сторону данной оппозиции...» Действительно, концепт «повторения» у Делёза становится основанием для критики платонизма.

Различие не есть отличное: отличное есть данное, а различие — то, через что данное есть данное. Как и другие философы-постструктуралисты, Делёз, осмысливая понятие «различия», избегает классических категорий «тождества», «подобия», «аналогии» и «противоположности». При этом он утверждает, что различия не сводятся к чему-либо идентичному, но лишь соотносимы друг с другом. Нет никакого критерия, который позволил бы оценить «величину» различия между явлениями. Это — децентрированная, подвижная сетка «номадической дистрибуции». Такой подход уничтожает «невроз диалектики» (выражение М. Фуко) со всеми его противоречиями и отрицаниями. Фуко комментировал делёзовское учение следующим образом: «Освобождение различия требует мышления без противоречий, без диалектики, без отрицания; мышления, которое признает расхождение; утверждающего мышления, чьим инструментом служит дизъюнкция; мышления многообразия — номадической и рассеянной множественности, которая не ограничена и не скована принуждениями подобия; мышления, которое не подчиняется педагогической модели (жюльничеству готовых ответов), но которое атакует неразрешимые проблемы — то есть мышления, обращенного к многообразию особых точек, которые меняют место, как только мы отмечаем их положение, и которые упорствуют и пребывают в игре повторений».³ Иными словами, Делёз призывает к акатегориальному мышлению.

Тема «различия и повторения», считает Делёз, представляет собой характерное для современной философии антигегельянство: «различие» и «повторение» заняли места соответственно «тождества» и «противоречия». Эту тему можно обнаружить повсеместно: в хайдеггеровской ориентации на философию онтологического «различия»; в структуралистской практике, основанной на распределении отличительных признаков в пространстве сосуществования; в современном романе; в психиатрии, лингвистике и изобразительном искусстве. Современный мир есть мир симулякров, и все «тождества» симулированы игрой «различия» и «повторения». «В симулякре повторение уже нацелено на повторение, различие — на различия, — говорит Делёз. — Именно повторения повторяются, различающее различается. Цель жизни — добиться

¹ Крестева Ю. *Эпигенетика*. С. 249.

² Бадью А. Делёз. «Шум бытия». С. 19.

³ Фуко М. *Theatrum philosophicum // Делёз Ж. Логика смысла*. С. 461.

существования всех повторений в пространстве распределения различия...»¹ Это — мир, в котором индивидуальности лишены персонификации, а особенности доиндивидуальны.

Повторение — это то, что делает всякий «первый» раз новым: не праздник Федерации чувствует взятие Бастилии, но взятие Бастилии заранее празднует все дни Федерации. Повторение, таким образом, не может быть сведено к общности и понимаемо как статистический закон, что дало бы человеку (например, Канту) нравственное успокоение. Повторение живёт под уровнем общностей и всегда выступает в пользу частных. Это — речь, говорящая раньше слов. (Здесь Делёз не обращается напрямую к концепции Леви-Строса, но движение его мысли сходно с последней.)

Различие — это такое состояние, в котором возможно определение; «различие — состояние определения как одностороннего различения»². Максимально полное различие, какое только можно помыслить — родовая противоположность. Однако различие стремится избежать тождественности понятия и совпасть с простым искажением, поскольку родовое различие «слишком велико», оно устанавливается между тем, что несоединимо и не входит в противоречие. Различие действует в самой сущности и выражает его качество; оно синтетично, поскольку актуально добавляется к содержащему его роду; оно опосредовано, представляя собой персонифицированный средний термин; оно продуктивно, поскольку порождает внутри рода соответствующие виды. Поэтому различие всегда есть причина и предикат: приписывая себя к виду, оно сообщает ему род и образует вид, к которому относит себя. Только так, считает Делёз, и следует понимать утверждение Хайдеггера о том, что бытие есть различающее различия. В этом свете и «небытие не есть небытие отрицательного, это бытие проблематичного, бытие задачи и вопроса»³.

Различие существует между двумя повторениями. Но, в то же время, повторение существует между двумя различиями. Повторение заставляет нас переходить от одного порядка различия к другому (от внешнего к внутреннему, от простого к трансцендентному и т.п.). Поэтому повторение — процесс, при котором различие выступает как самоцель. «Повторение — прежде всего условие действия», т.е. условие мысли, «а потом уже понятие рефлексии»⁴.

К тематике «различия и повторения» ведут 1) понятие различия без отрицания (различие живёт только в рамках тождественного) и 2) отсылка «повторений» ко всё более глубинным структурам, где смещается дифференциальное. Различие может быть помыслено только в результате четырёхступенчатого принуждения представления: тождественность понятия — оппозиция предиката — аналогия в суждении — подобие в восприятии.

¹ Делёз Ж. Различие и повторение. С. 9-10.

² Там же. С. 45.

³ Там же. С. 88.

⁴ Там же. С. 119.

Проблематику «различия» Делёз разрабатывает при анализе «складки» (pli), в очередной раз обращаясь к манере историко-философского соразмышления; на этот раз предметом анализа становится философия Г. Лейбница и барокко.¹ Складка, по Делёзу, представляет собой «различие», т.е. сгиб (plioir), который различает и сам может быть различён. Таким образом, «конечной целью сгиба является образование включения и присущности»². Эти включение и неотъемлемость пребывают в состоянии замкнутости и закрытости (у лейбницевской монады «нет окон»). То, в чём происходит включение, — не позиция наблюдателя, не место и не точка зрения, но то, что пребывает в точке зрения, занимает и, в конце концов, конституирует её, т.е. душа или субъект. Сгибы имеет душа, и именно она наполнена сгибами; сгибы, в свою очередь, актуально существуют только в душе. Более того: «... весь мир — не что иное, как виртуальность, существующая актуально лишь в сгибах выражающей его души, ибо душа действует благодаря внутреннему разгибу, посредством которого она составляет представление о включённом в неё мире»³. Такой подход Делёз обозначает как перспективизм: субъектом становится тот, кто попадает в точку зрения и в ней пребывает. Единой точки зрения не существует: «мир есть бесконечная кривая, касающаяся бесконечного множества кривых в бесконечном множестве точек, кривая с единственной переменной, конвергентная серия всех серий». Иными словами, мир представляет собой складку (только в силу этого он и существует для нас), причём каждая монада (понимаемая как номадическая сингулярность⁴) «включает в себя всю серию; тем самым она выражает весь мир, но не иначе, как выражая более ясным образом небольшой регион мира»⁵.

Мир, в котором согрешил Адам, существует только в согрешившем Адаме (и других номадических сингулярностях, составляющих мир); однако Бог сотворил не грешника Адама, а мир, где Адам согрешил. «...Если мир находится в субъекте, то субъект, тем не менее, существует для мира».⁶ Принцип бесконечной искривлённой серии не пребывает в душе, хотя сама серия и её искривления пребывают именно в душе. Поскольку мир пребывает в монаде, последняя включает в себя всю серию

¹ Deleuze G. Le pli. Leibniz et le baroque. P., 1988. «Понятие «барокко», — пишет Делёз, — отсылает не к какой-либо сущности, а скорее к некоей оперативной функции, к характерной черте. Барокко непрерывно производит складки... Барокко их искривляет и загибает, устремляя к бесконечности, складку за складкой, одну к другой. Основная черта барокко — направленная к бесконечности складка». (Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко. Пер. Б.М. Скуратова. Под ред. В.А. Подороги. М., 1997. С. 7.)

² Там же. С. 40.

³ Там же.

⁴ Делёз различает четыре смысла сингулярности: 1) точка инфлексии, продолжающаяся до смежной с другими сингулярностями области; 2) центр искривленности вогнутой стороны, определяющий точку зрения монады согласно отношениям перспективы; 3) то «различимое» или «заметное», которое формирует перцепцию в монаде; 4) «экстремумы» в протяжённости — максимумы и минимумы.

⁵ Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко. С. 45.

⁶ Там же. С. 46.

состояний мира; в то же время, поскольку монады существуют «для» мира, ни одна из них не содержит «основания» серии, из которой все они происходят. Именно так мы можем увидеть, что мир есть складка, т.е. то, что различает и то, что различимо. Хайдеггер, говорит Делёз, не понял лейбнического условия «закрытости», т.е. детерминацию бытия-для-мира, а не бытия-в-мире. «Чтобы субъект существовал для мира, следует вложить мир в субъект. Вот эта-то скрученность и образует складку между миром и душой... Душа есть выражение мира (актуальность), но именно потому, что мир есть выражаемое душой актуально (виртуальность). Эпоха барокко открыла «мир только из двух этажей, разделённых складкой, которая «отражается» в каждой из двух сторон в разном режиме»¹.

«...Поскольку вне монад мир не существует, монады суть малые перцепции без объектов, галлюцинаторные микрорецепции»², — говорит Делёз. Иными словами, мир существует только в своих репрезентантах, включённых в каждую монаду. Существуют два режима перцепции — микроскопический и макроскопический, — которые имеют статус складок поверх складок; в обоих случаях «раскладывание» не является противоположностью складки, но — неровностью, идущей от одних складок к другим. «Раскладывание» всегда производится между двумя складками, и «если воспринимать означает «раскладывать», то воспринимаю я всегда в складках». Отсюда вывод: «всякая перцепция галлюцинаторна, так как у перцепции нет объекта»³. Макрорецепция представляет собой продукт дифференциальных отношений, которые устанавливаются между микрорецепциями, а потому «воспринимаемое в сознании порождается... бессознательным психическим механизмом»⁴. При этом, однако, монада имеет тело, поскольку в ней есть зона ясного и заметного выражения.

Очень трудно в «Складке...» отделить Лейбница от Делёза. По-видимому, автор именно этого и добивался. Можно сказать, что Лейбниц говорит именно то, что нужно Делёзу. Сам же Делёз считает, что он всего лишь соразмышляет Лейбницу: собственно, он только потому и обратился к Лейбницу, что проблематика складки связана с его учением. Поэтому «Складка...» — вовсе не историко-философская работа.

Сама проблематика складки присутствует в европейской философии достаточно давно. Так, уже Хайдеггер в «Фундаментальных проблемах феноменологии» описывал Dasein при помощи этого понятия. М. Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» характеризовал «Я» как складку.⁵ А К. Видаль¹

¹ Там же. С. 53.

² Там же. С. 147.

³ Там же. С. 160.

⁴ Там же. С. 162.

⁵ «Что же касается субъекта ощущения, — писал Мерло-Понти, — то у него нет необходимости быть каким-то чистым небытием, лишенным всякой земной опоры. Это последнее было бы необходимо, если бы он в качестве конституирующего сознания, равного бытию, должен был присутствовать повсюду одновременно и постигать истину универсума. Но воспринятое зрелище не принадлежит чистому бытию. Рассматривая его в точности таким,

вообще считает «складку» символом 1980-х гг., принципом культурной и политической дезорганизации мира, в котором существуют одни только ризомы, симуляция, триумф видимостей. К. Видаль полагает, что общий смысл рассуждений о «складке» сводится к тому, что материя движется не по кривой, а по касательной и образует бесконечно пористую текстуру. Складка всегда находится между двумя другими складками и не соотносится ни с какими координатами.

Делёз критикует структуралистскую доктрину в самых её основах — учении о структуре знака. Структурализм воспринял сюссюровскую тернарную схему: означающее — означаемое — референт. Делёз предлагает при анализе текстов применять квартенарную структуру знака, разработанную стоиками: выражение — десигнация — сигнификация — смысл. У стоиков Делёз заимствует учение о двух состояниях существования: 1) реальные сущности (физические тела) и 2) эффекты (логические атрибуты вещей — то, что происходит на их «поверхности»).² (Семиотическую теорию Стои Делёз использовал для создания концепции т.н. «шизофренического языка», принципиально отличную от структурализма.) Поворот «от Платона к стоикам» позволяет Делёзу не только наметить новую теорию значения, но и показать её онтологический статус. В «Логике смысла» он говорит: «...У Аристотеля все категории высказываются о Бытии. Различие присутствует внутри Бытия — между субстанцией как первичным смыслом и другими категориями, связанными с субстанцией как акциденции. Для стоиков же положения вещей, количества и качества — такие же сущие (или тела), как и субстанция. Они — часть субстанции и на этом основании противостоят сверх-бытию, учреждающему бестелесное как несуществующую сущность. Таким образом, высшим понятием выступает не Бытие, а Нечто (aliquid), поскольку оно принадлежит бытию и небытию, существованию и присущности»³.

Проект Делёза связан с «упразднением мира сущностей и мира видимости», т.е. с упразднением платонизма, который автор понимает как «проблему «отмечания разницы» и проведения различий между «вещью» как таковой и её образами, оригиналом и копией, моделью и симулякром»⁴. Платоновский

каким я его вижу, мы понимаем это зрелище как мгновение в моей индивидуальной истории, и поскольку ощущение — это воссоздание, оно предполагает во мне пласт предварительного строения, я как ощущающий субъект наполнен естественными возможностями, чему я первый и удивлен. Следовательно, по выражению Гегеля, я не «дыра в бытии», но впадина, складка, которая сформировалась и может совершить обратное движение». (Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 273.)

¹ Vidal M.C. The Death of politics and sex // New literature review. Charlottesville, 1993. Vol. 24. № 1.

² «...Считая всё телесным, стоики как раз именно «предметы высказывания» считали нетелесными». (Лосев А.Ф. Стоицизм / Словарь античной философии: (Избранные статьи). М., 1995. С. 84. См. также: Brehier E. La théorie des incorporels dans l'ancien stoicisme. P., 1970.

³ Делёз Ж. Логика смысла. С. 22-23.

⁴ Делёз Ж. Платон и симулякр. Пер. Е.А. Наймана // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998. С. 225.

метод диерезы, считает Делёз, является не одной из многих диалектических процедур, но вбирает в себя всю «власть» диалектики с тем, чтобы объединить её с властью мифа ради создания целостной системы. Принципом метода деления выступает отбор по происхождению и родословной; сам миф здесь есть интегральный элемент деления. Такое деление слишком «зависит от вдохновения»¹. Поэтому диалектика Платона — не диалектика противоположностей, но диалектика соперничества. И именно поэтому Делёз считает первым философом Лукреция, который «рассуждал о природе вместо того, чтобы рассуждать о богах»².

В концепции Делёза мы сталкиваемся не с «оригинальным» Платоном-идеалистом, а с Платоном-семиотиком, что принципиально изменяет сущность платонизма. Платонизм открывает для философии «область репрезентации, наполненную копиями-изображениями и определяемую внутренним отношением к модели или основанию, а не внешним отношением к объекту»³. Однако власть репрезентации для платонизма не самоценна (каковой она стала у Аристотеля), но необходима для обоснования диеретического деления. Лейбниц и Гегель сделали репрезентацию бесконечной и неограниченной в областях как бесконечно большого, так и бесконечно малого, т.е. за пределами наивысшего рода и наименьшего вида.

Если копии являются образами, обеспеченными подобием между вещью и идеей, то симулякры подобия не имеют и потому покоятся на несоответствии и разнице. В «Различии и повторении» Делёз говорит, что симулякры, «вечного возвращения» которых стремится избежать платонизм, представляют собой тождество и подобие, в которых сходится «различное с различным с помощью различия»⁴. Вдохновлённый Платоном катехизис утверждает, что Бог сотворил человека по своему образу и подобию, т.е. изначально человек был копией. Однако в результате грехопадения человек утратил подобие, сохранив образ, и стал симулякром⁵; иными словами, из стадии морального существования он перешёл в стадию существования эстетического. Если же, говорит Делёз, мы всё-таки станем утверждать, что симулякр имеет модель, то следует признать, что это модель Другого (l'Autre), т.е. «плохая» модель. Опрокинуть платонизм («перевернуть его вверх ногами»), считает Делёз,

¹ Делёз Ж. Бергсонизм. Пер. Я.И. Свирского / Эмпиризм и субъективность: (Опыт о человеческой природе по Юму). Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. Пер. ЯМ. Свирского. М., 2001. С. 247.

² Делёз Ж. Лукреций и натурализм. Пер. Ж.В. Горбылевой // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998. С. 250.

³ Делёз Ж. Платон и симулякр. С. 231.

⁴ Делёз Ж. Различие и повторение. С. 160. «Весь платонизм построен на... желании изгнать фантазмы или симулякры, которые идентифицируются с самим софистом, этим дьяволом, этим лжецом или симулянтом...» (Там же. С. 161.)

⁵ «Симулякр — именно дьявольский образ, лишённый подобия; или, скорее, в противоположность иконическому образу, он поместил подобие снаружи, а живёт различием». (Там же.)

можно только за счёт возвышения симулякра. На высокой стадии деградации симулякр не является копией, но становится «убежищем позитивной власти, которая отрицает оригинал и копию, модель и репрезентацию»¹. Симулякр вызывает метафизическое головокружение, поскольку уничтожает привилегированную точку зрения на вещи и какую бы то ни было иерархию. Подобие становится внешним результатом симулякра. Все события сосуществуют и происходят одновременно. Симулякр работает как «Дионисийская машина» (разумеется, в ницшеанском смысле) и производит фантазмы, которые и есть симуляции. Власть симуляции производит эффекты, т.е. знаки, — по сути своей, «костюмы», указывающие на процесс «переодевания», причём под каждым «костюмом» кроется другой. При этом «вечное возвращение» симуляции симулирует (и тем самым ниспровергает) мир репрезентации: «Здесь все случается так, как будто бы скрытое содержание было противопоставлено явному содержанию»², имитируя платонизм.

В противоположность платонизму, говорит Делёз, стоики заключили, что «в предложении высказывается «проявление бытия», «аспект» вещи, выходящие за рамки аристотелианской альтернативы «сущность-акциденция»: глагол «быть» они заменили на «следовать», а сущность — на проявление». Такой подход представляет собой разрыв с классической концепцией понятия как отвлечённого выражения сущности. Здесь понятие уже не сущность и не логическая возможность объекта, но метафизическая реальность соответствующего субъекта. Делёз уподобляет смысл, носителем которого является предложение, ленте Мёбиуса, имеющей только одну сторону — внешнюю. Французский философ таким образом избегает платонизма и метафизики Идеи вообще. Обращаясь к стоической теории обозначения, Делёз говорит, что смысл — это «бестелесная, сложная и нередуцируемая ни к чему иному сущность на поверхности вещей; чистое событие, присущее предложению и обитающее в нём»³. Смысл — одновременно и выражаемое в предложении, и атрибут положения вещей. Он не сливается ни с тем, ни с другим, но является именно границей между предложениями и вещами. Поэтому смысл есть «событие», не смешанное со своим пространственно-временным осуществлением в положении вещей.

События-эффекты не существуют вне предложений, их выражающих, поэтому дуальность причин и эффектов (вещей и событий) переходит в дуальность вещей и предложений (тел и языка). Смысл предложений представляет собой приостановку

¹ Делёз Ж. Платон и симулякр. С. 235.

² Там же. С. 237.

³ Делёз Ж. Логика смысла. С. 38. Весьма любопытно замечание М. Фуко в его восторженном комментарии к «Логике смысла»: «Давайте вообразим стежкообразную каузальность: поскольку тела сталкиваются, смешиваются и страдают, они создают на своих поверхностях события — события, лишённые толшины, смеси и страсти; поэтому события более не могут быть причинами. Они образуют между собой иной род последовательности, связи которой происходят из квази-физики бестелесного — короче, из метафизики». (Фуко М. *Theatrum philosophicum* // Делёз Ж. Логика смысла. С. 449.)

как утверждения, так и отрицания. «Как атрибут положений вещей смысл сверх-бытиен. Он не в бытии... Как выраженное предложением смысл не существует, а присущ последнему или обитает в нём».¹

В свете этого своеобразного подхода Делёз переосмысливает и лингвистическую теорию Соссюра. «Означающим» он называет любой знак, несущий в себе какой-либо аспект смысла, а «означаемым» — то, что служит в качестве коррелята этого аспекта смысла, то есть то, что дуально этому аспекту. Таким образом, означаемое никогда не является смыслом как таковым. Строго говоря, означаемое — это понятие.² Можно сказать также, что означаемое — это любая вещь, которая может быть задана различием, устанавливаемым смыслом. Поэтому означающее — это прежде всего событие, понимаемое как идеальный логический атрибут положения вещей, а означаемое — само положение вещей вместе со свойствами и реальными отношениями этого положения. Поскольку предложение содержит в себе отношения денотации, манифестации и сигнификации, оно всё целиком является означающим. Означаемое же — это понятие, выражающее отношения, обозначаемая вещь и манифестируемый субъект. В то же время «смысл как выраженное не существует вне выражения», следовательно, означающее есть единственное отношение выражения, а означаемое — само предложение, поскольку выражаемый смысл от него отличается. Серии предложений и серии выражений внешне однородны, однако одна из серий всегда играет роль означающего, тогда как у другой — роль означаемого, даже если эти роли взаимозаменяются при смене точки зрения.³

Существует, говорит Делёз, парадоксальная инстанция, которая постоянно циркулирует по обеим сериям и таким образом обеспечивает их коммуникацию. Эта инстанция всегда в равной степени представлена и в означающей, и в означаемой сериях. Она одновременно является вещью и словом, именем и объектом, смыслом и денотатом, выражением и обозначением и т.п. Смысл обеспечивает схождение двух серий — но только при условии, что он же вынуждает эти серии непрестанно расходиться. И вновь Делёз обозначает онтологический статус смысла: «Нужно сказать, что эта парадоксальная инстанция никогда не бывает там, где мы ее ищем. И наоборот, мы никогда не находим ее там, где она есть». Инстанции смысла недостаёт самождественности, самоподобия, саморавновесия и самопроисхождения. Поэтому о сериях, которые эта инстанция «оживляет», не имеет смысла говорить, что одна из них — исходная, а другая — производная (хотя они и могут быть таковыми по отношению друг к другу); в отношении к смыслу обе серии строго одновременны. Можно сказать, что смысл присутствует в одной серии (означающей) в качестве избытка, а в другой (означаемой) — в качестве недостатка; избыток смысла

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 53.

² Там же. С. 59-60.

³ Там же. С. 61.

всегда отсылает к его же недостатку, и наоборот. Однако такие определения весьма относительны, ибо «то, что в одном случае представляет собой избыток, — это ни что иное, как чрезвычайно подвижное пустое место. А то, чего недостает в другом случае, — это стремительный объект, эдакий пассажир без места, — всегда сверхштатный и всегда перемещающийся»¹. Здесь Делёз практически конгениален Деррида, говорящему о «недостаточности» и «следах». Этот момент заметил и М. Фуко: «...событие — это маскировка повторения, это всегда сингулярная маска, которая ничего не скрывает, симулякры без симуляции, нелепое убранство, прикрывающее несуществующую наготу, чистое различие»².

Обращаясь к парадоксу К. Леви-Строса (который сводится к тому, что всё в универсуме означено до того, как мы научились познавать означенное³), Делёз говорит, что структура вообще возможна при наличии трёх условий: 1) наличия двух разнородных серий, одна из которых определяется как «означающая», а другая — как «означаемая», 2) задании каждой серии терминами, существующими исключительно посредством отношений между ними, 3) схождении разнородных серий к некоему «различителю», принадлежащему к обоим сериям разом. Отношения между терминами соответствуют сингулярности, выделяемые внутри структуры: «структура включает в себя свод идеальных событий как собственную внутреннюю историю»⁴. Поэтому смысл не следует смешивать с сигнификацией. Делёз переформулирует парадокс Леви-Строса: «не существует структуры без пустого места, приводящего всё в движение»⁵.

Идеальное событие представляет собой совокупность сингулярностей — точек бифуркации, в которых происходят сгибы. Можно сказать, что это точки слёз и смеха, болезни и здоровья, т.е. точки чувствительности. Сингулярности нельзя смешивать ни с личностью того, кто выражает себя в дискурсе, ни с индивидуальностью обозначаемого предложением положения вещей, ни с универсальностью понятия. Сингулярность «существенным образом до-индивидуальна, нелична, аконцептуальна»⁶, т.е. совершенно нейтральна. Каждой серии структуры соответствует совокупность сингулярностей, и каждая сингулярность является источником расширения серий в направлении к «окрестностям» другой сингулярности. В момент коммуникации серий сингулярности трансформируются одна в другую и меняют состав, что и формирует «историю» структуры. Пересмотр платонизма, предпринятый Делёзом, как раз и представляет собой замену сущностей на события как потоки сингулярностей.

¹ Там же. С. 65.

² Фуко М. *Theatrum philosophicum*. С. 453.

³ Lévi-Strauss С. *Introduction a Sociologie et Anthropologie de Marcel Mauss*. P., 1950. P. 48.

⁴ Делёз Ж. *Логика смысла*. С. 78.

⁵ Там же. С. 79.

⁶ Там же. С. 80.

Смысл подобен складке, детально описываемой Делёзом в работе о Лейбнице. Выступая одновременно как слово и как вещь, будучи связан одновременно с двумя сериями, он имеет две «стороны». Эти стороны никогда не сливаются, поскольку этот парадоксальный элемент всегда неравновесен в отношении к самому себе. В одно и то же время это «плавающее означающее» и «утопленное означаемое», избыток и недостаток, пустое место и сверхштатный объект. «Смысл — это не то, что можно открыть, восстановить и переработать; он — то, что производится новой машинерией. Он принадлежит не высоте или глубине, а скорее, поверхностному эффекту; он неотделим от поверхности, которая и есть его собственное измерение. Это вовсе не значит, что смыслу недостает высоты и глубины, скорее, это высоте и глубине недостаёт поверхности, недостаёт смысла, и они обладают им только благодаря «эффекту», предполагающему смысл».¹

Итак, смысл лежит на «поверхности» вещей, ибо именно на поверхности артикулируются серии означающего и означаемого. Границей между сериями (предложений и вещей) служит линия, вдоль которой вырабатывается смысл. Таково «нормальное» смысловое соотношение. Совсем иная ситуация при шизофрении. Для шизофреника нет никакой поверхности. «Первое, что очевидно для шизофреника, — это то, что поверхность раскололась. Между вещами и предложениями больше нет никакой границы — именно потому, что у тел больше нет поверхности. Изначальный аспект шизофренического тела состоит в том, что оно является неким телом-решетом».² Если «в норме» тело представляло собой поверхность без глубины, то при шизофрении тело становится глубиной без поверхности.

При крушении поверхности слово теряет свой смысл. При этом сохраняется денотация, но она воспринимается как пустота; сохраняется манифестация, но она воспринимается как безразличие; сохраняется значение, но оно воспринимается как ложь. Слово больше не может собирать и выражать бестелесный эффект, который был бы отличен от чувственности тела. Кроме того, исчезает идеальное событие, отличное от его реализации в настоящем, а потому каждое событие реализуется, хотя бы галлюцинаторно. «...Эффект языка заменяется чистым языком-аффектом»³, — пишет Делёз. Вместо лингвистических значимостей шизофреник вводит значимости исключительно тонические, которые нельзя записать и которым соответствует новое измерение «шизофренического тела» — «организм без частей». (Делёз вновь конгениален Деррида. Вспомним, что представляет собой «голос» у последнего: «...Нам остаётся говорить, заставить наши голоса резонировать по всем коридорам для того, чтобы пополнить распад присутствия».⁴)

Мало сказать, что в шизофреническом языке происходит бесконечное паническое соскальзывание означающей серии к

¹ Там же. С. 104-105.

² Там же. С. 123.

³ Там же. С. 124.

⁴ Деррида Ж. Голос и феномен. С. 136.

означаемой; по существу, обе серии здесь вообще исчезают. Смысла больше нет на поверхности (ни на стороне означающего, ни на стороне означаемого), он весь втянут в глубину. «В норме» смысл защищает фонетический язык от смешения с физическим телом; при шизофрении звуковые элементы сливаются с аффектами тела (так, шизофреник может попробовать «красное» на вкус). При этом исчезает и грамматика, и синтаксис, а в пределе — все фонетические элементы. Шизоидные фрагменты можно найти даже на поверхности, поскольку поверхность как раз организует и развёртывает стихии, поднимающиеся из глубины. Именно так Делёз предлагает понимать основание фрейдовского психоанализа: «Психоанализ — это психоанализ смысла»¹, а вся логика смысла как раз и располагается на поверхностях.

Все эти умозаключения позволяют Делёзу, по его же утверждению, сделать то, чего не удалось в своё время Гуссерлю, а именно — вступить на поле трансцендентального, т.е. открыть для себя мир номадических сингулярностей. У этого мира пять основных характеристик: 1) сингулярности-события соответствуют неоднородным сериям, организованным в систему, которая ни стабильна, ни нестабильна, но метастабильна, поскольку смысл всегда нейтрален; 2) сингулярности способны к самовоссоединению в процессе сворачивания смыслом, пробегающим по своей линии, соответствующих сингулярных точек в одну; 3) сингулярности блуждают по поверхности: организм, сосредоточенный во внутреннем пространстве, распространяется в пространство внешнее, причём соприкосновение внутреннего и внешнего происходит на поверхностях; 4) поверхность есть местоположение смысла: знаки бессмысленны до тех пор, пока не входят в поверхностную организацию, где резонируют две серии; 5) мир смысла имеет проблематический статус: сингулярности распределяются в проблематическом поле, где возникают в виде топологических событий, к которым никакое измерение не приложимо.

Делёз движется от Гуссерля к Сартру: личность, говорит он, представляет собой производную форму, порождённую безличным трансцендентальным полем, а индивидуальность — нечто, рождённое из сингулярности, как Ева родилась из ребра Адама. По Делёзу, индивидуальности — это аналитические предложения, бесконечные в отношении выражаемого ими, но конечные в явном выражении своих телесных зон; личности же — синтетические предложения, конечные в своём определении, но неопределённые в отношении своего выражения.

События происходят не в настоящем времени, но в некоем безграничном Эоне, в Инфинитиве. «Постановка проблемы — не решение, но изобретение, т.е. надделение бытием того, что не существует «на самом деле» и чего могло бы и не быть»², — говорит Делёз в другой работе. События как раз и имеют дело исключительно с проблемами и определяют их

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 132.

² Делёз Ж. Бергсонизм. С. 231.

условия. Проблема определяется и утверждается сингулярными точками, выражающими её условия. И поэтому у проблемы всегда есть решение, которое соответствует задающим её условиям. Например, сигнификация порождает принципы непротиворечия и исключённого третьего, а не предполагает их уже заранее данными. При этом даже лишённый значения термин приобретает смысл. Смысл порождает логические предложения (с присущими им измерениями — денотацией, манифестацией и сигнификацией) и объективные корреляты предложений, т.е. онтологические предложения (денотируемое, манифестируемое и сигнифицируемое). Возможные несовпадения между логическими и онтологическими предложениями представляют собой ошибки. Проблема всегда отсылает к конститутивной природе смысла; отношения между проблемой и её условиями задаёт смысл как истину проблемы. Если эти условия недостаточно определены или определены избыточно, проблема оказывается ложно поставленной. Условия же включают 1) пространство номадического распределения сингулярностей и 2) время распада этого пространства на подпространства. Так осуществляется пространственно-временное самоопределение проблемы. Решения рождаются в тот момент, когда проблема самоопределяется. При этом, поскольку проблемы не существуют вне предложений, можно сказать, что их вообще нет: они присущи предложениям и поддерживаются ими, сливаясь со сверх-бытием. Это и есть бытие проблематичного.

Философствовать, говорит Делёз, можно как в глубине, так и в высоте. «В начале была шизофрения: досократическая философия — это собственно философская шизофрения, абсолютная глубина, вскрытая в телах и в мысли».¹ Платонизм воспарял ввысь, вырвавшись из пещер глубины. Однако стоики стали философствовать там, где больше нет ни глубины, ни высоты. Стоик располагается в некой случайной точке, которая блуждает по линии, пересекающей поверхность. Здесь он «ожидает события»². Бестелесное событие должно воплотиться; стоик, отождествляя себя с квази-причиной события, предоставляет последнему тело. Возможно это потому, что событие уже находится в процессе производства глубиной. Поэтому квази-причина не создаёт ничего нового, но «делает» только то, что уже происходит. Этика стоицизма такова: событие существовало до меня, я же рождён, чтобы его воплотить; иными словами, я должен стать оператором, производящим поверхности, где происходят бестелесные события. Событие — не то, что происходит; оно внутри того, что происходит, т.е. чистое выраженное, «оно подаёт нам знаки и ожидает нас»³. Делёз, как мы видим, не чужд метафизики: происходящее на поверхности оказывается лишь двойником того, что происходит

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 176.

² «Он, так сказать, понимает чистое событие в его вечной истине — независимой от его пространственно-временного осуществления — как то, что всегда вот-вот произойдет или уже произошло на линии Эона». (Там же. С. 196.)

³ Там же. С. 199.

в глубине. Это несколько нарушает общую стройность умозаключений философа, однако в дальнейшем позволит ему, говоря о поверхностном характере сексуальности, утверждать, что «сексуальные и либидозные влечения уже действовали в глубине»¹.

Так понятое событие, утверждает Делёз, делает возможным язык. Событие — не манифестация (т.е. речь говорящего), не денотат (т.е. то, что сообщается), не сигнификация (т.е. то, что говорится). Однако событие принадлежит языку и вне предложений не существует. Оно не совпадает с предложением и не предшествует ему, но предсодержится в нём, будучи «свёрнуто» в глаголе и задавая условия предложению. «Выражение основано на событии как поддающейся выражению или выражаемой сущности»², а потому именно событие делает язык возможным. Бестелесное событие полагается поверхностью и в то же время само полагает эту поверхность, вынося на неё термины двойной референции — тела (ноэмагическим атрибутом которого оно является) и предложения (к которому оно отсылает как поддающаяся выражению сущность). Событие как раз и организует эти термины в виде двух серий, благодаря чему отличает себя и от тел, и от предложений. Линия между телами и предложениями одновременно разделяет и артикулирует их. Серии сходятся вблизи той точки, которая пробегает по линии и циркулирует по сериям и которая является квази-причиной события. Таким образом, вся организация языка имеет три фигуры: 1) трансцендентальную поверхность, 2) бестелесную линию и 3) децентрированную точку: «поверхностные эффекты, или события; на поверхности линия смысла имманентна событию; а на линии точка нонсенса — поверхностный нонсенс, сопутствующий со смыслом»³. Язык делается возможным благодаря тому, что сам различает. То, что отделяет звуки от тел (т.е. говорение от поедания), делает возможной речь.

В «Логике смысла» Делёз подверг критике классическую традицию понимания смысла как трансцендентальной заданности, идущую от Платона и Гегеля. Он стремится преодолеть ограниченность как логического, так и психологического подходов, обращаясь к панъязыковой стратегии структурализма. Структурализм, впрочем, он также подверг принципиальному пересмотру — прежде всего, в новом понимании структуры. В приводимой ниже таблице мы попытались резюмировать кочующее из одного произведения в другое делёзовское представление о единой структуре смысла:

¹ Там же. С. 259.

² Там же. С. 240.

³ Там же. С. 242.

	Дуальность серий	Взаимоопределённость серий	Наличие общего элемента
Лингвистическая теория (Логика смысла. 1969.)	Наличие двух разнородных серий, одна из которых определяется как «означающая», а другая — как «означаемая»	Задавание каждой серии терминами, существующими исключительно посредством отношений между ними	Схождение разнородных серий к некоему «различителю», принадлежащему к обеим сериям разом
Теория «желающего производства» (Капитализм и шизофрения. 1972.)	Антагонизм «машин-органов» и «тела без органов»	«Машинно-органы» и «тело без органов» работают, только сталкиваясь с сопротивлением друг другу	«Желающее производство» возможно только при наличии бессознательного «субъекта» производства
Метафизика складки (Складка. Лейбниц и барокко. 1988.)	Два «этажа» складки	Взаимная определённость «этажей»	Смысловая определённость сторон посредством складки

В «структуре», по Делёзу, все элементы определяют друг друга; в такой взаимной детерминации не может быть никакого преимущественного элемента или центра. «Структура — это реальность виртуального. Мы должны избегать придания элементам и связям, составляющим структуру, актуальности, которой они не обладают, и в то же время не лишать их присущей им реальности. ...Эту реальность определяет двойной процесс взаимной и полной детерминации: вовсе не являясь неопределённым, виртуальное полностью определено».¹

Витгенштейн и вообще логический позитивизм пытались извлечь из понятия факт, который бы верифицировал предложение. Делёз извлекает из понятия событие как актуальный опыт, или же как модальность субъекта. Поэтому его проект удался в большей степени. «...Из всегда номадического и анархического различия, — пишет М. Фуко, — в неизбежно избыточный и перемещающийся знак возвращения ударила сверкающая молния, которой когда-нибудь дадут имя Делеза: новая мысль возможна; мысль снова возможна»².

Делёз стремится пересмотреть самую суть занятий философией. Начинается всё, опять-таки, с критики традиционного подхода к философии. «Мы не правы, — говорит он, соразмысляя Бергсону, — полагая, что истинность и ложность относятся лишь к полученному решению, что проверка на истинность и ложность начинается только с решения». Начинать нужно не с этого, но — гораздо раньше. Говорить об истинности или ложности решения означает впасть в социальный предрассудок и возвращаться в детство, когда учитель хвалил нас за «правильное» решение задачи. Таким образом мы только впадаем в рабство. А свобода состоит в том, чтобы конституировать сами проблемы, и только после этого принимать решения. Постановка проблемы — не решение, но изобретение, т.е. наделение бытием того, что не существует «на самом деле» и чего могло бы и не быть. При этом «постановка и решение проблемы весьма близки к тому, чтобы уравниваться:

¹ Делёз Ж. Различие и повторение. С. 257.

² Фуко М. Theatrum philosophicum. С. 472.

подлинно великие проблемы выдвигаются только тогда, когда они разрешимы»¹. Задачи тесно связаны со знаками: «Именно знаки «составляют проблему» и развиваются в символическом поле»².

«...Возможно, когда-нибудь нынешний век будет известен как век Делёза», — писал М. Фуко. Многие философы занимались ниспровержением платонизма — первым в этом ряду был сам Платон в «Софисте». Однако философию нельзя определить как анти-платонизм. Философская природа какого-либо дискурса, говорит Фуко, есть некий «платонический дифференциал» — «тот элемент, в котором эффект отсутствия вызван в платонической серии новой и расходящейся серией...; а также это элемент, в котором платоническая серия производит некую свободную, текучую и избыточную циркуляцию в этом ином дискурсе»³. Делёз как раз и перемещается внутри платоновской серии, вскрывая в ней деление. Поэтому его и следует назвать выразителем духа современной философии. В интервью 1988 г. Делёз пояснял своё отношение к Платону следующим образом: «...Нет никакого основания делать в философии то же самое, что делал Платон, не потому, что мы превосходим Платона, но, наоборот, потому, что Платон непревзойден и потому, что совершенно неинтересно повторять то, что сделал Платон раз и навсегда. У нас одна альтернатива: либо история философии, либо прививка Платона к проблемам, которые уже не являются платоническими»⁴.

«...Философия — это искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты»⁵, — пишут Делёз и Гваттари. Если эпические мудрецы Древнего Востока мыслили фигурами, то философы изобрели концепты и стали мыслить ими. Концепт представляет собой множественность, подчиняющуюся некоторому шифру. И вместе с тем концепт является целым, поскольку он тотализирует свои составляющие. Так, например, в Декартовом афоризме концепт сгущается в точке «Я»: «Я» — «сомневаться», «Я» — «мыслить», «Я» — «существовать». Философия «добывает» концепты из фраз или их эквивалентов; из них же наука извлекает проспекты, а искусство — аффекты. В концепте познаётся «чистое» событие, выделенное из состояния вещей.

Философские концепты представляют собой фрагментарные единства — сингулярности, не сходящиеся друг с другом. Однако сама философия есть единство как общий план, вбирающий в себя концепты, горизонт текучей среды, в которой образуются «медленные существа» — философствующие люди. «Концепты — это абсолютные поверхности или объемы, неправильные по форме и фрагментарные по структуре, тогда как

¹ Делёз Ж. Бергсонизм. С. 231.

² Делёз Ж. Различие и повторение. С. 204.

³ Фуко М. *Theatrum philosophicum* С. 442.

⁴ Делёз Ж. О философии (Интервью «Литературному журналу») / Переговоры. С. 193.

⁵ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Пер. С.Н. Зенкина. СПб., 1998. С. 10.

план представляет собой абсолютную беспредельность и бесформенность, которая не есть ни поверхность ни объем, но всегда фрактальна»¹. Концепты — это события, а их план (философия) — горизонт событий. Каждый великий философ создаёт свой собственный план имманенции и предлагает, по выражению Фуко, мыслить иначе. Поэтому, говорят Делёз и Гваттари, следует изучать не столько историю философии, сколько время философии, где «до» и «после» могут означать только порядок напластований.

Философия представляет собой сочетание трёх элементов: 1) префилософского плана (имманенции), 2) профилософского персонажа, вызываемого философией к жизни (инсистенция) и 3) творимых философией концептов. «Начертание, изобретение, творение — такова философская троица».² Делёз возвращается к мысли из своих ранних работ: если концепт есть решение проблемы, то условия проблемной задачи лежат в предполагаемом ею плане имманенции. Концепт имеет смысл лишь по отношению к некоему образу мысли, к которому он отсылает, и к концептуальному персонажу, в котом он нуждается; другие образ и персонаж нуждаются в другом концепте. Философия состоит не в знании и вдохновляется не истиной, а категориями «интересное», «примечательное», «значительное». «Даже история философии совершенно неинтересна, если не ставит перед собой задачу оживить дремлющий концепт, сыграть его заново на новой сцене, хотя бы и обернув его против него самого».³

Концептуальные построения Ж. Делёза подвергаются различной интерпретации. Хотя более всего Делёз знаменит, благодаря «Анти-Эдипу», как теоретик «шизофренизации» (см. § 5.4.), его философские конструкции лежат в русле «новой онтологии», начинающейся с работ М. Хайдеггера. «Поставленный Делёзом вопрос — вопрос бытия, — пишет А. Бадью. — От первой до последней строчки его произведений речь идёт о том, чтобы под принуждением случаев, бесчисленных и опасных, помыслить мысль (её действие, её ход) на фоне онтологического предпонимания Бытия как Единого».⁴

Остановимся немного на оригинальной трактовке философии Делёза, предлагаемой А. Бадью. Этот автор сам является известным французским философом и, как это часто случается, когда один философ пишет про другого, говорит он большей частью о себе. Делёз у Бадью выглядит строгим систематиком в гегелевском духе и даже, как ни странно, диалектиком. Выше мы уже говорили о делёзовском проекте «ниспровержения платонизма». «...Низвергнуть платонизм — значит заставить симулякры подняться к поверхности и утвердить свои права среди икон и копий»⁵, — говорит Делёз. Но Но «по сути, — утверждает Бадью, — учение Делёза является

¹ Там же. С. 49.

² Там же. С. 100.

³ Там же. С. 109.

⁴ Бадью А. Делёз. С. 31.

⁵ Делёз Ж. Логика смысла. С. 340.

платонизмом со смещённым акцентом»¹. Смысл, говорит Бадью, распределяется согласно Единому, а сущности принадлежат порядку симулякров, и в этом он с Делёзом не спорит. Однако из этого вовсе не следует обесценивание симулякров (сущностей), которое, по мнению Делёза, имеет место у Платона. «То, что Делёз, как он считает, добавляет здесь к Платону (разрушительное, ниспровергающее, по его мнению, дополнение), состоит в том, что напрасно утверждать, будто симулякр не равен некоему предполагаемому образцу, или будто внутри Бытия есть иерархия, подчиняющая симулякры реальным архетипам».² Ведь реальное как раз и заключается в том, что лежит в основе симулякра как такового. И такое понимание, говорит Бадью, было присуще Платону. Действительно, мы не можем не согласиться с Бадью в том, что у Платона эйдос (который и есть бытие) выступает принципом становления вещи (сущности, симулякра). Однако философия отнюдь не всегда держится на последовательной онтологической конструкции. И философская интуиция Платона предполагает и дуализм (бытие/симулякры), и единственность бытия (в противопоставлении множественности симулякров-вещей). Вспомним хотя бы знаменитый пассаж о пещере. Таким образом, Делёз прекрасно знает, против какого платонизма он борется, и не стоит упрекать его в элементарной неграмотности.

На наш взгляд, Бадью напрасно утверждает, что «философия Делёза... принадлежит к классическому типу (метафизика Бытия и основания)». Делёз не диалектик и не антидиалектик³, ведь антидиалектика — это, в конце концов, тоже диалектика (как, например, у Адорно). Делёз стоит вне диалектического способа мышления. Его критика классической философии — не пустая декларация. Диалектику нельзя ниспровергнуть средствами диалектики. И Делёз противопоставляет систематике ризоматическое мышление, так что сама диалектика единого/многого, с точки зрения которой берётся его судить Бадью, утрачивает всякий смысл. С этим связан и отказ Делёза от поисков истины, о котором говорит и сам Бадью: «Он писал мне, что никогда не чувствовал ни необходимости в таком понятии, ни вкуса к нему. Для него, говорил он, истина — лишь отношение трансцендентного с вытекающими из него функциями. Она зависит от *возможности некоего актуального, но реальность некоего виртуального*, — совсем иное, нежели истина»⁴.

Делёз не занимается ниспровержениями — напротив, он ищет себе единомышленников. Все философы (если они действительно философы) создают концепты. Делёз создаёт свои — только и всего. Поэтому в ряду мыслителей постструктуралистского движения он — самый близкий к классической философской традиции. А в истории философии

¹ Бадью А. Делёз. С. 40.

² Там же.

³ «Делёз, — пишет Бадью, — предложил самый щедрый антиплатонизм... Ему не хватило малости — покончить с самим антиплатонизмом». (Там же. С. 136.)

⁴ Там же. С. 76.

вообще он — наиболее близкий к постструктурализму философ. Делёз — «свой среди чужих и чужой среди своих». Для постструктурализма он чересчур академичен, а для академической философии — чересчур маргинален.

Основное настроение философии Делёза — сопротивление (*resistance*)¹. Сопротивление любой центрированности — в теории субъекта, психоанализе, политике, экономике и т.п. Все концепции «центра» имеют глобальный характер. Сложившееся на Западе представление о суверенном субъекте тесно связано с европоцентризмом. Освобождаясь от европоцентризма, западная мысль не может сохранять представления о трансцендентальном субъекте.

Концепт «номадической сингулярности» также вписан в русло «философии сопротивления». Кочующая единичность постоянно ускользает от контроля со стороны любых дискурсов. Кочующее мышление есть отказ от создания жёстко центрированных систем. Оно пробегает по всей поверхности смысла и нигде не задерживается. Как мы видели выше, в любой точке оно только что побывало, но теперь его там уже нет. Это не отказ от философии; совсем наоборот — это декларация новых возможностей философии: движение как пребывание в некотором поле — «плато».

Делёз не говорит о «концах» или «смертях» — «конце истории», «смерти субъекта» и т.п. Он вообще не разделяет постмодернистского ощущения «конца» и «последития». Глупо говорить о том, что «субъект умер» — разве что в том смысле, в каком «умер Бог». Но и понимать его так, как это было принято в классической западной философии теперь уже невозможно. Рационалистическая традиция искала (и, разумеется, находила) для смыслов жёстко фиксированное место — субъекта. Делёз утверждает, что любое «место» — лишь перспектива взгляда, не имеющая устойчивого онтологического статуса. Ведь для «места» тоже нужно найти какое-то «место» — и здесь он сближается с Деррида. Незачем впадать в эту дурную бесконечность; разумнее признать виртуальность всех возможных «мест». Означает ли это исчезновение субъекта? Да, если понимать его рационалистически, как суверенный центр, вокруг которого обращаются смыслы и которому они даны или заданы. Если же понимать его как постоянно развивающуюся, подвижную инстанцию, меняющуюся в своём «вечном возвращении» — совсем напротив. Только меняясь, субъект и может оставаться самим собой, а застывая в своей суверенности, он «ослепляется» и «умирает».

Делёз не занимается ни наукой о природе, ни вопросом о возможности помыслить себя самого. Он занимается проблемой смысла, лежащей глубже. Он не «снимает» вопроса о субъекте, но предлагает взглянуть на него с новой точки зрения.

И Делёз, и Деррида обнаруживают мироощущение, получившее название «постмодернистской чувствительности». Мир хаотичен, и любые попытки его упорядочить сводятся к

¹ См.: Азбука Жюль Делёза. С. 71.

выстраиванию репрессивных мифов. Этот взгляд на положение вещей, несомненно, идёт от Ницше. Ницше не создал систематической или асистематической философии, и постструктуралисты подхватывают его мысль там, где остановился базельский мыслитель. В то же время, было бы неверным считать Делёза и Деррида ницшеанцами. Их интуиции сходны с ницшевскими, однако они занимаются разработкой проблематики, лишь намеченной у Ницше. Они отталкиваются от оказавшегося негативным опыта феноменологии и «гуманитарных наук» и в результате приходят к более радикальным выводам. Академическая философия впадает в заблуждение, считая философов-постструктуралистов хулиганами от философии, непочтительных к традиции и стремящихся к тотальному разрушению. Как мы видели уже на примере Деррида и Делёза, эти философы тесно связаны с развитием европейской философии и являются продолжателями этой традиции. А что касается критики своих предшественников — разве со времён Канта это не стало в философии «хорошим тоном» и фундаментальной мыслительной процедурой?

Критика структурализма привела к упразднению интуиции «центра». Это вовсе не означает, что Деррида и Делёз выступают против самого понятия «человек». Они лишь предлагают очистить его от шелухи трансцендентальности. По сути, и Делёз, и Деррида — антиплатоники. Их критика направлена против телеологического репрезентационизма как представления о том, что «по ту сторону», «за» предметом как знаком лежит трансцендентная реальность. У нас нет никаких оснований делить мир на феномены и «вещи-в-себе», кроме оснований мифологических. А эта мифология отнюдь не безобидна — она неизменно выступает в качестве орудия репрессий. Следовательно, её следует подвергнуть деконструкции не только по метафизическим, но и по этическим соображениям. В этом плане философия Деррида и Делёза — философия моральная: «познание — это всего лишь переодетая мораль»¹. А их антигуманизм оборачивается новым гуманизмом.

Глава 2. Жак Деррида: от феноменологии к деконструкции

Писать о Деррида очень сложно. Этот автор зачастую непонятен даже для носителей французского языка и культуры. Суждения о Деррида весьма различны — от восторженных до самых негативных.² Его концепт деконструкции стал программой для целого литературоведческого направления (особенно популярными идеи деконструкции оказались в США). Впрочем, «мода на Деррида», начавшись в 1970-х, уже к началу 1980-х

¹ Делёз Ж. Критика и клиника. С. 139.

² См.: Schultz W. Jacques Derrida: (An annotated primary and secondary bibliography). N.Y.-L., 1992; Dixon D.P., Jones J.P. My dinner with Derrida, or spatial analysis and poststructuralism do lunch // Environment and Planning. 1998. Vol. 30. № 2. P. 247-260.

пошла на убыль. И тем не менее вплоть до самой его смерти 8 октября 2004 г. мало кто мог оспаривать у Деррида титул «самого модного философа». О масштабах его популярности свидетельствуют, например, два полнометражных фильма, посвященных Деррида.¹

Следует отметить некоторые особенности философского стиля Деррида. Во-первых, у него нигде нет единой и стройной системы. И это понятно: сам Деррида постоянно пытался избежать систематичности. Поэтому его стиль — стиль комментатора. У Деррида нет ни одной крупной работы, его книги представляя собой сборники статей, написанных по тому или иному поводу и объединённых более или менее общей тематикой; даже «О грамматологии» — не что иное, как разросшаяся статья. И в этом вторая существенная черта Деррида как писателя. Его пресловутое еврейство проявляется не только в некоторой отстранённости от общеевропейского культурного процесса и маргинальном положении в постструктуралистской среде, но и в характере его экзегезы. В этом отношении Деррида — мыслитель очень несовременный, он ближе к талмудической традиции, нежели к философии XX века. Действительно, «Голос и феномен» — комментарий на некоторые фрагменты текстов Э. Гуссерля, «О грамматологии» — опыт прочтения Ж.-Ж. Руссо и К. Леви-Строса и, что совсем уж поразительно, его книга о путешествии в Москву в 1990 г. представляет собой анализ путевых заметок Р. Этьембля и А. Жиде. Деррида словно опасается, как бы не зазвучал его авторский «голос». При этом комментарии Деррида, которые составляют самую суть его философии, строго говоря, не вполне добросовестны. Он «играет» на неточностях перевода (который именно поэтому становится для него главной философской проблемой), и эта спекуляция позволяет ему прочитывать текст так, как ему удобно, нимало не интересуясь замыслом автора. Анализируемые им авторы были бы весьма удивлены таким прочтением своих работ. У Деррида нельзя встретить того бережного отношения к философскому тексту, которым отличается Делёз, хотя последнего трудно назвать строгим историком философии. Эти опасности подстерегают читателя Деррида на каждом шагу и, по-видимому, свои ловушки он расставляет вполне осознанно. Наконец, многие исследователи отмечают неоригинальность философии Деррида, оправдываемой разве только его принципиальной неангажированностью и дистанцированием от любых школ и течений в философии.

Всякий, кто берётся писать о Деррида, невольно оказывается в том же отношении к нему, в каком умышленно стоит Деррида по отношению к анализируемым им философам. Как отмечал английский автор К. Батлер², философские традиции, приписываемые Деррида в исследованиях, чужды его неуловимому и постоянно самоуточняющемуся методу. Но вместе с тем, мысль Деррида внутренне последовательна и

¹ См.: Derrida J., Fathy S. Tourner les mots: (Au bord d'un film). P., 2000.

² Butler Ch. Interpretation, deconstruction, and Ideology. Oxford, 1986. P. 60.

стройна, а используемая им логическая аргументация восхищает своей виртуозностью.

Принимая во внимание вышесказанное, мы всё-таки должны признать несомненное генетическое родство философии Деррида с феноменологической традицией. Но, будучи «генетически» связан с феноменологией, Деррида стоит на позиции радикальной критики основ феноменологии; эта позиция является частью его общей критики метафизики. Критичность и «поэтическое мышление» Деррида унаследовал от Хайдеггера, что отмечают многие исследователи, однако преимущественным объектом его внимания становится основатель феноменологии. Деррида предлагает собственную интерпретацию гуссерлевской феноменологии¹, причём гуссерлевский проект служит для него поводом к созданию собственной конструкции. Философ считает, что именно «Логические исследования», а вовсе не поздние работы Гуссерля, открыли путь, которым следует вся феноменология. (При этом, впрочем, в конце «Голоса и феномена» он скажет об ограниченности формальной логической грамматики: форма — всегда уже форма смысла, а смысл открывается только в познавании интенциональности, относящейся к объекту.)

Итак, посмотрим, каким образом Деррида предпринимает «анти-гуссерлианское прочтение Гуссерля»². «...Феноменологическая критика, — говорит Деррида, — выдаёт себя как момент метафизической самоуверенности»³, поскольку «последним вопросом», неявно присутствующим в феноменологии, всегда является вопрос о присутствии.⁴ Таким образом, учение Гуссерля выказывает приверженность классической онтологии. В то же время «феноменология, метафизика присутствия в форме идеальности является также и философией *жизни* (курсив автора — А.Д.)»⁵. Знаменитый «поворот» Гуссерля к психологизму, по Деррида, собственно, ничего не меняет в феноменологическом учении, поскольку трансцендентальное сознание есть не что иное, как сознание психологическое. «...Феноменология имеет смысл, только если возможна чистая и изначальная презентация, данная в первоисточке»⁶, — говорит Деррида, а эта «чистая презентация» делает феноменологию соучастницей классической психологии.

Ссылаясь на невозможность мыслить по-французски так же, как по-немецки, Деррида предлагает понимать «Bedeutung» («значение») как «vouloir-dire» (букв. «хотеть говорить»). Эта оговорка позволяет автору выстроить собственную концепцию

¹ Derrida J. La voix et le phénomène: (Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl). P., 1967.

² Spivak G. Ch. Translator's Preface // Derrida J. Of Grammatology. L., 1980. P. LUI.

³ Деррида Ж. Голос и феномен (и другие работы по теории знака Гуссерля). Пер С.Г. Кашиной и Н.В. Сулова. СПб., 1999. С. 14.

⁴ «В своей чистой форме это присутствие есть присутствие ничто, существующее в мире...» (Там же. С. 19.) Нетрудно заметить, что Деррида, штудирующий Гуссерля, внимательно читал «Бытие и время».

⁵ Там же. С. 20.

⁶ Там же. С. 64.

«говорящего субъекта», понимая «выражение» Гуссерля как «выход-за-пределы-себя акта, а значит, смысла, который может оставаться в себе, тем не менее, только в речи, в «феноменологическом» голосе». Интерпретация «значения» как «желания говорить» означает, что оно никогда не имеет места вне орального дискурса. «То, что «означает»... остаётся тому, кто говорит, поскольку он говорит то, что он хочет сказать...»¹ Репрезентация говорящего как самого себя налагается на акт коммуникации условно и извне. «Субъект не может говорить, не давая себе репрезентации своего говорения»², а это означает изначальное единство речи и репрезентации речи: «речь есть сама репрезентация самой себя»³. Таким образом, перевод гуссерлевского термина с немецкого на французский оказывается переводом категории в другое русло.

Если, подобно Гуссерлю, оставаться на метафизических позициях, полагает Деррида, то следовало бы признать, что выразительный язык выступает «чем-то дополнительным к абсолютному безмолвию самоотношения»⁴, поскольку всякое выражение мы считали бы указательным по отношению к внешней «наличности». Однако «речь необходима. Смысл глагола «быть»... поддерживает совершенно исключительную связь со словом, т.е. с единством *phone* и смысла». Именно так Деррида понимает учение Ф. де Соссюра: «бытие есть единство мысли и голоса в логосе»⁵. Так понятая гуссерлевская позиция означала бы невозможность феноменологии, поскольку «вещи» никак не смогли бы «заговорить». Это означает, что необходимо отказаться от метафизического понятия «наличие» (*presence*) и избрать иное определение бытия.⁶ Смысл бытия — продемонстрирован ли он по Аристотелю или по Хайдеггеру, — должен предшествовать общему понятию бытия.

«Мои слова «живые», — говорит Деррида, — потому, что они, как представляется, не покидают меня: не выпадают за мои пределы, за моё дыхание в видимую отдалённость, не перестают мне принадлежать, быть в моей расположенности «без дополнительных подпорок». Феноменологический голос выдаёт себя именно таким образом. И, хотя идеальные формы всякого (в том числе и графического) означающего пребывают вовсе не в мире, свою пространственную референцию они имеют в феноменологической сфере переживания, в которой они даются. «Смысл бытия «внешнего», «в мире» есть сущностный компонент его феномена».⁷ Феноменологический голос, таким образом, имеет не трансцендентное, но имманентное достоинство в отношении любой другой означающей субстанции. «Видимость» этой трансцендентности составляет саму сущность сознания и его истории в эпоху, которая характеризуется

¹ Деррида Ж. Голос и феномен. С. 49.

² Там же. С. 78.

³ Там же. С. 79.

⁴ Там же. С. 93.

⁵ Там же. С. 99.

⁶ В «Голосе и феномене» учения о «следе» ещё нет, но оно уже определенно предполагается.

⁷ Деррида Ж. Голос и феномен. С. 102.

философской идеей истины и оппозиции между истиной и видимостью. Сама наука, считает Деррида, возникла в определённую эпоху истории письма.

«Кажущаяся трансценденция» голоса происходит из того обстоятельства, что всегда по своей сущности идеальное означаемое непосредственно присутствует в акте выражения, а это непосредственное присутствие исходит из факта, что «феноменологическое «тело» означающего как бы угасает в тот самый момент, когда оно производится, оно как бы уже принадлежит элементу идеальности. Оно феноменологически редуцирует себя, трансформируя мирскую непрозрачность тела в чистую прозрачность»¹. Фонема является самым идеальным знаком. Когда я говорю, я себя в то же самое время слышу, что и составляет феноменологическую сущность операции. Оживление «тела» означающего здесь не отделяет себя от себя, т.е. от собственного самоприсутствия, а феномен продолжает быть объектом для голоса. Норма речи состоит в том, что говорящий субъект слушает себя (*s'entendre*) в настоящем. Слушание своей речи (*s'entendre parler*) переживается как абсолютно чистое самоотношение, происходящее в близости-к-себе, являющейся абсолютной редукцией пространства. Голос не встречает никакого препятствия для своего распространения в мире, поскольку он проявляется как чистое самоотношение. Это самоотношение является возможностью для субъективности, однако без него не мог бы возникнуть никакой мир как таковой; в его основание вовлекается единство звука (сушего в мире) и *rhône* (сушего в феноменологическом смысле).² Когда я говорю с собой, я слушаю своё говорение; когда я говорю с другим, я повторяю непосредственно в нём слушание-своей-речи. Сходную мысль чуть позже высказывал М. Фуко: «Я предпочел бы обнаружить, что в тот момент, когда мне нужно начинать говорить, мне давно уже предшествует некий голос без имени, что мне достаточно было бы лишь связать, продолжить фразу, поселиться, не спугнув никого, в ее промежутках, как если бы она сделала мне знак, задержавшись на мгновение в нерешительности. Вот тогда и не было бы начала; вместо того, чтобы быть тем, из кого речь проистекает, я был бы тогда, по прихоти ее развертывания, скорее незначительным пробелом, точкой ее возможного исчезновения. Я хотел бы, чтобы позади меня был голос,— голос, давно уже взявший слово, заранее дублирующий все, что я собираюсь сказать»³.

«Самоотношение, взятое как осуществление голоса, — говорит Деррида, — предполагает, что чистое различие (*différence*) разделяет самоприсутствие»⁴, и в этом чистом различии коренится возможность того, что, с точки зрения

¹ Там же. С. 103.

² «Слушание своей речи — это не внутренность внутреннего, которая затворяется в и на себе, это непреодолимая открытость во внутреннем, это глаз и мир внутри речи». (Там же. С. 114.)

³ Фуко М. Порядок дискурса (Инаугурационная лекция в Коллеж де Франс, прочитанная 2 декабря 1970 года) / Воля к истине. С. 48.

⁴ Деррида Ж. Голос и феномен. С. 109.

феноменологии, можно исключить из самоотношения — пространство, мир, тело и т.п. При этом, утверждая, что самоотношение есть условие самоприсутствия, следует признать, что никакая чистая трансцендентальная редукция уже невозможна. Для схватывания различия (*différence*) в том, что к нему наиболее близко, Деррида вводит новый термин — различение (*différance*)¹. «Это движение различия (*différance*) не есть что-то, что случается с трансцендентальным субъектом, оно создаёт субъект. Самоотношение — это не модальность опыта, характеризующая бытие уже пребывающее самим собой (*autos*). Оно создаёт тождественность как самоотношение в саморазличии, оно создаёт тождественность как не то же самое».²

К присутствию предвыразительного смысла не присоединяется в виде внешнего наслоения выражение; так же на внутреннюю сторону выражения не оказывает случайного воздействия внешняя сторона указания. Связь их изначальна и не может быть уничтожена феноменологической редукцией, это — абсолютная граница анализа. «Если указание не присоединяется к выражению, которое не присоединяется к смыслу, то относительно них мы, тем не менее, можем говорить об изначальном «дополнении» (*complement*): их соединение позволяет компенсировать изначальное несоприсутствие. И если указание — например, письмо в повседневном смысле — с необходимостью должно присоединяться к речи, чтобы завершить конституцию идеального объекта, то это потому, что «присутствие» смысла и речь уже с самого начала нуждаются друг в друге».³ А так понимаемое дополнение является различением (*différance*).

Первичное дополнение — не только неполнота присутствия, но то, что выступает «вместо» структуры, принадлежащей всякому знаку, т.е. замещающее дополнение (*suppléance*). «Для-себя оказывается вместо-себя»⁴: с помощью отложенной реакции возможность создаёт то, к чему она прибавляется. Означающее не репрезентирует отсутствующее означаемое, но дополняется ещё одним типом означающего, которое устанавливает ещё одно отношение с неполным присутствием. Таким образом, дополнение обнаруживает существование «вечного недостатка», присутствующего в любом предмете или явлении, поскольку никогда не исключена возможность их дополнения. Дополнение предполагает возможность само быть дополненным, так что порождает перспективу бесконечного дополнения. На этом, считает Деррида, построена вся западная философия. (К этому мы ещё вернёмся, говоря о дерридеанской критике структуры.)

¹ Термин «*différance*» у Деррида в соответствии с этимологией исходного латинизма «*differe*» имеет два значения: 1) промедление во времени (подобно англ. «to defer» — отсрочивать действие); 2) инаковость, непохожесть (подобно англ. «to differ» — находиться в противоречии, быть непохожим).

² Деррида Ж. *Голос и феномен*. С. 110.

³ Там же. С. 115.

⁴ Там же. С. 117.

В гуссерлевской феноменологии выражение может быть противоречивым, но от этого не перестаёт обладать интеллигибельным смыслом; если у него нет никакого эмпирически возможного объекта («золотые горы»), оно всё же не становится бессмыслицей. «То, что изначально структурно действует на значение, это *Gegenstandslosigkeit*, отсутствие какого-либо объекта, данного в интуиции... Язык, который говорит в присутствии своего объекта, стирает свою собственную изначальность или уносит её из виду...»¹ Поэтому указание проникает в речь всякий раз, когда не ослаблена ссылка на субъективную ситуацию. По Гуссерлю, выражение «я есть» имеет статус речи, только если оно является интеллигибельным в отсутствие объекта. Так в философскую традицию и вводится «*ergo sum*», и становится возможным говорить о трансцендентальном субъекте.

Продолжая мысль Хайдеггера, Деррида говорит: «Моя смерть структурно необходима для произнесения Я. То, что я являюсь также «живым» и конкретным, фигурирует как нечто добавочное к появлению значения». «Я живой» или «я есть» имеет идеальную идентичность, присущую выражению, если только оно не ослаблено недостоверностью, т.е. если «Я» могу быть мёртвым в тот момент, когда оно функционирует. «Утверждение «я жив» сопровождается моим бытием мёртвым, и наоборот. Это не экстраординарный рассказ По, но ordinaria история языка. Раньше мы добивались до «я смертен» от «я есть», здесь мы понимаем «я есть» из «я мёртв».² Принцип дополнительности действует и здесь: жизнь «Я» есть прибавление к его смерти. Вопреки Гуссерлю, Деррида утверждает анонимность написанного «Я» и неуместность «я пишу». Письмо не может прибавляться к речи, потому что с момента «пробуждения» речи письмо её дублирует и оживляет. Появление идеального как бесконечного различия (*différance*) может быть представлено только в отношении к смерти. Ниже мы скажем о концепте «пережизни», в который отлились подобные размышления у «позднего» Деррида.

В метафизике присутствия, т.е. в философии как познании присутствия объекта абсолютное знание является закрытием и концом истории. «История бытия как присутствия, как самоприсутствия в абсолютном знании, как сознание себя в бесконечности *parousia* — эта история закрывается. История присутствия закрывается, ибо история никогда не означала ни чего иного, как презентации (*Gegenwärtigung*) Бытия, произведения и воспоминания бытия в присутствии, как познания и господства... Следовательно, история метафизики может быть выражена как развёртывание структуры или схемы абсолютной воли-слышать-свою-речь. Эта история закрывается, когда это бесконечное абсолютное показывается себе как своя собственная смерть. Голос без различия, голос без письма, является сразу и абсолютно живым и абсолютно мёртвым».³ Пока

¹ Там же. С. 121.

² Там же. С. 127.

³ Там же. С. 134.

мы спрашиваем, понимается ли понятие различия на основании присутствия или же предшествует ему, «различие» остаётся одним из старых знаков, которые заставляют нас бесконечно вопрошать присутствие в «закрытии» знания. Следует, говорит Деррида, понимать его и так, и иначе — как то, что слушает в открытости неслышанного (незаданного) вопроса, где мы больше не знаем. Это означает не то, что мы больше ничего не знаем, но то, что мы находимся за пределами системы «абсолютного знания» и его этической, эстетической и религиозной системы. Вопрос больше не принадлежит к системе значения, т.е. в этом отношении ничего не значит. Дальнейший путь такой философии Деррида видит в «говорении»: «...Нам остаётся говорить, заставить наши голоса резонировать по всем коридорам для того, чтобы пополнить распад присутствия. Это случай phone. Восходящее солнце присутствия — это путь Икара»¹.

Феноменология, считает Деррида, не способна расстаться с метафизикой. «...Всё, в принципе способное к бытию, сказано, всё должно быть способно включиться в концептуальную всеобщность, которая, собственно, конституирует логичность логоса».² Такой подход в принципе телеологичен. Недаром Гуссерль в конце «Картезианских размышлений» говорит, что «феноменология... исключает лишь всякую наивную метафизику, оперирующую лишёнными какого бы то ни было смысла вещами в себе, но не метафизику вообще».³ «Феноменология, — пишет Деррида, — критиковала метафизику в действительности только для того, чтобы ее восстановить. Она уведомляла метафизику относительно настоящего положения ее дел только для того, чтобы пробудить в ней сущность ее задачи, ее исконное и аутентичное назначение».⁴ Даже мысли Хайдеггера присущ логоцентризм, так что она остаётся в пределах онто-теологизма. Хотя Хайдеггер очертил замкнутость эпохи, выйти за её пределы он не сумел. Отношение Хайдеггера к метафизике наличия и логоцентризму двусмысленно: с одной стороны, он взывает к «голосу бытия», а с другой — признаёт, что этот голос не внятен слуху. Поэтому у него возникает разрыв между «смыслом» и «голосом». «Этот разрыв пленен метафизикой, но рвется на волю. И одно невозможно без другого. Этот бросок вовне удерживает его в границах метафизики».⁵

Итак, рассмотрев критические аргументы, которые Деррида адресует феноменологии, мы можем сделать следующие выводы: 1) Деррида критикует феноменологию за неспособность расстаться с метафизикой. Сохраняя представление о «наличии», феноменология вырабатывает концепт интенциональности. Этот

¹ Там же. С. 136.

² Деррида Ж. Форма и значение. Замечание по поводу Феноменологии языка. Пер. С.Г. Кашиной / Голос и феномен. С. 151.

³ Гуссерль Э. Картезианские размышления / Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск, М., 2000. С. 521.

⁴ Деррида Ж. Форма и значение. С. 139.

⁵ Деррида Ж. О Грамматологии. С. 138.

последний подвергается особенно резкой атаке со стороны Деррида. 2) Деррида сам является философом феноменологического направления, предпринимая попытку твёрдого обоснования метафизики. 3) Свою критику Деррида строит на основании текстового анализа (не обязательно в бартовско-критевском понимании), прибегая к «аргументативной логомахии». В этой критике он сам пользуется «метафизическими» понятиями феноменологии: «чтобы поколебать метафизику, нет никакого смысла обходиться без метафизических понятий»¹.

В книге «О грамματοлогии» (1967) Ж. Деррида анализирует «империализм логоса». Этот анализ представляется ему важным, поскольку «метафизика фонетического письма... по сути своей была... самым первым и самым мощным этноцентризмом, который ныне навязывает себя всему миру и управляет в рамках единого порядка»² 1) понятием письма (в котором скрывается история письма как такового), 2) историей метафизики (видевшей начало истины в логосе) и 3) понятием науки (всегда относящейся к области логики). В нашу эпоху, когда фонетическое письмо распространяется на всю мировую культуру, оно уже не отвечает запросам науки. Этим, говорит Деррида, и обусловлена необходимость его ниспровержения. Парадоксальность грамματοлогического проекта Деррида заключается в том, что «наука о письме» возможна только в рамках представления о знаке, а как раз это представление она и призвана разрушить. Грамματοлогию вызывает к жизни логоцентризм. Однако это условие возможности превращается в условие невозможности.

Грамματοлогия, утверждает Деррида, становится возможной именно в наше время потому, что «всё то, что уже в течение по крайней мере двадцати столетий собиралось и наконец собралось воедино под именем языка (*langage*), ныне начинает менять свое пристанище и получает имя письма»³, так что «письмо переполняет язык и выходит за его рамки»⁴. Перемена заключается в том, что «означающее означающего» (т.е. письмо) перестало быть «убогой вторичностью». Вторичность традиционно считали признаком письма, однако на самом деле вторичность относится ко всякому означаемому как таковому, и происходит это «всегда-уже» (*toujours déjà*). Никакое означаемое не ускользает из игры означающих отсылок, образующих язык — «разве что ненадолго». Возникновение письма представляет собой возникновение игры, а в наше время игра обращается на саму себя и уничтожает все «опорные означаемые»⁵. Это означает разрушение понятия «знак» и его логики. «Деконструкция, — пишет Х. Франк, — деконструирует

¹ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. Пер. В. Лапицкого / Письмо и различие. С. 355.

² Деррида Ж. О грамματοлогии. С. 116.

³ Там же. С. 119.

⁴ Там же. С. 120.

⁵ См. также: Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе наук о человеке. Пер. И. Кабановой // Современная литературная теория. М., 2004. С. 46-68.

логику тем, что она деконструирует метафизическое понятие знака. Но это значит, что деконструкция деконструирует логику тем, что она выявляет знаковое в знаке».¹

Представление о преимуществе звучащего голоса над письмом отвечало определённой эпохе в истории человечества и породило идею различия между идеальным и неидеальным, всеобщим и невсеобщим, трансцендентальным и эмпирическим и т.п. Письмо представляли себе как переводчика «полной и полноналичной речи» (*parole pleine et pleinement présente*). Кстати, такое представление о письме великолепно описывает Дж. Свифт: лапутские академики, которых посещает Гулливер, стремясь побережь голосовые связки, отказываются от фонетического выражения мыслей и заменяют слова вещами-знаками. «...Так как слова суть только названия вещей, то автор проекта высказывает предположение, что для нас будет гораздо удобнее носить при себе вещи, необходимые для выражения наших мыслей и желаний... Мне часто случалось видеть двух таких мудрецов, изнемогавших под тяжестью ноши... При встрече на улице они снимали с плеч мешки, открывали их и, достав оттуда необходимые вещи, вели таким образом беседу в продолжение часа...»² Этот пассаж Свифта (удивительно, что Деррида «проглядел» его!) имеет отношение также к разрабатываемой Деррида проблематике следа (о чём мы скажем ниже): вещи в руках лапутских академиков-номиналистов замещают слова, которые, в свою очередь, замещают вещи-референты.

В поздних работах Деррида говорит о том, что установка логоцентризма восходит к эротическому насилию и обладанию, поэтому ей присуща сексуальная окрашенность. Это насильственное овладение истиной, обнажение реальности и т.п. Поздний Деррида характеризует европейский рационализм как «фаллоцентризм».³ Эта его мысль во многом созвучна феминистским декларациям Кристевой.

Выступая против традиции фоноцентризма, Деррида утверждает прямо противоположное: «язык... и в начале и в конце своем был лишь моментом, способом (существенным, но ограниченным), явлением, аспектом, разновидностью письма»⁴. Письмо не является «образом» или «символом» речи; речь сама по себе уже является письмом. Более того: нет никакой речи, предшествующей письму. Западная философия привыкла к тому, что ничего не писавший Сократ лишь говорит, а писатель Платон «записывает» речи Сократа. У Деррида всё наоборот: «...Сократ, пишущий под диктовку Платона, мне кажется, глубоко в душе я всегда это знал, это было похоже на негатив фотографии, проявляющейся в течение 25 веков внутри меня... Сократ тот, кто

¹ Франк Х. Деконструкция логики — логика деконструкции? // Герменевтика и деконструкция. Под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. СПб., 1999. С. 93.

² Свифт Дж. Путешествия в некоторые отдалённые страны света Лемюэля Гулливера, сначала хирурга, а потом капитана нескольких кораблей. Пер. А. Франковского. М., 1991. С. 381-382.

³ См.: Derrida J. *Apokalypse*. Wien, 1985.

⁴ Деррида Ж. О грамматологии. С. 121.

пишет, — сидящий, склоненный, исправный писец или переписчик, этакий секретарь Платона. Он перед Платоном, нет, Платон позади него, ростом поменьше (почему меньше?), но он изображен стоя. С указующим перстом, он всем своим видом либо направляет, либо указывает путь, либо отдает приказ, либо диктует, властно, как бы поучая»¹. Впрочем, Деррида стремится не поменять местами фонетическую речь и письмо, но только показать, что письму вовсе не предшествует звук речи. «Получается, что западное понятие языковой деятельности (langage) (все то, что связывает это понятие в целом... с производством звуков и слов, с языком, голосом, слухом, дыханием, речью) оказывается ныне лишь прикрытием или маской первописьма — более фундаментального, нежели то письмо, которое до этого превращения казалось лишь «восполнением речи» (supplement a la parole) (Руссо)».²

Книгу «О грамматологии» трудно понять, не читая «Голос и феномен» (хотя сам Деррида говорил, что читать его книги можно в любой последовательности). При сопоставлении двух этих работ становится ясна основная мысль Деррида: Гуссерль понимает под интенциональностью направленность сознания на объект, при которой сознание дано самому себе. Интенциональность представляет собой очередную попытку западной философии уловить бытие как наличное. Поэтому голос как раз и представляется тем, где бытие-мышление как имманентное дано самому себе, где можно ухватить бытие. Однако сознание никогда не бывает дано самому себе, справедливо замечают все постструктуралисты (а по большому счёту — все постхайдеггерианцы), оно никогда не бывает объектом мышления. Мир всегда есть нечто принудительно данное сознанию, так что не имеет смысла говорить об интенциональности. Отказываясь от понятия «наличие», мы должны отказаться и от фоноцентризма. Мы оказываемся в мире означающих, т.е. в мире «письма», понимаемого как универсальная процедура смыслоозначения, в рамках которой производится и мир человеческого существования, безотносительного к «наличию».

Все метафизические определения истины, говорит Деррида, неотделимы от логоса и его наследника — ratio. Внутри логоса существует изначальная связь со звуком, а определение сущности звука в классической системе мышления близко к тому, что в «мысли» как логосе имеет отношение к «смыслу». Так у Аристотеля голос обозначает «состояние души», отражающее вещи в силу «естественного сходства». И любое означающее (прежде всего, письменное) мыслится как вторичное и производное. Эта вторичность и производность (derivation) становится началом понятия «означающего», знака. Понятие знака всегда (даже у Соссюра) предполагает различие между означаемым и означающим и потому является наследником логоцентризма и фоноцентризма — «абсолютной близости

¹ Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. Пер. Г.А. Михалкович. Минск, 1999. С. 17-18.

² Деррида Ж. О Грамматологии. С. 120-121.

голоса и бытия, голоса и смысла бытия, голоса и идеальности смысла»¹. «...Фоноцентризм совпадает с исторической (historiale) определенностью смысла бытия вообще как наличия (presence) — вместе со всеми теми определенностями более низких уровней, которые, в свою очередь, зависят от этой общей формы, именно в ней складываясь в систему, в историческую цепь (наличие вещи для взгляда как *eidos*; наличие как субстанция-сущность-существование (*ousia*); наличие временное как точка (*stygme*) сиюминутности или настоящности (*nun*): самоналичность когито, сознание, субъективность, сональность себя и другого, интерсубъективность как интенциональное явление Эго и проч.). Иначе говоря, логоцентризм идет рука об руку с определенностью бытия сущего как наличности».² Голос, говорит Деррида, устроен так, что всегда непосредственно слышен его обладателю; даже получая доступ к аудиофонической системе другого человека, он прячется в «чисто внутреннем самовозбуждении»³ и не выходит в мир, лежащий вне голоса. Голос и сознание голоса представляют собой явления самовозбуждения, переживаемого как подавление «различения» (*différance*), определяющее (перво)начало наличия. «Налично то, что не подвластно процессу различАния».⁴

Е. Гурко подмечает явно не выраженную, но имплицитно присутствующую в «Грамматологии» мысль об «абсолютной близости Логоса и логики»: логика совпадает со сказанным словом — логосом, — а то, что принципиально невыразимо, но внелогически рационально, обозначается только письменным знаком.⁵ Деррида стремится развести логику и рациональность, ссылаясь на пример культур, объединяющих иероглифику и фонологизм. Такие культуры, впрочем, совершенно абстрактны, и даже у японцев эти два типа письменности не сливаются в единое целое.⁶ В культуре же фоно/логоцентризма нельзя обнаружить такой знак, который не имел бы словесной (звучащей) оболочки, и потому в рамках метафизики наличия привилегии устной речи — не произвольный выбор, а неизбежность. Однако разведение логики и «внелогической рациональности», действительно, соответствует намерениям Деррида, который подвергает критике не логику высказываний, а фонологический децентризм. «Деконструкция не является... простым логическим деструктурированием, логическим разоблачением противоречий. Деконструкция совершается главным образом не на уровне логики».⁷

¹ Там же. С. 126.

² Там же. С. 126-127.

³ Там же. С. 321.

⁴ Там же.

⁵ Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum), Как избежать разговора: денегации. С. 69-70.

⁶ См.: Гурко Е.Н. Письменность и значение в стратегии деконструкции. М., 1992.

⁷ Философия и литература Беседа с Жаком Деррида (Москва, февраль 1990 г.) // Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. С. 164.

«Эпоха знака», говорит Деррида, телеологична по своей сути.¹ Эта телеологическая традиция господствовала и в философии, так что история философии и история наличия тождественны. Этот мотив повторяется во многих работах Деррида, так что все, кого бы он ни брался критиковать, оказываются повинны в телеологизме.

Деррида предлагает заменить категорию наличия категорией «следа» (trace), заимствованной у Э. Левинаса.² Этот «след» нужно помыслить до мысли о сущем. При этом движение следа всегда скрыто.³ «След» коренным образом отличается от «наличия»: «След — это не только исчезновение (перво)начала, он означает также... что (перво)начало вовсе не исчезло, что его всегда создавало (и создает) возвратное движение чего-то неизначального, т. е. следа, который тем самым становится (перво)началом (перво)начала». Таким образом, Деррида вырывает понятие следа из классической схемы, которая требует, чтобы оно выводилось из «первоначального» наличия или отсутствия следа: «если все начинается со следа, то никакого «самого первого следа» не существует»⁴. Обращение к первоначалу (первоначальному следу или прото-следу) необходимо, поскольку «путь через форму есть путь через отпечаток»⁵. При этом, поясняет Деррида в другой статье, «след есть стирание себя, своего собственного присутствия, он составляет угрозой или страхом своего непоправимого исчезновения, исчезновения своего исчезновения. Нестираемый след — вовсе не след, это полное присутствие, неподвижная и нетленная субстанция, сын Божий...»⁶.

«Чистый» след представляет собой «различение» (différance). Он не зависит от какой-либо чувственно воспринимаемой полноты, но сам является её условием. Хотя он и не существует в смысле наличности или сущности, его возможность всегда предваряет «знак» (означающее/означаемое, содержание/выражение и т.п.). «Если бы язык уже не был в каком-то смысле письмом, вторичная «система записи» как таковая была бы невозможна, а традиционная проблема отношений между речью и письмом вообще бы не возникла».⁷ При таком определении, признаёт Деррида, наука о «различении» как таковой (т.е., по сути, о первоначале наличия как такового, а вернее, о его отсутствии) невозможна. Ведь «различение»

¹ «Знак и божество родились в одном и том же месте и в одно и то же время». (Деррида Ж. О грамматологии. С. 128.)

² «Не соответствуем ли мы в присутствии Другого «порядку», означаемому необратимый сдвиг, абсолютную минувшесть прошлого? Такое означивание есть означивание следа. Потустороннее, откуда приходит лик, означает как след. Лик пребывает в следе Отсутствующего — абсолютно минувшего, абсолютно прошлого...» (Левинас Э. Гуманизм другого человека. Пер. Г В Вдовиной / Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 626.)

³ «Когда другой заявляет о себе как таковом, он представляет себя, скрываясь». (Деррида Ж. О грамматологии. С. 168.)

⁴ Там же. С. 187.

⁵ Там же. С. 188.

⁶ Деррида Ж. Фрейд и сцена письма. Пер. А. Гараджи // Письмо и различие. С. 291.

⁷ Деррида Ж. О грамматологии. С. 189.

представляет собой процесс формирования формы. В то же время, оно есть запечатлённое бытие отпечатка (*l'être imprimé de l'empreinte*).

След есть абсолютное первоначало смысла вообще. Это, опять-таки, означает, что никакого абсолютного первоначала смысла не существует. След не есть сущее, он выходит за рамки вопроса «что это есть?» и сам делает возможным этот вопрос. «След — это различАние, которое раскрывает акт явления и означения», поэтому ни одно метафизическое понятие не может его описать. Поскольку он возникает раньше, чем какие бы то ни было разграничения между областями чувственного восприятия, не имеют никакого смысла иерархии наподобие соссюрсовской «акустический образ/производимый звук». «Графический образ нельзя увидеть, а акустический образ нельзя услышать»¹, — говорит Деррида. Письмо представляет собой «трещину» в языке, прерывность. А эта трещина означает, что знак как единство означающего и означаемого не может возникнуть в «наличии».

Скажем несколько слов о термине «различение» (*différance*). Это понятие Деррида впервые употребил в «Грамматологии» (1967) и в последующих работах неоднократно уточнял. В «Позициях» (1972) Деррида характеризовал «различение» как «систематическое порождение различий» и «производство системы различий», подчёркивая его процессуальный характер.² Этот неографизм (во французском языке *différence* и *différance* произносятся одинаково), настаивал Деррида в выступлении 1968 г.³, не есть ни слово, ни понятие. Эта «тихая графическая интервенция»⁴ пишется или читается, но не слышится. Таким образом, Деррида вновь выступает против «голоса». Он прибегает к апофатическим определениям, подчёркивая, что «различение не есть, не существует, не является сущим-присутствующим»⁵. Однако негативные определения столь же ложны, как и позитивные: «различение» не зависит ни от какой категории сущего, будь то присутствующее или отсутствующее. Здесь присутствует темпоральный аспект, и французский глагол *différer* означает «отсрочивать»; это промедление, говорит Деррида, «является также овременением [temporalisation] и опространствлением [espacement], становлением-временем пространства [devenirtemps de l'espace] и становлением-пространством времени [devenirespace du temps], «исходным основанием» времени и пространства, как выразились бы метафизика или трансцендентальная феноменология на языке, который здесь критикуется и смещается»⁶. Другой смысл глагола

¹ Там же. С. 192.

² Derrida J. *Positions*. P., 1972. P. 40.

³ Выступление во Французском философском обществе 27 января 1968 г. Публикации: Derrida J. *La différence* // *Bulletin de la société française de philosophie*. Juillet-septembre 1968; Derrida J. *La différence* // *Théorie d'ensemble* (coll. Tel Quel). P., 1968; Derrida J. *La différence* // *Marges — de la philosophie*. P., 1972. P. 1-30.

⁴ Деррида Ж. *Различение*. Пер. Н.В. Сулова // *Голос и феномен*. С. 170.

⁵ Там же. С. 173.

⁶ Там же. С. 176.

глагола *différer* — «быть другим, отличным», — что также устраивает Деррида.

Проблематика «различения» вытекает из проблематики знака и письма. Знак в традиционном понимании, говорит Деррида, ставит себя на место присутствующей вещи, вещи как смысла и в то же время референта. «Знак репрезентирует присутствующее в его отсутствии. Он занимает его место».¹ Таким образом, знак есть отсроченное присутствие; циркуляция знаков отсрочивает момент, в который мы могли бы встретить саму вещь. Эта классическая схема знака предполагает, что знак, отсрочивающий присутствие, мыслим только исходя из присутствия, которое он отсрочивает, и ввиду отсроченного присутствия. Однако, если рассмотреть этот «вторичный» (по отношению к первоначальному присутствию) и «предварительный» (по отношению к финальному и недостающему присутствию) характер заместителя, обнаруживается некое изначальное различие, о котором нельзя даже сказать, изначальное оно или финальное. Это ставит под вопрос и присутствие, и отсутствие вещи. Принцип различения как условие значения затрагивает саму целостность знака, т.е. сразу и означаемое, и означающее. Именно в этом смысле предлагает Деррида понимать слова Соссюра о том, что в языке нет ничего, кроме различий.² Различие предполагает положительные члены языка, между которыми оно и устанавливается; таким образом, никаких положительных членов нет, а есть только различия. Различение — не означаемое как концепт, но сама возможность концептуальности. В то же время оно не является и означающим (словом). Вместе с тем, различение не существует прежде игры различий означающих и означаемых.

Определение, которое в конце концов пытается дать Деррида, выглядит следующим образом: «назовем различием движение, согласно которому язык или всякий код, всякая система отсылок вообще конституируется «исторически» как ткань различий»³, причём все термины этого определения должны быть истолкованы «по ту сторону» метафизического языка. Различение — это то, что делает возможным движение значения, но только если каждый элемент, именуемый «присутствующим» (т.е. «обнаруживающийся на сцене присутствия»), соотносится с чем-то иным, нежели он сам. «...Эту конституцию присутствующего как «изначальный» и нередуцируемо непростой, следовательно..., неизначальный, синтез отпечатков, следов ретенций и протенций... я предлагаю именовать архиписьмом, архиследом или различием».⁴ Таким образом, речь идёт о чём-то вроде письма до буквы или безмолвного субъекта. Кроме того, надо помнить о том, что

¹ Там же. С. 178.

² См.: Соссюр Ф., де. Курс общей лингвистики. М, 1998. С. 115-117. Деррида понимает Соссюра (и прочих авторов) так, как ему удобно. Сам он говорил, что его не интересуют намерения Соссюра, его интересует только текст.

³ Деррида Ж. Различение. С. 182.

⁴ Там же. С. 184.

différence — это и есть мир человеческого существования. М. Аар отмечает, что это тот мир без почвы, в котором разворачивается «пульсация человеческого существования»¹. Впрочем, американский исследователь, пожалуй, не вполне правомерно смотрит на Деррида через призму предложенного Ю. Кристевой концепта «хоры».

Позиция Деррида двойственна. С одной стороны, он всегда остаётся философом и потому пристально вглядывается в онтологические основания своего предмета, с другой — близость к структурализму заставляет его говорить на языке семиотики. Н. Автономова замечает даже, что «его внимание к языку было чрезмерным для феноменолога, а способ анализа — слишком «ненаучным» для структуралиста»².

Ту же линию мысли Деррида проводит и в своей критике понятия «структура», основополагающего, считает он, для всей западной мысли, и, таким образом, тождественного «логоцентризму». Деррида считает главной опорой логоцентризма принцип центрации. Снятие этого принципа должно дать на месте полноты самосознания и полноты бытия «пустоту», т.е. смещённость и несамотождественность. Структура, говорит он, всегда оказывалась нейтрализованной приданием ей центра, т.е. соотносением с точкой присутствия или фиксированным истоком. Этот центр был призван ориентировать, уравнивать и организовывать структуру, а главное — ограничивать «игру» элементов. Этот центр, таким образом, является точкой, в которой невозможна подмена значений, элементов или терминов. Поэтому «центр... составляет в структуре как раз то, что, структурой управляя, от структурности ускользает»³. Возникает парадокс: центр находится и в структуре, и вне её. Он находится в центре целокупности, однако, поскольку центр в неё не включён, он находится в ином месте: «Центр — это не центр»⁴. Таким образом, сам структурализм подразумевает редукцию структурности структуры, а вся история понятия структуры представляется Деррида серией подмен одного центра другим как цепочка его определений. А поскольку, по версии Деррида, понятие структуры приходится ровесником всей западной науке и философии, история западной метафизики становится историей этих метафор или метонимий. Матрицей для этих подмен выступает определение бытия как присутствия. Такова цепочка категорий **сущность-существование-субстанция-субъект-трансцендентальность-сознание-Бог-человек** и т.п.

Эти подмены, рассуждает Деррида, не подменяют ничего, что бы им в каком-то отношении предшествовало. Поэтому следует сделать вывод, что центра попросту нет, он не может быть помыслен в форме некоего присутствующего сущего, «он является не определённым местом, а функцией, в своём роде

¹ Haar M. Le jeu de Nietzsche dans Derrida // Derrida and Negative Theology. Albany, 1992. P. 223.

² Автономова Н. Деррида и грамматология. С. 10.

³ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук. С. 353.

⁴ Там же.

неуместностью, в которой до бесконечности разыгрываются подстановки знаков»¹. В отсутствие центра всё становится дискурсом, язык распространяется на всё универсальное проблемное поле. Эту Децентрацию структуры, говорит Деррида, произвели Ницше (критика понятий бытия и истины, на место которых «подставляются» понятия игры, толкования и знака без присутствия истины), Фрейд (критика самоприсутствия и самооткровенности субъекта) и Хайдеггер (деструкция метафизики и определения бытия как присутствия). Однако эти разрушительные дискурсы не только поколебали метафизику в её основаниях, но и упрочили её: поскольку мы не располагаем никаким языком, чуждым метафизике, «мы не можем высказать никакое деструктивное положение, которое бы уже с необходимостью не вкралось в форму, логику и неявное утверждение как раз того, что оно намеревалось оспорить»².

«Жак Деррида критикует структурализм за его логоцентрический характер, — пишет Н.С. Автономова, — хотя сам он при этом остаётся в плену слова, не выходя на тот уровень дознаковых определений реального бытия, целью которого выступает его философская концепция «грамматологии»...»³ Мы бы сказали, напротив, что Деррида остаётся метафизиком, во многом повторяя путь Хайдеггера и лишь смещая акценты в концепции «наличия». При этом Деррида прилагает огромные усилия для избегания метафизики — отсюда и внешняя бессистемность его философской системы, и бесконечное комментирование и цитирование, и манера не высказывать мысли прямо, но говорить недомолвками.

Деррида представляет дело таким образом, будто существует некая единая и внеисторичная метафизика, которую он и пытается деконструировать изнутри. Американский исследователь Ф. Лентрикия⁴ отмечал, что Деррида не учитывает исторической ограниченности собственной критики, представленной без учёта её исторической и социальной обусловленности. Действительно, в этом мысль Деррида невыгодно отличается от литературоведческого постструктурализма Барта и Кристевой и выглядит чересчур формальной.

Деррида считает структурализм чем-то «вроде архитектуры безлюдного или угасшего города, сведенного к скелетообразному состоянию силой какой-то природной или художественной катастрофы. Города не обезлюдевшего или просто заброшенного, а, скорее, населенного призраками смысла и культуры»⁵. Структуры, позволяющие отличать этот бывший город от природы, ещё сохранились, однако жизнь его уже покинула. Речь идёт о «неприсутствии» человека в мире языка.

¹ Там же. С. 354.

² Там же. С. 355.

³ Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках: (Критический очерк концепций французского структурализма). М., 1977. С. 158.

⁴ Lentricchia F. Criticism and the social change. Chicago, 1983.

⁵ Деррида Ж. Сила и значение. Пер. С. Фокина / Письмо и различие. С. 10-11.

«...Структуралистское сознание — это сознание катастрофическое, разом и разрушенное, и разрушительное, деструктивное — деструктурирующее, как и всякое сознание или, по меньшей мере, момент упадка, свойственный всякому движению сознания период».¹ Наверное, излишне говорить о нищезанском характере подобных деклараций Деррида.² Причина этой катастрофы заключается в утрате трансцендентального субъекта. Деррида предлагает смириться с «неприсутствием» человека и, как новый Заратустра, несёт человечеству свою скиржаль — «письмо»: «Письмо — это исход как нисхождение смысла в себе из себя: метафора-для-другого-в-виду-другого-здесь-и-теперь, метафора как возможность другого здесь-и-теперь, метафора как метафизика, в которой бытие вынуждено скрываться, если хочешь, чтобы появилось другое. Проходка через толщу другого к другому, в котором то же самое ищет свою жилу и подлинное золото своего явления. Подчиненность, в которой оно всегда может потерять(ся)... Письмо — это момент изначальной Долины другого в бытии».³

Структурирование любого объекта в структуралистском анализе, говорит Деррида, есть одновременно его деструкция, и только глубинная деконструкция позволяет обнаружить причины этой деструкции. (Такая установка даёт нам повод считать Деррида постструктуралистом.) Структурирование уничтожает центрированность структуры и, в конечном счёте, сами объекты.

Теперь мы должны обратиться к самому значительному концепту Деррида и прояснить, наконец, его значение. Итак, в книге «О грамматологии» Деррида обращается к понятию деконструкции (в первом издании этой работы использовался хайдеггеровский термин «деструкция», впоследствии он был заменён «деконструкцией»). Понятие это многозначно, и разные исследователи (начиная со сделавшего это слово общепотребимым Лакана) придают ему разное значение. Английский постструктуралист Э. Истхоуп выделяет пять типов деконструкции: 1) критика, бросающая вызов реалистическому модусу, в котором текст стремится натурализиться, демонстрируя свою актуальную структурированность, а также выявляющая средства порождения репрезентируемого (так, например, понимает цель деконструкции К. Белей⁴; изучение процесса порождения текста); 2) процедура обнаружения интердискурсивных зависимостей дискурса (М. Фуко); 3) уничтожение категории «литература» посредством выявления поддерживающих её дискурсивных и институциональных практик («левый деконструктивизм»); 4) практики, призванные показать, что всякий текст становится отличным от себя самого в процессе его критического прочтения, каковое прочтение порождает новый текст, который подвергается той же процедуре (деконструктивизм П. де Мана); 5) анализ традиционных бинарных оппозиций, имеющий своей целью их уничтожение

¹ Там же. С. П.

² См.: Behler E. Derrida — Nietzsche, Nietzsche — Derrida. Muenchen, 1988.

³ Деррида Ж. Сила и значение. С. 41-42.

⁴ Belsey C. Critical practice. L.; N.Y., 1980. P. 104.

посредством релятивизации их отношений (Ж. Деррида).¹ Однако в работах Деррида всё обстоит ещё сложнее. Как и у других французских (и некоторых американских) постструктуралистов, деконструкция у него никогда не бывает представлена в виде технического средства анализа, но является, скорее, «деконструктивно-негативным познавательным императивом «постмодернистской чувствительности»².

По сути, у Деррида речь идёт о деконструкции «установленного единства... слова»³, т.е. слове и переделке иностранного слова (в «Письме к японскому другу» Деррида пояснял, что основной вопрос деконструкции — вопрос перевода), и потребность в концепте деконструкции возникла из-за обращения философа к немецким терминам *Destruktion* и *Abbau*. Деконструкция — не анализ, не синтез, не критика и не метод. Скорее, это своего рода симптом какой-то другой проблемы, не заявленной в «установленном» смысле слова. Впрочем, конкретного определения деконструкции Деррида так и не даёт, сознательно уходя от ответа. «След», «различение» и «прото-письмо» являются и результатами деконструкции, и её орудиями. «Движения деконструкции, — пишет Деррида, — не требуют обращения к внешним структурам. Они оказываются возможными и действительными, они могут поражать цель лишь изнутри структур, в которых они обитают. Как бы обитают, поскольку полноправное обитание исключало бы всякие сомнения. Итак, деконструкция с необходимостью осуществляется изнутри; она структурно (т. е. без расчленения на отдельные элементы и атомы) заимствует у прежней структуры все стратегические и экономические средства ниспровержения и увлекается своей работой до самозабвения».⁴

Программа «грамматологии», таким образом, строго ненаучна; в 1980-х он говорил о «принципиальной неинституированности» своего учения. Деконструкция — не метод и не набор правил. Никакого общего рецепта здесь быть не может. «Я настаиваю на том, что не существует одной-единственной деконструкции... Деконструкции совершаются повсюду, и они всегда зависят от особенных, локальных, идиоматических условий. ...То, как я... использую деконструкцию... нельзя считать каким-то образцом. ...Деконструкция должна быть единичной и зависеть от различных конкретных условий, в которых она возникает. ...Каждый, находясь в своей особой ситуации — исторической, политической, идеологической, — должен изобрести собственный способ деконструкции, но не изобретать заново саму деконструкцию».⁵

¹ Easthope A. British post-structuralism since 1968. L.; N.Y., 1988. P. 187-188.

² Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 178.

³ Деррида Ж. О грамматологии. С. 137.

⁴ Там же. С. 141.

⁵ Философия и литература. Беседа с Жаком Деррида (Москва, февраль 1990 г.) // Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. Пер. М. Рыклина. М., 1993. С. 165.

Деррида становится в положение критика, идущего войной против всей традиции западного мышления. Он критикует всё, что попадает в поле его зрения, а затем говорит о неизбежности заблуждений метафизического мышления. Самое поразительное в этом то, что Деррида сам пользуется «метафизической» терминологией и мыслит в рамках «метафизических» систем философии. Сам он постоянно говорит о том, что «структура» западной метафизики одновременно и «дозволяет» «игру», и делает её невозможной. Так что, деконструируя метафизику, мы деконструируем и возможность «игры». Оказывается, что деконструкция возможна лишь тогда, когда есть что деконструировать, т.е. «метафизическая» философия и классическая теория знака. Дж. Каллер справедливо замечает, что Деррида рубит сук, на котором сидит.¹ Впрочем, Деррида, по-видимому, не только не боялся упасть (ведь падать-то всё равно некуда!), но и рассчитывал пилить этот сук вечно. Американский исследователь С. Хелмлинг резюмирует ситуацию с деконструкцией следующим образом: «Все мы пребываем в тюрьме языка: мы можем заниматься деконструкцией, но никогда не сможем убежать от его определённости, его намерений и смыслов».² Поэтому Деррида в поздних работах уже не разрушает логоцентризм, а, скорее, подтверждает его. Нет ничего неожиданного в следующем его заявлении: «...Я люблю язык, люблю логоцентризм. Если я и хочу восстановить обучение философии как институт во Франции, то ради преподавания метафизики. Я знаю, что метафизика нам нужна, я никогда не говорил, что ее нужно просто выбросить в мусорный ящик...»³ Деконструкция, таким образом, оказывается реконструкцией, а критика логоцентризма — утончённой формой любви к нему. Русской философии, по мысли Деррида, только предстоит выработать свою метафизику, чтобы затем подвергнуть её деконструкции.

Деррида выступал против упрощённого понимания деконструкции как сведения всего и вся к языку. «Обычно, — говорил он в одном интервью, — деконструкцию изображают как то, что отрицает что-либо внешнее по отношению к языку, как способ включения всего в язык. Люди, предпочитающие определять как "язык" то, что я называю "текстом", поскольку я как-то написал: "нет ничего вне текста", обычно переводят и интерпретируют мое высказывание так: "нет ничего вне языка". Тогда как... дело обстоит совсем наоборот...»⁴ Деррида рассматривает весь мир как текст, и этот текст не сводится к языку. Надо признать, что здесь Деррида движется в русле общих для большинства постструктуралистов представлений о текстуальной природе мира. Однако в нашем понимании деконструкции это ничего не меняет.

¹ Culler J. On Deconstruction. P. 149.

² Helmling S. Historicizing Derrida // Postmodern culture. 1994. Vol. 4. № 3 (May, 1994). (<http://iefferson.village.virginia.edu/pmc/text-only/issue.594/helmling.594>)

³ Философия и литература. Беседа с Жаком Деррида (Москва, февраль 1990 г.) // Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. С. 168.

⁴ Там же. С. 153-154.

Не вызывает сомнения поворот позднего Деррида к этическим проблемам. Впрочем, деконструкция всегда несла в себе этический заряд. Было бы неверным понимать деконструкцию как своего рода непоследовательный нигилизм. Здесь присутствует несомненно конструктивный момент: деконструкция преодолевает критикуемые способы мышления. Другого способа мышления Деррида не предлагает, однако «своим способом чтения деконструкция превращает текст, который она деконструирует, в новые контексты»¹. Получив импульс от критикуемого мышления, она развивает мышление собственное, и в своём развитии оно раз за разом будет наталкиваться на своего предшественника, определяющего его новизну. Для Деррида, замечает В. Штегмайер, «мыслить философски... всегда означает балансировать другие мышления и вновь балансировать, чтобы деконструировать»².

Иными словами, деконструкция — это не просто расчленение языковых и понятийных систем или практика разрушения философии; деконструкция «очерчивает историческое поле значимости тех или иных опорных понятий в истории метафизики»³, что позволяет философу избегать мифологий и двигаться дальше. Деконструкция — не забвение традиции, но, напротив, воспоминание о том в традиции, что было забыто: Хайдеггер обнаруживает забвение бытия, а Деррида — забвение письма. Таким образом, деконструкция, если воспользоваться выражением Делёза, — своего рода философская «левизна», которая позволяет мыслителю не считать себя центром. Незадолго до смерти Деррида назвал деконструкцию «жестом недоверия по отношению к любому европоцентризму»⁴. Деконструкция, по его мысли, — сугубо европейский продукт, отношение Европы к самой себе как опыт «радикальной инаковости». Начиная с эпохи Просвещения, Европа постоянно критикует себя, и в этой самокритике Деррида усматривает шанс на выживание Западного мира. Поэтому «деконструкция всегда на стороне «да», на стороне жизнеутверждения»⁵.

В 1980-х гг. Деррида стал обращать внимание на экзистенциальные вопросы. Выйти к проблематике человеческого бытия, не отрекаясь от своего учения, было для Деррида чрезвычайно сложно. В наиболее известных его сочинениях мы встречаем не человека, а письмо. Даже и в поздних работах устремлённость человека в мир бытия и его потребность в ощущении реальности Деррида характеризовал как «ностальгическую мистику присутствия». Вероятно, именно

¹ Витцлер Р. Ответственность Европы. «Деконструктивная этика» на примере Жака Деррида // Герменевтика и деконструкция. С. 137.

² Штегмайер В. Жак Деррида: деконструкция европейского мышления. Баланс // Герменевтика и деконструкция. С. 69.

³ Автономова Н.С. Памяти Жака Деррида // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 130.

⁴ Деррида Ж. «Наконец-то научиться жить» (последнее интервью). Пер. Н.С. Автономовой // Вопросы философии. 2005. № 4. С. 139.

⁵ Там же. С. 142.

поэтому Р. Бернет¹ назвал деконструкцию самым деструктивным дискурсом в истории философии, выходящим за рамки философии как рефлексии о мире и человеке, а К. Норрис² говорит, что «письмо» является единственной предварительной конвенцией, которую принимает деконструкция. Итак, в поздних работах, после двух десятилетий деконструкции понятия «человек» Деррида обратился к экзистенциальным проблемам.³ При этом центральной проблемой деконструкции оказалась смерть — единственная ситуация человеческого существования, когда человек остаётся один на один с собой, а его субъективность проявляется максимально. Конкретный индивид оказывается при этом незаменимым, т.е. не может передать свою смерть другому. Надо признать, что ничего нового Деррида здесь не говорит. Критикуя, как всегда, метафизику присутствия, он рассматривает смерть как один из фантомов иллюзорного мира. «Моя смерть структурно необходима для произнесения Я»⁴, — писал он в «Голосе и феномене», — так что «голос без различия, голос без письма, является сразу и абсолютно живым и абсолютно мертвым»⁵.

В поздних работах Деррида также не оставляет возможности для жизни или смерти «метафизического» человека. Вместо этого у него появляется концепт «пережизни» (*survie*): «пережизнь» — не просто добавка к жизни или смерти, она и есть сама жизнь. «Пережизнь» — понятие, формирующее структуру *Dasein*. В структурном смысле этого слова человек выступает частью «пережизни», он отмечен структурой «следа», своего завещания. Это — жизнь по ту сторону жизни. Такая позиция позднего Деррида возвращает его к древнейшему девизу философии, сформулированному Платоном: философствовать — значит учиться умирать.

Как мы уже говорили, оценки учения (если вообще имеет смысл в его случае говорить об «учении») Деррида весьма различны. Французский философ никого не оставил равнодушным. Одни с восторгом принимают деконструкцию и пытаются применять её на практике. Другие относятся к Деррида как к ловкому шарлатану, составившему себе популярность на ловких фокусах с переводом. Его сторонники обвиняют его же противников в недостаточно внимательном чтении текстов мэтра, консерватизме или даже в интеллектуальной слабости. Его противники обвиняют дерридеанцев в приверженности к экстравагантности, за которой ничего не скрывается, и, самое главное, в философской неграмотности. И в том, и в другом есть известная доля правоты. Действительно, деконструкция манит перспективой отказа от догматического мышления. Действительно, Деррида нельзя читать как систематического

¹ Bernet R. Derrida et la voix de son maitre // Derrida. Revue philosophique. 1990. № 2. P. 162.

² Norris C. Deconstruction: Theory and Practice. P. 8.

³ Derrida J. Donner la morte // Rabaté J.-M., Wetzell M. (Hrsg.): L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don. P., 1992; Derrida J. Aporias. P., 1993.

⁴ Деррида Ж. Голос и феномен. С. 127.

⁵ Там же. С. 136.

философа, ибо этой самой систематичности он всеми силами старался избежать. И в то же время нельзя не признать правоту его противников, глядя, например, на то, какими средствами пользуется Деррида для критики гуссерлевской феноменологии. В самом деле, то, как он подменяет «Bedeutung» не вполне взразумительным «vouloir-dire», трудно назвать даже и спекуляцией — это больше похоже на ярмарочный фокус. Общий пафос в стремлении Деррида разрушить зашедшую в тупик метафизику вполне понятен и вызывает, как минимум, сочувственное внимание. И тот, кто сегодня хотел бы сохранить в неизменности категорию «бытия-наличия», рискует заслужить титул консерватора от философии. Однако средства Деррида весьма сомнительны.

Исследователи творчества Деррида крайне редко обращают внимание на его положение в ряду философско-современников. Деррида учится у Фуко, сотрудничает в сборниках «Tel Quel» и вообще, вроде бы, движется в постструктуралистском русле. И в то же время, он всегда стоит особняком, почти никогда не участвует ни в каких политических акциях и ни с кем не водит философской дружбы. Он представляет собой фигуру еврея-чужака, и недаром его так привлекает джойсовский Лео Блум. Его экзотическое происхождение, его чуждость европейской культуре, его маргинальный во всех отношениях тип мышления определяют своеобразие его творчества. (Наверное, именно поэтому Деррида имел такой шумный успех в США, а во Франции ему было отказано в звании профессора.) Но если мы всё-таки попытаемся сопоставить (не проводя, конечно же, прямых параллелей) его философию с философией его коллег-постструктуралистов, мы можем заметить общность разрабатываемых проблем. Он ниспровергает метафизическую телеологию; то же делает Фуко, предлагая свой генеалогический проект и, хотя у Фуко, как и у Деррида, нет никакого метода, у него есть весьма убедительный «маргинальный голос». Деррида может противопоставить этому только «риторическую педагогику» — анализ текстов Фуко, столь же кропотливый, сколь и недобросовестный (см. § 3.1.4.). Далее, Деррида критикует метафизику «наличия», ставя на её место не менее метафизическую концепцию «следа». Но разве не против «наличия» выступает Делёз, предлагая в качестве альтернативы перспективизм и понятие «складки»? Пристальное внимание к проблеме языка в конце 1960-х гг. сблизило Деррида с Кристевой и Бартом. Однако сотрудничество вскоре обернулось разрывом по причине «ненаучности» грамматиологии в глазах Кристевой — той самой Кристевой, семанализ которой был принципиальным отходом от классической «научности». Так кто же такой Деррида — не всеми признанный гений или шарлатанствующий маргинал? На наш взгляд, оценивать его следует с другой позиции. Высокая оценка философского творчества Делёза у Фуко сводилась к тому, что «философия снова возможна». Можем ли мы сказать то же самое о Деррида? Отнюдь. А можем ли мы хотя бы сказать, что после Деррида философия невозможна? Увы, нет.

Философия Деррида носит программно антигуманистический характер. Антигуманизм здесь выступает следствием общей установки на критику метафизики. А метафизикой, как мы видели, у Деррида оказывается всё, что только попадает в поле его зрения. Недоверие философа к гуманистическим концептам вполне последовательно. Он не может относиться с доверием ни к герменевтике, ни к феноменологии, хотя именно эти философские традиции становятся исходными пунктами его размышлений. Пожалуй, имеет смысл говорить о некоей общей интуиции Деррида, которая заключается в скепсисе по отношению к любым спекулятивным конструкциям. И призыв к деконструкции этих последних выглядит у него весьма убедительно. «Человек» — несомненно метафизическая категория. Деррида постоянно говорит о необходимости деконструировать метафизическое мировоззрение, базирующееся на телеологизме. Когда мы произносим слово «человек», мы уже становимся на метафизическую позицию («мы» «произносим» «слово» «человек»). Но как же нам избежать этого понятия? Да никак, отвечает Деррида. У нас попросту не получится его избежать. Поэтому Деррида ратует не за «отмену» метафизики: метафизика будет существовать столько, сколько «существует человек» (или «не существует»). Однако метафизичность этой «человечности» надо постоянно подвергать деконструкции. Единственный выход из создавшейся ситуации — оставить надежду на существование «реальности», «присутствия», «наличия». Будучи «человеками», т.е. а priori метафизиками, мы должны постоянно помнить о том, что наше бытие — не что иное, как метафизическая конструкция, никоим образом не данная нам ни в переживании, ни в «реальности». Всякая «реальность» — метафизическая картина мира. Не имеет смысла ссылаться на то, что мы — биологические организмы, ведь биология — тоже метафизика. Не имеет смысла ловить реальность нашего бытия в интенциональности, ведь интенциональность — тоже метафизический конструкт. Не стоит говорить о «заброшенности» в «вот» как о последней «реальности», потому что и это тоже — метафизика. У нас нет никакой реальности, а есть только метафизика. Эту метафизику надлежит постоянно деконструировать, чтобы не оказаться во власти мифологий, о которых прекрасно написал Барт, и сохранить хоть какую-то связь с реальностью. А эта «реальность» — материалистическая, диалектическая и т.п., — тоже, в свою очередь, оказывается метафизикой и, конечно же, подлежит деконструкции. Мы повисаем в пустоте? Если угодно, да. Однако избегаем «метафизики». Избегаем ли? Конечно, нет, ведь «пустота» — тоже метафизическая категория. А пока мы пребываем в области метафизики (а мы всегда в ней пребываем), мы не в пустоте.

Наши инвективы против Деррида, разумеется, тоже продиктованы «метафизикой». Впрочем, мы ведь говорили лишь о том, что приёмы, которыми пользуется Деррида, небыстречны. С какой позиции небыстречны? Конечно же, с метафизической. Деррида стоило бы быть более последовательным метафизиком.

Он деконструирует метафизику средствами самой метафизики. Но деконструкция его слишком поспешна: он взрывает мост, прежде чем переправиться на другой берег. (В этой «партизанской войне» Бодрийяр действует аккуратнее, так что «переправа» ему удаётся.) Но надо признать, что у него просто нет выбора.

Означает ли всё это, что Деррида не признаёт за человеком существования? Нет, не означает: и «человек», и «субъект» существуют — как категории метафизики, совершенно необходимые если не для того, чтобы говорить, так для того, чтобы молчать. Вспомним: «...заставить наши голоса резонировать по всем коридорам для того, чтобы пополнить распад присутствия».¹ Ведь и «пустоты» самой по себе нет, она является (спрашивать: «кому?» не имеет смысла) лишь тогда, когда звучит голос (не имеет смысла спрашивать: «чей?»). Если «Сократ пишет под диктовку Платона», это не означает, что «писанному» тексту, условно именуемому «речь Сократа», предшествует речь Платона: у нас есть текст, а то, что до него или после — метафизика. Да и само «присутствие» текста — тоже подлежащая деконструкции метафизика, что бы там ни говорил Гадамер. Долой логоцентризм, но долой и фоноцентризм: «Я» не присутствует ни в «письме», ни в «говорении». Никакого «присутствия» вообще не может быть. Есть только деконструкция — не как «самоприсутствие» субъекта или его «отсутствие» и разрушение, но как пульсация человеческого существования. Антигуманизм оказывается гуманизмом.

¹ Деррида Ж. Голос и феномен. С. 136.

Часть 4. От психоанализа к шизоанализу

Глава 1. Паранойяльный субъект Жака Лакана

Жак Лакан всегда декларировал свою приверженность идеям Фрейда и утверждал, что занимается ничем иным, как «правильной» интерпретацией учения основателя психоанализа. «Я — тот, кто прочитал Фрейда»¹, — так он определял своё место в истории гуманитарной науки. Несмотря на подобные заявления, Лакан предпринял радикальную ревизию фрейдизма, дебиологизировал его и сместил исследовательский акцент в область языка. «Значение Лакана как раз в том, — говорил М. Фуко, — что он показал, как через дискурс больного и через симптомы его невроза говорят именно структуры, сама система языка — а не субъект... Как если бы до любого человеческого существования уже имелось некое знание, некая система, которую мы переоткрываем...»² И в этом свете, действительно, Лакан предстаёт большим фрейдистом, чем сам Фрейд. Отказавшись от двух величайших тупиковых движений мысли XX в. — неопозитивизма и феноменологии, — Лакан перенёс центр исследовательских интересов с субъектности и интенциональности на уровень бессознательного (inconsient): «Я мыслю там, где не существую, а значит, существую там, где не мыслю»³. Великая заслуга Лакана, сделавшая его «французским Фрейдом»⁴, заключается в уходе от мифологической системы Фрейда. «...Миф, — говорил Р. Барт, — это деполитизированное слово». При этом под «политикой» Барт понимает «всю совокупность человеческих отношений в их реально-социальной структурности, в их продуктивной силе воздействия на мир»⁵. Поэтому можно сказать, что, с позиции Барта, учение Лакана представляет собой демифологизирование фрейдизма.

«Фрейдизм» Лакана был весьма необычным. С одной стороны, он всегда настаивал на своей ортодоксальной приверженности учению Фрейда, активно участвовал в работе Парижского психоаналитического общества, а в 1964 — 1980 гг. возглавлял Парижскую фрейдистскую школу. С другой — Лакан подверг фрейдизм радикальному переосмыслению. Его отношения с психоаналитическим сообществом никогда не были мирными. Его «Римская речь», которая должна была быть

¹ Daix P. Entretien avec Jacques Lacan // Lettres françaises. 1966. № 1159, 1-7 déc. P. 1.

² Foucault M. Dits et écrits. Vol. 1. P. 514-515. Цит. по: Фуко М. Воля к истине. С. 354-355.

³ Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или Судьба разума после Фрейда. Пер. А.К. Черноглазова // Московский психотерапевтический журнал. 1996. № 1. С. 46.

⁴ См.: French Freud. Structural studies in psychoanalysis // Yale French Studies. 1972. № 48.

⁵ Барт Р. Мифологии. С. 270.

прочитана 26 сентября 1953 г., расколола Международную психоаналитическую ассоциацию на два лагеря, что и привело к запрету его выступления «менеджерами человеческих душ»¹ — психоаналитиками, склонными понимать учение Фрейда как технику. Лакан был исключён из Международной психоаналитической ассоциации из-за обвинения в слишком вольном обращении с принципами и приёмами психоанализа. Он был во многом «катализатором раскольных процессов во французском психоанализе»². В 1953 г. Лакан (вместе с Д. Лагашем, Ф. Дольто и др.) покинули созданное в 1926 г. М. Бонапарт «Парижское психоаналитическое общество» и образовали «Французское психоаналитическое общество»; в 1963 г. это последнее раскололось на «Парижскую школу фрейдизма» во главе с Лаканом и «Французскую психоаналитическую ассоциацию»; в 1969 г. от «Парижской школы фрейдизма» отделилась группа последователей Лакана, образовавшая «Четвёртую группу». Таким образом, Лакан постоянно выступал агентом раскола и антидогматических движений. Происходило это, конечно, не вследствие тяжёлого характера «французского Фрейда» или его неуживчивости. Лакан стремился создать свою школу как орудие борьбы с «технологическим» психоанализом и как связующее звено между его теорией и практикой.

Вокруг Лакана группировались мятежно настроенные интеллигенты, видя в нём глашатая революционных идей. Сам Лакан вдохновлялся идеями Мао Цзе-дуна и китайской Культурной революцией. Кстати, Лакана до сих пор нередко воспринимают как революционера. Например, С. Ньюман в своей книге «От Бакунина к Лакану» называет французского психоаналитика наиболее значительной фигурой «нон-эссенциалистского сопротивления»³. При этом не стоит забывать, что Лакан, по словам его биографа Э. Рудинеско, никогда не был коммунистом, никогда не ставил своей подписи под каким-либо воззванием и никогда даже не делал вида, что верит в идею освобождения человечества. «Его нежелание быть ангажированным в каком-либо политическом движении естественным образом проистекало из его ненависти к власти как идее: гипнотической власти диктаторов, власти-влиянию учителей, манипулирующей власти тиранов»⁴.

Лакан не был «чистым» философом, его суждения основываются на психоаналитическом опыте (начав свою деятельность как практикующий врач, к середине 1930-х гг. он оставил врачебную практику). При этом, однако, он испытал значительное влияние Спинозы и (в меньшей степени) Декарта, а также современных ему философов — Э. Гуссерля, М. Хайдеггера (с которым Лакана связывала дружба) и М. Мерло-

¹ Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или Судьба разума после Фрейда. С. 51.

² Автономова Н.С. Структуралистский психоанализ Ж. Лакана // Французская философия сегодня: (Анализ немарксистских концепций). Под ред. И.С. Вдовиной. М., 1989. С. 69.

³ Newman S. From Bakunin to Lacan: (Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power). Lanham, MD: Lexington, 2001. P. 111.

⁴ Рудинеско Э. Жак Лакан. Пер. Т.А. Михайловой // Логос. 1999. № 5. С. 209.

Понти. Кроме того, очень важным для него оказалось гегелевское учение об отчуждении духа, с которым он познакомился на семинарах А. Кожева (племянника В.Х. Кандинского, одного из открывателей синдрома Кандинского — Клерамбо, с изучения которого началась карьера Лакана). Познакомившись в 1949 г. с книгой «Элементарные структуры родства» и её автором К. Леви-Стросом, Лакан заинтересовался структурализмом. Если «ранний» Лакан был близок к феноменологии с её антисциентизмом и установкой на интуитивное постижение объекта, то Лакан «поздний» обратился к проблемам языка и структуралистской интерпретации проявлений бессознательного. Впрочем, некоторое время спустя, как вспоминает А. Грин¹, Лакан разочаровался в идеях Леви-Строса, к тому же, его общение с А. Хомским оказалось бесплодным, а лингвисты не приняли его идеи. Поэтому лингвистика, которая в начале 1950-х представлялась ему важнейшей из наук, стала для него «лингвистерией».

Итак, повторимся: Лакана нельзя считать «чистым» философом. Однако его опыт прочтения фрейдистского психоанализа есть прочтение философское. По сути, лаканизм уже и не стоило бы называть психоанализом, ибо его связь с фрейдизмом довольно условна. Лакан всегда опирался на историю мысли, которая протекала «вне Фрейда» — психиатрию, сюрреализм, философию.² Лакан — французский интеллектуал, и по стилю мышления он — несомненный философ. А, по выражению Ж.-Ф. Лиотара, «философия сопротивляется психоанализу. Она забралась в сети очевидной истины, которая гарантирует ей прозрачную жизнь. Анализ вызывает её в трибунал неясности, которая сопротивляется пониманию и разуму, в трибунал необоснованной и непрекращающейся тревоги, неизлечимой никаким философским утешением-*consolatio*. Однако этот страх, этот противоречивый аффект, страдание и наслаждение, страдание, вызываемое наслаждением, является, пожалуй, основной движущей силой философии, её *excitatio*, рекуррентной причиной акта философствования»³.

Лакан покорила (некоторые авторы говорят даже «соблазнил») французских интеллектуалов своей «культурностью», которой недоставало фрейдизму. Р. Мажор вспоминает: «Я был озадачен Лаканом. Говорили, что в молодости его часто видели во время прогулки читающим Арлодифана на греческом. Подобно афинскому поэту, он, даже сохраняя молчание, казался корифеем в своей области знания; а когда он говорил, его ироническая серьёзность приводила в конфуз почтительно невежественную аудиторию. Его манера одеваться, как и манера его речи, объединяла аскетизм и

¹ Against Lacanism. A conversation of André Green with Sergio Benvenuto (Paris, 17.5.94) // Journal of European Psychoanalysis. Fall 1995-Winter 1996. № 2. (<http://www.psvchomedia.it/iep/number2/ereenbenv.htm>)

² Рудинеско Э. Жак Лакан. С. 203. См. также: Greely R.A. Dali's Fascism; Lacan's Paranoia // Art History. 2001. Vol. 24. № 4. P. 465-492.

³ Лиотар Ж.-Ф. Эмма. Пер. Л. Семеновой под ред. М. Маяцкого // Логос. 1999. № 5. С. 93.

сибаритство... Кроме того, его язык нёс отпечатки как надменного синтаксиса Бретона и теоретической прозы Малларме, так и «максим» Ларошфуко...».¹ Не будем забывать, что успех Лакана у интеллектуалов объясняется не только и не столько блеском его теоретических выкладок, но и обаянием личности этого психоаналитика-аристократа и изысканностью его языка. Для нас это последнее теперь становится препятствием, ведь его стиль практически непереволим на иностранный язык, поскольку «все его размышления основаны именно на непрозрачности языка»².

Читатель Лакана сталкивается с отсутствием сколько-нибудь явно выраженной системы. Как таковых теоретических работ у «французского Фрейда» нет. Основной источник для изучения Лакана — его «Семинары» — представляет собой обсуждение конкретных клинических случаев при *minimum*'е теоретизирования. Кроме того, мысль Лакана всё время развивается, так что порой он прямо противоречит самому себе. Автор «Введения в Лакана» (единственной на сегодняшний день русскоязычной монографии о Лакане) В. Мазин пишет: «...Как и у Фрейда, у Лакана движение мысли не останавливается, не устанавливает однозначность того или иного понятия, той или иной теории. Каждое понятие определяется не чёткими дефинициями, но отношениями с другими понятиями, историями концептуального пересмотра. Каждая теория меняется в зависимости от её отношений с другими теориями. Каждый термин зависит от точки зрения интерпретатора»³. Ничего не писавший Лакан был своего рода Сократом XX столетия: его мысль развивается в звучащей речи, противясь всякой фиксации и кристаллизации в систему. М. Фуко, выражая мнение многих французских интеллектуалов, говорил: «...Для настоящего понимания Лакана недостаточно только читать его, но необходимо также внимать его наставлениям на публике, участвовать в семинарах и даже, возможно, пройти психоанализ».⁴

Лакан представлял себе психоанализ не как медицинскую теорию и практику, но как опыт межличностного общения. Недаром его концепция стала популярной прежде всего в художественной и литературной среде, а его диссертация «О паранойальном психозе в его отношении к личности» (1932) была опубликована не в специальном издании, а в журнале сюрреалистов «Минотавр». И это неудивительно: во Франции психоанализ добился признания не через медицинское сообщество, но через сюрреализм. Кроме того, это близко позиции самого Лакана, утверждающего, что человек — существо внеприродное, детерминирующие его силы лежат в

¹ Major R. Lacan as psychiatrist or: comment ne pas être fou // Journal of European Psychoanalysis. Fall 1995-Winter 1996. № 2. (<http://www.psychomedia.it/iep/number2/major.htm>)

² Серю П. Как читают тексты во Франции. Пер. И.Н. Кузнецовой // Квадратура смысла. С. 13.

³ Мазин В. Введение в Лакана. М., 2004. С. 8.

⁴ Беседа с Мишелем Фуко / Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 235.

сфере культуры, а его влечения являются символическими культурными образованиями.

В концепции Лакана фрейдистская теория была существенным образом трансформирована в соответствии с манифестацией приоритета языкового сознания. Так, если, по Фрейду, человеческое сознание представляет собой сознание биологического существа, то Лакан это сознание дебиологизировал, считая, что только язык конституирует человека как субъекта. Биология, полагает Лакан, преломляется для нас через язык, поэтому не имеет смысла говорить о каком-то теле, предшествующем языку. Бессознательное имеет отношение не к биологической потребности, а к культуре и социализации. Поэтому оно не хаотично, как считал Фрейд, а упорядочено и структурировано как язык. Таким образом, с точки зрения Лакана, психоаналитик должен быть прежде всего исследователем и практиком языка бессознательного, лингвистом. «...По ту сторону речи, в бессознательном, — говорил он в 1957 г., — психоаналитический опыт обнаруживает цельную языковую культуру. Мы предупреждаем тем самым, что представление о бессознательном как некоем седалище инстинктов, возможно, придётся пересмотреть».¹ Фрейд, говоря об Эдиповом комплексе, имел в виду отношение к биологическому отцу; Лакан же говорит об «имени отца», полагая, что символ имени отца имеет значение закона. Это — «патернальное означающее», выступающее главным организующим принципом символического порядка индивида, а также и мира, поскольку «мир слов создаёт мир вещей». Да и сама субъективность здесь выступает как деятельность означающей системы, которая первична по отношению к индивиду. Человек, по Лакану, не существует вне языка. Лакановский субъект ничего общего не имеет с картезианским. «...Субъект Лакана, — пишет Д. Мэйси, — одновременно лингвистическая сущность и субъект подчинения (или произведённый подчинением) закону символического...»² Язык, по Лакану, — не надстройка над физико-химической системой мозга, но самостоятельное живое существо; Лакан даже вводит неологизм «parlêtre» — «словщество» в переводе А.А. Леонтьева.³ В своей знаменитой «Римской речи» он говорил: «...Первородство, которое отнял было у слова Гёте («В начале было дело») снова к нему возвращается: в начале было именно слово, и мы живём в его творении, но продолжается это творение и обновляется оно лишь делом нашего ума»⁴.

¹ Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или Судьба разума после Фрейда. С. 26.

² Мэйси Д. О субъекте у Лакана. Пер. С. Кривошеина // Логос. 1999. № 5. С. 66. См. также: McSwite O.C. Jacques Lacan and the theory of the human subject // American Behavioral Scientist. 1997. Vol. 41. № 1. P. 43-63.

³ Леонтьев А.А. Методологические альтернативы психологии бессознательного // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Под ред. А.С. Прангишвили. Т. IV. Тбилиси, 1985. С. 200.

⁴ Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе: (Доклад на Римском Конгрессе, читанный в Институте психологии Римского Университета 26 и 27 сентября 1953 года). Пер. А.К. Черноглазова. М., 1995. С. 41.

Бессознательное, согласно Лакану, имеет языковую структуру. «В основе своей, — говорит он, — бессознательное структурировано, сплетено, опутано, соткано языком».¹ Поэтому «работа сновидения следует законам означающего». Это означает, что болезнь зашифрована в языке, и в языке же осуществляется лечение. Сновидение структурировано как текст, и сам «сон есть текст». Следуя теории Фрейда, Лакан рассматривает в качестве основных механизмов сна конденсацию и замещение, однако и здесь он несколько реинтерпретирует классический фрейдизм. Фрейд понимал под конденсацией совмещение нескольких объектов бессознательного в одном образе; Лакан говорит, что при конденсации происходит наложение одного означающего на другое посредством метафоры. Замещение, по Фрейду, — сдвиг психической энергии с одного мыслительного явления на другое; у Лакана это — средство обмана цензора бессознательным, имеющее природу метонимии. Таким образом, в системе Лакана образы, всплывающие из бессознательного, нерепрезентативны, т.е. это такое означающее, которому не соответствует никакое означаемое: «смысл «настаивает» на себе именно в цепи означающих, и ни один из отдельных элементов этой цепи не «состоит» при этом в значении, которое он в момент речи способен принять»². Такое означающее Лакан назвал «скользящим». Проблема, которую пытается разрешить Лакан, сводится к вопросу о том, «тождествен ли я, когда я говорю о себе, тому, о ком я говорю?»³. Игра означающими между метонимией и метафорой разыгрывается там, где нет «я», поскольку это «я» не в состоянии определить своё место в этой игре. Поэтому Лакан и говорит: я мыслю там, где меня нет, следовательно, я есть там, где я не мыслю. «А правильно будет сказать вот так: «Я не емь там, где я игрушка моей мысли; о том, что я емь, я мыслю там, где я и не думаю мыслить»⁴. Поэтому объектом психоанализа должна стать непосредственная данность, в которой бессознательное говорит нерепрезентирующим языком.

Для иллюстрации этого положения Лакан прибегает к графической формуле:

$$\frac{S}{s}$$

где S — означающее, as — означаемое; разделяющая их графема символизирует отделённость бессознательного как хранилища означаемых от сознательной речи как системы означающих. При этом соединение означающего с означаемым невозможно осуществить, точка их «схватывания» всегда

¹ Лакан Ж. О бессмыслице и структуре Бога. Пер. А.К. Черноглазова // Метафизические исследования. Вып. 14. Статус иного. СПб., 2000. С. 219.

² Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или Судьба разума после Фрейда. 33.

³ Там же. С. 45.

⁴ Там же. С. 46.

мифична, поскольку означаемые всегда находятся в состоянии блуждания, «соскальзывания».¹

Нетрудно заметить, что, Лакан имеет в виду уже не то бессознательное и не тот язык, с которыми работали Фрейд и Соссюр. Поэтому он далёк и от классического психоанализа, и от классической лингвистики. (Ещё в 1968 г. Г. Мунин² замечал, что Лакан остаётся в стороне от современной лингвистики и даже в определённом смысле дискредитирует учение Соссюра.) Лакан говорит о языке не обиходном и не в лингвистическом смысле, а описываемые им механизмы бессознательного функционируют не только на уровне символического, как это было в классическом фрейдизме, но на всех уровнях психической личности. Таким образом, язык в учении Лакана оказывается неким внутренним структурирующим принципом, лежащим в основе всех психических структур и делающим возможным переходы между ними. Впрочем, Лакан не так уж далёк от теории Соссюра, ведь и у последнего означаемое • — не вещи, но значение, а «значение — это человеческий дискурс, имеющий свойство всегда отсылать к другому значению»³. Надо лишь помнить, что, если Соссюр предполагал возможность нашей внешней по отношению к языку позиции, то Лакан утверждал, что мы погружены в язык, наша субъективность имманентна языку, и выйти за его пределы мы не можем. Вполне в соссюровском духе французский психоаналитик говорил: «Система языка нигде, в каком бы пункте вы её не взяли, не становится перстом, указывающим на определённую точку реальности; сеть языка, взятого как целое, накрывает всю реальность в её совокупности».⁴

Лакан не был первым исследователем, обратившим внимание на связь проблемы бессознательного с лингвистикой. Уже в 1870 г. Б. де Куртене⁵ рассуждал о «бессознательной памяти» и «бессознательном забвении и непонимании», имеющих производительный характер. В 1876 г. Н.В. Крушевский⁶ утверждал, что сознание и воля человека оказывают на развитие языка незначительное влияние, и говорил о «бессознательном обобщении», совершающемся в языке. В 1891 г. Ф. де Соссюр отмечал, что языковой акт среди всех прочих наименее обдуман и умышлен. Основоположник американской лингвистики и антропологии Ф. Боас⁷ в 1911 г. писал о том, что языковые явления имеют бессознательный характер. Преимущество лингвистики Ф. Боас видел в том, что

¹ См.: Leclair S. L'Inconscient. P., 1961. P. 183. -

² Mounin G. Clefs pour la linguistique. P., 1968.

³ Лакан Ж. О бессмыслице и структуре Бога. С. 220.

⁴ Лакан Ж. Психоз и Другой. Пер. А.К. Черноглазова // Метафизические исследования. Вып. 14. Статус иного. СПб., 2000. С. 206.

⁵ См.: Куртене де, Б. Избранные труды по общему языкознанию. В 2 т. М., 1963.

⁶ Крушевский Н.В. Заговоры как вид русской народной поэзии // Известия Варшавского Университета. 1876. См. также: Крушевский Н.В. Очерк науки о языке. Казань, 1883.

⁷ Boas F. Introduction: (Handbook of American Indian Languages). Vol. I. Wash., 1911.

она изучает языковые категории, имеющие бессознательный характер, что позволяет исследовать лежащие в их основе процессы, избегая превратностей «вторичных толкований». Э. Сепир подчёркивал, что, если язык располагает формальными приёмами для выражения каузальных отношений, то способность к их восприятию и передаче не зависит от нашей способности осознавать причинность как таковую. Сепира можно считать предтечей структурализма, поскольку он утверждал, что человеческое поведение — как индивидуальное, так и общественное, — обнаруживает одни и те же разновидности как сознательной, так и бессознательной психической деятельности, а значит, социальное и бессознательное имеют общую природу. Знакомство Лакана с лингвистической теорией произошло через посредство Р.О. Якобсона, который писал: «...Каждая фонема, каждое слово, каждая фраза или выражение рациональной речи сохраняют силу своей выразительности или значимости только благодаря их диалектическим отношениям к словам другой речи, речи бессознательного, управляемого другой логикой».¹ Именно в этом ключе следует воспринимать фразу, которую Лакан писал на доске во время своих семинаров: «Тот факт, что говорят, остаётся забытым за тем, что говорится в том, что можно расслышать».² Бессознательное структурировано, т.е. оно способно говорить, хотя речь его подчиняется совсем иным правилам, нежели речь сознательная. Ученик Лакана С. Леклер подчёркивает: «...Бессознательное выступает как непрерывно возобновляющаяся устойчивость иной логики...»³

Фрейд считал определяющим для психологических типов полов наличие или отсутствие фаллоса. У Лакана символический фаллос выступает как атрибут власти; это означающее целостности, которой всегда лишён человек независимо от его пола, символ желания слиться с Другим. Человеческому мышлению, таким образом, присущ фаллоцентризм, определяющий повседневное поведение индивида, который в текстуальном отношении выражается как фаллологоцентризм. Эта концепция Лакана оказала и продолжает оказывать большое влияние на всё постструктуралистское движение; при этом одни исследователи принимают её (Деррида и др.), а другие резко не приемлют (Кристева и другие феминистки).

Лакан подвергает реинтерпретации и такой важный механизм бессознательного, как трансфер, или «перенос». Фрейд считал, что в беседе психоаналитика и пациента структуры бессознательного обнаруживаются, когда первый переносит на врача те или иные свои влечения и, таким образом, заставляет его играть ту или иную роль. По Лакану же, в этот процесс включены

¹ Якобсон Р.О. К языковедческой проблематике сознания и бессознательности // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Под ред. А.С. Прангишвили. Т. III. Тбилиси, 1978. С. 262.

² Лакан Ж. Якобсону. Пер. А.К. Черноглазова // Метафизические исследования. Вып. 14. Статус иного. СПб., 2000. С. 233.

³ Леклер С. Бессознательное: Иная логика // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Под ред. А.С. Прангишвили. Т. III. Тбилиси, 1978. С. 261.

и пациент, и психоаналитик. Структуры бессознательного, полагает он, проявляются в переносе и контрпереносе, когда психоаналитик вступает в игру с пациентом, повторяя структуры бессознательного для их интерпретации. Всё, что может произнести пациент, — это текст, а значит, психоаналитик повторяет дискурс своего пациента. Таким образом, трансфер — это структура повтора, связывающая обоих. На одном конгрессе психоаналитиков Ф. Гваттари выступил с предложением, чтобы проходящим психоанализ платили столько же, сколько и психоаналитикам, поскольку нельзя сказать, что психоаналитик предоставляет некую «услугу»: в психоаналитическом сеансе имеет место разделение труда — работа прослушивания и интерпретации, выполняемая психоаналитиком, и работа бессознательного, выполняемая пациентом. По сути, аналитик и пациент «играют» на равных, постоянно меняясь ролями. Поэтому П. де Ман вполне правомерно заострил этот вопрос в чисто практической области: поскольку «уже не очевидно, кто анализирует, а кто подвергается анализу», вопрос сводится к следующему: «кто же кому должен платить?». Впрочем, после Лакана этот вопрос стали задавать повсеместно, и не только в науке, но и повсюду — например, его задаёт в своём стихотворении Р. Кено. Но далёкий от психоанализа де Ман прозорливо ставит ещё один, более беспокойный для лакановской практики, вопрос: «кто кому должен подчиняться?»¹.

Повышенное внимание к трансферу, вообще, характерно для Лакана и его последователей. Ф. Рустан² заявил даже, что психоанализ в целом возник из попыток построения теории трансфера.

Лакан утверждает, что личность представляет собой психический синтез, совокупность отношений с окружающими. Истина об этой личности выражается в паранойальном психозе (сразу отметим параллель с Фуко, на которого Лакан оказал огромное влияние). В 1975 г. Лакан заявил: паранойальный психоз и личность — по сути, одно и то же. Нормальность, по логике Лакана, — верх психопатологии, поскольку лечению она не подлежит. Это утверждение лежит в русле лакановской мысли о дробности элементов бессознательного, проявляющих себя в симптоматике паранойального психоза. «...Собственное Я, — говорил Лакан, — структурировано точно также, как симптом. Внутри субъекта оно представляет всего-навсего привилегированный симптом».³ С этим связано и положение Лакана о том, что влечения всегда имеют частичный характер и никогда не интегрируются в единое целое. Оральное и анальное влечения связаны с «потребностью», а зрительное и голосовое — с «желанием» (*désir*). «Желание» — это всегда уже желание Другого, которого Лакан называет «объект а» (от фр. *autre* —

¹ Ман П., де. Критика и кризис / Слепота и прозрение. С. 21.

² Roustang F. Un destin si funeste. P., 1976. P. 79.

³ Лакан Ж. Семинары. Кн. I. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). Пер. с фр. М. Титовой, А. Черноглазова (Приложения). М., 1998. С. 24.

другой). Этот последний несимволизирован, его невозможно представить себе, и эта его непредставимость заставляет его функционировать как нехватку бытия.

Концепт «потребности» Лакан выработал под влиянием лекций А. Кожева о Гегеле.¹ Гегель утверждал, что, желая какую-либо вещь, человек поглощается ею до полного самозабвения, так что его речь становится предметной, и из неё исчезает слово «я». Эта «вещь», поглощающая личность человека, есть «желание». Но именно «желание» пробуждает самосознание человека, ведь именно осознавая своё желание, человек с необходимостью начинает осознавать самого себя. «Человек, «поглощённый» созерцаемым объектом, может «прийти в себя» только благодаря некоторому Желанию: например, желанию есть. Именно (сознательное) Желание существа конституирует это существо как Я и являет его как таковое, побуждая говорить: «Я...»², — отмечает А. Кожев. Об определяющем влиянии семинаров Кожева на Лакана и всё его поколение говорят многие авторы. Ж. Ипполит³ утверждал даже, что тезис о «стадии зеркала» следует возводить к Гегелю, а не к клиническим протоколам Лакана.

«Я», ощущая свою онтологическую неполноту, обретает содержание, удовлетворяя своё «желание» посредством трансформации объекта «желания». Так, удовлетворяя голод, «я» поедает пищу, «убивая» её и тем самым обретает позитивное содержание как «я, поедающее бутерброд». В то же время, поскольку в этом процессе бутерброд «умирает», «я» так и не обретает полноты бытия, а «желание» остаётся неудовлетворённым. При этом именно желание есть то, что побуждает человека быть, и то, что позволяет нам иметь о нём какой-то опыт. Таким образом, свойство субъекта быть может рассматриваться только в связи с недостаточностью бытия как источника любого движения и как того, что, существуя на уровне цепочки означающих, может быть зафиксировано сознанием.

«...«Собственное я человека» (moi), — говорил Лакан, — это другое, и... первоначально субъект тяготеет скорее к форме другого, нежели к обнаружению своей собственной склонности. Первоначально он представляет собой хаотический набор желаний..., и первый синтез ego — это обязательно alter ego, ego отчуждённое».⁴ Таким образом, Лакан не приемлет эмпирическое представление об ego как фиксированной целостной сущности с нейрофизиологической детерминацией. Л. Альтюссер подчёркивал, что принципиальная позиция Лакана заключалась именно в пересмотре психоаналитической теории

¹ Д. Мэйси замечает: «Едва ли можно предполагать, что Лакан был сколь-нибудь знаком с гегелевской системой в целом, и ссылки на «Гегеля» лучше всего читаются как метонимические упоминания Кожева». (Мэйси Д. О субъекте у Лакана). С. 69.)

² Кожев А. Введение в чтение Гегеля // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 59.

³ Huppolite J. «La Phenomänologie de Hegel et la pensée française contemporaine»: (Figures de la pensée philisophique). P., 1971.

⁴ Лакан Ж. Психоз и другой. С. 213.

без ссылки на понятие самости или *ego*.¹ Субъект Лакана — не мыслящий, но говорящий. «Лингвистический» субъект Лакана представляет собой прямую противоположность субъекту картезианскому. Это бессознательный субъект речи, которому не предшествует никакая целостность сознания.

Знак — это то, что замещает отсутствующий в данный момент предмет. Это означает, что символ есть «убийство вещи», «наличие, сотворенное из отсутствия». Знаковая культура рождается из потребности обозначить отсутствие предмета. Лакан стремится покончить с понятием языка-знака; «функция языка не информировать, а вызывать представления»². Эта теория впоследствии была развита Ж. Деррида и Ю. Кристевой. Однако, если Деррида интересовала в основном онтологическая проблема, то Лакан описывает психологический момент в становлении личности: когда ребёнок обнаруживает необходимость восполнить отсутствие предмета, он начинает говорить, т.е. становится «говорящим субъектом». Поэтому девиз западной цивилизации можно сформулировать следующим образом: «я говорю, следовательно, я существую». Если сознательная речь пациента — означающее, а бессознательные процессы — означаемое, следует признать, что бессознательное управляет речью, минуя *cogito*, т.е. субъект есть субъект говорения, а не высказывания. Это значит, что человек является субъектом бессознательного. С этим связан призыв Лакана: «остерегайтесь понимать!».³

(Этот аспект лакановского учения оказал определяющее влияние на философию Ж. Деррида. В своей статье о Лакане⁴ Деррида рассказывает, между прочим, что Мэтр подарил ему экземпляр «*Ecrits*» с надписью на форзаце: «Жаку Деррида, который возьмёт отсюда то, что захочет». Деррида признаётся, что всегда следовал этому совету, так что его книгу «О грамматологии» называли превратным прочтением Лакана. Несомненно, что и концепт «фаллоцентризма» появился у Деррида под влиянием лакановского учения о фаллосе как «главном означающем». Ещё один важный, на наш взгляд, момент: Э. Фачинелли вспоминает, что на семинарах Лакана не было собеседников: «Кто говорит и с кем? Со временем исчезают собеседники. Одинокий голос раздаётся в молчании слушателей. Наконец, и этот голос смолкает. На своих последних семинарах Лакан рисовал на доске или завязывал и развязывал узлы. В конце он стоял неподвижно и глухо... Настойчивый голос в тишине звучит, как анализ, за одним исключением: Лакан — одновременно и аналитик, и объект анализа. Слушатель

¹ Althusser L. Freud and Lacan // Lenin and Philosophy. N.Y., 1971. При этом Л. Альюссер считал, что Лакан создал не научную теорию, но своеобразную фантастическую философию психоанализа, околдовавшую не десятилетие интеллектуалов.

² Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. С. 69.

³ Lacan J. *Ecrits*. P., 1966. P. 471.

⁴ Derrida J. Pour l'amour de Lacan // Resistances — de la psychanalyse. P., 1996. P. 51-72. (Derrida J. For the love of Lacan // Journal of European Psychoanalysis. Fall 1995-Winter 1996. № 2.)

пребывает внутри речи Лакана и не может оттуда выбраться».¹ Вновь стоит вспомнить фразу Деррида: «...Нам остаётся говорить, заставить наши голоса резонировать по всем коридорам для того, чтобы пополнить распад присутствия.»² Как и Фачинелли и другие слушатели Лакана, Деррида услышал в этом одиноком голосе «бытие-к-смерти».)

«...Символ с самого начала заявляет о себе убийством вещи, и смертью этой увековечивается в субъекте его желание»³, — говорит Лакан. Человеческое «Я» может обрести целостность, только будучи выражено через Другое, а это-то и невозможно. Следовательно, не существует целостного и стабильного «Я». Вместе с тем, происходит постоянный синтез «Я» как серия идентификаций со «своим собственным образом». Так что «свой собственный образ» оказывается выстроен за пределами «Я».

В этом свете лакановская формула субъективности принимает следующий вид:

$$\frac{S}{s} = s$$

или, иначе, при $S = -1$ мы имеем:

$$s = \sqrt{-1}$$

Таким образом, вместо субъективности или фрейдовского «сверх-Я» мы имеем «дыру» или «расколотость» в сфере бессознательного.

«Бессознательное субъекта есть дискурс другого (l'autre)»⁴, — говорил Лакан в 1953 г. Эту концепцию он выработал на основании изучения синдрома Кандинского — Клерамбо, чем и объясняется его заявление о паранойяльной природе личности. Нетрудно заметить, что, несмотря на упорные декларации своей приверженности фрейдизму, Лакан ушёл от Фрейда весьма далеко. Причина этого, на наш взгляд, заключается в том, что Фрейд открывал язык бессознательного, наблюдая истерические расстройства у себя в кабинете, тогда как Лакан наблюдал параноиков в психиатрической клинике. Его стремление слушать «речь безумия» и привело к столь оригинальным открытиям. М. Фуко, посещавший его семинары, впоследствии призвал слушать, что «говорит безумие», чтобы понять, что такое человек вообще. Слушая бред безумца, Лакан стремился не поставить диагноз (т.е. «перевести» речь безумия на язык «нормальности»), но понять его внутреннюю логику. Выражаясь лакановским языком, можно сказать, что «французский Фрейд» работает не с объектом (симптомом, болезнью), но с субъектом. Таким образом, Лакан далёк не

¹ Fachtinelli E. Lacan and the Thing // Journal of European Psychoanalysis. Spring 1996-Winter 1997. N. 3-4. (<http://www.psychomedia.it/jep/number3-4/fachtinelli.htm>)

² Деррида Ж. Голос и феномен. С. 136.

³ Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. 89.

⁴ Там же. С. 35.

только от психоанализа, но и от психотерапии, которая стремится уничтожить болезнь вместе с её симптомами. Р. Мажор вспоминает, как однажды Лакан, выслушивая в течение часа монотонный бред безумца, заявил: «Он совершенно нормален».¹ Лакана заботила «нормальность» голоса Другого, который говорит любым человеком («нами говорят»), а не приспособление безумца к обществу. К французскому мыслителю можно применить пассаж Э. Канетти из его знаменитого романа «Ослепление»: «Благодаря безумцам он вырос в один из крупнейших умов своего времени. Он больше учился у больных, чем давал им. Они обогащали его своими уникальными ощущениями; он только упрощал их, делая их здоровыми».²

В 1953 г. Лакан выделил в человеческой психике три составляющих. Эти части получили следующие наименования: Воображаемое, Символическое, Реальное. «Как обычно, Лакан утверждает, что свою модель он находит у Фрейда».³

Реальное (réel), по Лакану, находится за пределами языка, т.е. не может быть пережито в опыте (опыт, с точки зрения Лакана, представляет собой языковое выражение): «...Реальное, или то, что таковым воспринимается, является тем, что категорически противится символизации».⁴ В материнской утробе ребёнок ощущает свою слитность с матерью; затем, после рождения, он сталкивается с миром объектов, с «не-Я». Это столкновение болезненно переживается человеком в течение всей жизни, так что индивид постоянно стремится вернуться к исходному состоянию. Такое стремление Лакан назвал «потребностью». Сфера потребности, которая постоянно гнетёт человека, но никогда не может быть удовлетворена, и представляет собой Реальное.

Воображаемое (imaginaire) — комплекс иллюзорных представлений человека о самом себе, вырабатываемый с целью самозащиты. Воображаемое формируется на самой ранней, доязыковой стадии развития личности. «Я» жаждет слиться с «другим», причём ребёнок не имеет чёткого представления о том, где он, а где — другие, так что его «Я» характеризуется разорванностью, каковая сохраняется у человека в течение всей жизни. По сути, это иллюзорное самоконструирование личности, обусловленное действием реального. Период формирования Воображаемого Лакан в 1936 г. на конгрессе в Мариенбаде назвал «стадией зеркала» (stade de miroir) (заимствовав это понятие у А. Валлона⁵), поскольку в это время ребёнок начинает отождествлять себя со своим отражением. У Валлона Лакан находит знаменитый эксперимент с помещением ребёнка на зеркальную поверхность; в теоретических же взглядах он с ним радикально расходится: коммунист Валлон считал необходимым

¹ Major R. Lacan as psychiatrist.

² Канетти Э. Ослепление. Пер. С. Апта. М., 1992. С. 410.

³ Мазин В. Введение в Лакана. С. 133.

⁴ Лакан Ж. Семинары. Кн. I. С. 90.

⁵ См.: Валлон А. Психическое развитие ребёнка. Пер. Л.И. Анциферовой. М., 1967.

применять в психологических исследованиях диалектико-материалистический подход, который он понимал как требование рассматривать психику не через неё саму, но в её связи с материальной организацией человека и объективной действительностью.¹ Лакан, напротив, занят анализом внутренней логичности параноидального сознания, а связь человека с внеположной ему реальностью рассматривает через синдром Кандинского-Клерамбо.

«Стадию зеркала» — начало перехода от Воображаемого к Символическому — Лакан считал главным моментом в формировании человеческой личности: «стадия зеркала есть драма, внутренний посыл которой стремительно развивается от недостаточности к опережению — и которая для субъекта, пойманного на наживку пространственной идентификации, измышляет фантазмы, постепенно переходящие от раздробленного образа тела к форме, каковую мы назовем ортопедической для его целостности, — и, наконец, к водружённому на себя доспехам некоей отчуждающей идентичности, которая отметит своей жёсткой структурой всё его умственное развитие».² Исследователь творчества Лакана Ж. Пальме отмечал, что именно «стадия зеркала» структурирует патологические проявления психики: параноическая структура соответствует отчуждающему характеру «стадии зеркала», а структура шизофреническая характеризует конфликт между тиранией «Я» и потенциальной игрой зеркальных отражений.

Символическое (*symbolique*) в плане развития ребёнка представляет собой «встречу с отцом», т.е. с Другим, с языковой культурой (стадия Эдипа у Фрейда). Если на стадии Воображаемого существовало чёткое соответствие означаемого означаемому, то здесь символ вызывает к открытой и бесконечной системе смыслов. Переход ребёнка к миру Символического выражается в Эдиповом комплексе. Законы языка и общества начинают укореняться внутри ребёнка по мере того, как он принимает отцовское имя и отцовское «нет». Бессознательное — это и есть речь Другого, т.е. «Отца».

Лакан начал говорить о «другом» уже в 1930-е гг., но к 1955 г. эта инстанция удваивается, так что Лакан начинает различать «Другого» (*Autre* — в плане символического — образ собственного «Я») и «другого» (*autre* — в плане воображаемого — образ других людей). «Сказав в своё время, что бессознательное есть дискурс Другого, с заглавного «Д» (*l'Autre* — *A.D.*), — пояснял Лакан в 1957 г., — я хотел указать на то потустороннее, где признание желания сплетается с желанием признания».³ Психоаналитик, по Лакану, должен занять место «Другого», установление связи с «Другим» определяет окончание

¹ См.: Wallon H. *Matérialisme dialectique et psychologie*. P., 1946. См. также: Основные направления исследований психологии мышления в капиталистических странах. Под ред. Е.В. Шорохова. М., 1966. С. 218.

² Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию Я, какой она раскрылась нам в психоаналитическом опыте. Пер. В. Лапицкого // Кабинет: Картины мира. Вып. I. Под ред. В. Мазина. СПб., 1998. С. 139.

³ Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или Судьба разума после Фрейда. С. 52.

анализа. Язык всегда принадлежит «Другому», утверждает Лакан, а «измерение истины возникает с появлением языка».¹

Своё учение о трёх психических инстанциях Лакан разработал, обращаясь к анализу детской психики. Впоследствии он стал применять эту концепцию для описания поведенческих установок человека вообще. В постструктуралистской традиции, впрочем, вскоре «забыли» о происхождении лакановских концептов. Для философов-постструктуралистов не важно, какой смысл вкладывал Лакан в понятия «воображаемое», «реальное» и «символическое»; важнее то, что в постструктуралистской мысли закрепилось представление о лингвосоциальной детерминированности инстанций человеческой психики.

Лакан начал свою деятельность как «философствующий психиатр»², а в дни его юности в интеллектуальном климате Франции господствующее положение занимали феноменология и экзистенциализм. Поэтому неудивительно, что изначальную расколотость субъекта, наблюдаемую в «стадии зеркала», ранний Лакан описывал в терминах экзистенциализма Ж.-П. Сартра как «изначальную нехватку» человеческой реальности, или же употребляя хайдеггеровский термин «зияние». Поздний Лакан заговорил языком структурализма. Однако было бы не совсем верным считать, что поздний Лакан совершенно отошёл от феноменологической традиции. Психоаналитик у Лакана, замещая Другого, символизирует смерть, инициируя становление пациента как «бытия-к-смерти».

Лакан утверждает языковую природу бессознательного, что позволяет ему заявить о том, что бессознательное есть исходный пункт гуманитарных исследований. Поэтому он становится больше чем психоаналитиком, обращаясь к вопросам онтологии и гносеологии. Традиционная наука обосновывала познавательный процесс через категорию сознания, что вело к антропоморфизму и субъективизму в понимании познания и его объекта. Лакан полагает, что гносеология может быть основана лишь на изучении скрытых языковых структур, предшествующих реальным актам сознания и речи индивида. Язык выступает структурирующим механизмом как для сознания, так и для культуры. Это приводит Лакана к мысли о первичности и априорности форм познавательной деятельности человека, а отличие его взглядов от кантианства сводится к тому, что априорные формы сознания он переносит из области созерцания и рассудка в область бессознательного. Мы можем отметить ещё один недостаток лакановской концепции познания, перекочевавший сюда из фрейдизма: индивид у Лакана оказывается неисторичным. Кстати, Лакан постоянно избегает употребления термина «индивид» и говорит о «субъекте» как тексте, данном аналитику во время психоаналитического сеанса. Никакой общей теории субъекта у него нет, и сам он заявлял, что любая теория субъекта есть «блевотина интуитивистской

¹ Там же.

² Филиппов Л.И. Принципы и противоречия структурного психоанализа Ж. Лакана. С. 427.

психологии»¹. Поэтому можно сказать, что в теории Лакана имеет место «смерть субъекта», по крайней мере — в субъективистском понимании. Во время сеанса психоанализа пациент исчезает как субъект и становится означающим.² Очевидный отход позднего Лакана от феноменологических взглядов подчёркивал и М. Фуко: «Отправляясь от психоанализа, Лакан пролил свет на тот факт, что теория бессознательного несовместима с теорией субъекта (не только в картезианском, но и в феноменологическом понимании этого понятия)»³.

Учение Лакана было развито его многочисленными последователями — как психоаналитиками, так и филологами. По сути, именно языковая концепция бессознательного, сформулированная Лаканом, привлекла внимание к психоанализу со стороны гуманитарных наук. Сам Лакан трактовал свои категории весьма широко, и представители различных гуманитарных областей знания стали понимать их в лингвистическом, культурологическом и социологическом смысле. Философы сближают лакановскую концепцию символического с экзистенциалистской «стадией заброшенности» и даже с гегелевским учением о «несчастном сознании». При этом большинство исследователей основными моментами в учении французского психолога считают его критику лингвистической теории знака и концепцию децентрированного субъекта. Благодаря работам Лакана в настоящее время на Западе человек воспринимается не как самостождественный «индивид», а как нечто фрагментированное, разорванное и смятенное. Многие авторы⁴ отмечают огромную роль лакановского учения в майских событиях 1968 г.: революционные лозунги «овладение речью» и «воображение у власти» носили несомненно лаканистский характер. В Латинской Америке учение Лакана, рассматриваемое как революционная теория раскрепощения слова, также имело большой успех.

Учение Лакана имеет не только сторонников, но и противников, даже среди его бывших учеников. Так, Ф. Жорж⁵, много сотрудничавший с Ж.-П. Сартром и строго блюдущий экзистенциалистский постулат о безграничной человеческой свободе, заявил, что а-концептуализм Лакана выступает формой принуждения, необходимого «французскому Фрейдю» для поддержания выработанной им структуры власти. Обожествляя означающее, говорит Ф. Жорж, преувеличивая его роль в человеческой судьбе, Лакан скатывается к мистицизму оригенистского типа. Психоанализ оказывается не средством снятия невроза, но механизмом продолжения невроза другими средствами — такими, как создание квази-религиозных сект,

¹ Lacan J. Ecrits. P. 472. В «Римской речи» Лакан с явной издёвкой говорит о «диалектике самосознания», которая, «идя от Сократа к Гегелю, от ироничного предположения реальности всего рационального устремляется к научному суждению, гласящему, что всё реальное рационально». (Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. С. 62.)

² Lacan J. Ecrits. P. 835.

³ Беседа с Мишелем Фуко / Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 227.

⁴ См., например: Turkle Sh. La France freudienne. P., 1982.

⁵ George F. L'Effet 'Yau de Poële de Lacan et des lacaniens. P., 1979.

одной из которых является лакановская школа. К. Клеман в своей полемике с Ф. Жоржем представила историю лаканизма как свободный духовный поиск человека, обречённого на «полунаучность» в эпоху новой постановки познавательных проблем. Если Ф. Жорж склонен сравнивать психоанализ с религией, то К. Клеман полагает, что у него больше общего с литературой¹; в Лакане она видела шамана и колдуна, исполненного поэзии и вдохновения². А вот «новые философы» Г. Лардро и К. Жамбе усмотрели в теории Лакана культ сильной личности. Поводом для этого стала венсеннская речь Лакана, в которой он заявил студентам, что их революционность представляет собой поиски Мэтра, потому они его и пригласили.³ Эта фраза Лакана породила многочисленные комментарии и интерпретации. На наш взгляд, самое верное её понимание предложила Э. Рудинеско: «...Этот человек, который втайне, возможно, и мечтал о том, что обретёт влияние и власть, на деле всегда высказывался с презрением о естественном желании толпы непременно иметь авторитеты и даже диктаторов, в чём он всегда видел проявление глубинного сервизма масс»⁴.

Как критики, так и апологеты лаканизма основывают свои аргументы на различном понимании языка. Если экзистенциалисты и «новые философы» считают язык орудием отчуждения и социального порабощения, то лаканисты рассматривают его как базисный феномен, не подлежащий отчуждению и потому служащий средством избавления от всякого господства. Кстати, исследователи творчества Лакана крайне редко обращают внимание на то обстоятельство, что, по выражению П. Качалова, «Лакана мало интересовала адаптация человека к макросоциальной среде. Единственной адаптацией, которая для него что-то значила, была адаптация человека к его собственной отчуждённости от себя самого»⁵.

¹ См.: Clément C. Les fils de Freud fatigués. P., 1978.

² Clément C Vies et légendes de Jacques Lacan. P., 1980. P. 13.

³ См.: Lacan J. L'Impromptu de Vincennes // Magazine littéraire. 1977. № 121 (spéc). P. 24. Зачастую обвинения Лакана в стремлении к неограниченной власти и деспотизме основываются на обыкновенных сплетнях. Вот, например, фрагмент интервью бывшего ученика Лакана, а ныне анти-лаканиста А. Грина:

Грин: ...Лакан имел обыкновение бить некоторых пациентов.

Бенвенуто: Но это было в поздние годы, когда он был стар и становился всё более эксцентричен.

Грин: Это не так. О его насильственных действиях говорили уже в 1970-е.

Бенвенуто: Ну, в 1970-х ему было уже за семьдесят!

Грин: Но у меня есть свидетельства, что даже до того, как он стал оскорблять своих пациентов, он нетерпимо относился ко многому из того, что ему говорили, и реагировал весьма бурно. Со своими пациентами он был совершенным тираном...»

Against Lacanism. A conversation of André Green with Sergio Benvenuto (Paris, 17.5.94) // Journal of European Psychoanalysis. Fall 1995-Winter 1996. № 2. (<http://www.psychomedia.it/iep/number2/greenbenv.htm>)

⁴ Рудинеско Э. Жак Лакан. С. 211.

⁵ Качалов П. Лакан: Заблуждение тех, кто не считает себя обманутыми // Логос. 1992. № 3. С. 181.

Наиболее последовательной выглядит критика лаканизма у Ф. Рустана.¹ Этот автор считает, что бессознательное нельзя представить как язык, это уместно только в отношении сознания и предсознания. Бессознательное же представляет собой некий гипотетический предел мыслимого и сущего, так что никакой структурированности и дискурсивности в нём быть не может. Справедливости ради надо заметить, что Лакан вовсе не отождествлял бессознательное и язык; речь у него шла лишь о попытке рационализации глубинных феноменов психики. Так что Рустан в полемическом задоре упрощает учение «французского Фрейда». Психотерапия, утверждает далее Рустан, не может сводиться к языковым процедурам, ведь язык и речь выступают не более, чем условиями возможности трансфера. Использование языка в психотерапии опирается на некие глубинные структуры психики, имеющие неязыковую природу, доказательством чему является использование в психоанализе гипноза. К тому же, считает Рустан, лакановский психоанализ отнюдь не революционен, поскольку стремится сгладить конфликты, переведя их в единое поле речи. Аргументация Рустана близка к мыслям Л. Шертока, на которые Рустан опирается. Л. Шерток отмечает стремление Лакана противопоставить анализ как отсобожающее действие гипнозу как средству господства. В психоанализе Лакана, говорит Шерток, речь пациента во многом зависит от аналитика, так что внушение здесь присутствует в такой же степени, как и в презираемом Лаканом гипнозе. «Лакан осудил гипноз как средство господства. Однако разве сам он в течение долгих лет не властвовал над толпой учеников, собравшихся, чтобы внимать ему?.. Притягательность Лакана во многом определяла успех его учения. Уже начавшийся отлив вызван главным образом кончиной мэтра. Нечто похожее наблюдалось во Франции двести лет назад: популярность Лакана можно сравнить только с популярностью Месмера, а не Фрейда, кабинетного учёного».² Таким образом, Шерток приходит к тому же определению, что Л. Альгюссер и К. Клеман: Лакан — шаман и колдун, завороживший интеллектуалов своими манипуляциями. Поразительно это единство взглядов совершенно различных мыслителей при столь разных оценках. В этом русле, пожалуй, следует рассматривать и слова Ж. Бодрийяра: «...Феномен Лакана — скорее всего, свидетельство смерти психоанализа, его гибели под натиском триумфального, хотя бы и посмертного, восстания всего того, что было отвергнуто вначале».³

Большинство современных исследователей-постструктуралистов понимают теорию Лакана в том смысле, что индивид находится во власти двойной детерминированности: 1) со стороны физиологических импульсов «биопсихического бессознательного» и 2) со стороны языковых кодов «социального бессознательного». Эту сторону лакановского учения развивают

¹ Roustang F. ...Elle ne le lâche plus. P., 1980.

² Шерток Л. Возрождённое внушение. Пер. Н.С. Автономовой // Шерток Л., Соссюр Р., де. Рождение психоаналитика. С. 248.

³ Бодрийяр Ж. Соблазн. С. 113.

его ученики и соратники по Парижской школе фрейдизма С. Леклер¹ и М. Маннони². А Д. Ганн³ применил учение Лакана к анализу литературного произведения.

Ю. Кристева в своих работах конца 1960-х — начала 70-х гг. также утверждает двойную детерминированность субъекта: 1) языковыми стереотипами господствующей идеологической системы и 2) импульсами бессознательного семиотического процесса — т.н. «хорой». Эту свою теорию Кристева предлагала не только и не столько как психологическую, но и как политическую: когда сознание в чём-либо противоречит господствующей идеологической системе монополистического капитализма, оно становится иррациональным, поскольку вся рациональность современного западного человека и есть плод идеологии. Первый аспект в этой детерминированности определяет социальное поведение человека, второй — его творчество.

У. Эко предпринял весьма оригинальное прочтение Лакана, при котором «французский Фрейд» оказывается «только передатчиком идей, которые могли бы иметь хождение и развиваться и без посредничества лакановского психоанализа».⁴ У. Эко заявил, что у Лакана порядок символического конституируется не человеком и не духом, конституирующим человека; сам порядок символического конституирует человека. Порядок символического, т.е. цепь означающих, есть манифестация бессознательного; означающее доминирует над субъектом. Сам логический процесс у Лакана становится возможным только тогда, когда мыслящий субъект мыслит другого, а Другой даёт ему возможность самоотождествления. «Этот другой..., — говорит Эко, — не может быть ничем иным, кроме как Логосом».⁵ А этот Логос оказывается языком как детерминирующей структурой. Детерминирующей структурой язык делает бинарная оппозиция, описанная Соссюром, в основе которой Эко полагает фундаментальную оппозицию «да» и «нет». Таким образом, Эко считает, что единственной реальностью в лакановском психоанализе оказывается «сцепление означающих». «Другой в качестве сцепления означающих говорит в нас о себе».⁶ Ошибочность учения Лакана Эко усматривает в следующем обстоятельстве: всякое строгое научное исследование должно на различном материале выдавать один и тот же результат, в случае Лакана — сводить всякий дискурс к речи Другого. Поскольку же механизм такого сведения был предложен заранее, исследователю остаётся только раз за разом доказывать эту гипотезу. Например, прочитав еврипидовского «Царя Эдипа», мы сможем сделать единственное заключение: у Эдипа эдипов комплекс. Почему же Эко адресует

¹ Leclaire S. Démasquer le réel. P., 1971.

² Mannoni M. Le psychiatre, son Toi' et la psychanalyse. P., 1970.

³ Gunn D. Psychoanalysis and fiction: (An exploitation of literary and psychoanalytic borders). Stanford, 1988.

⁴ Эко У. Отсутствующая структура: (Введение в семиологию). Пер. А.Г. Погоняйло и В.Г. Резник. СПб., 1998. С. 8.

⁵ Там же. С. 332.

⁶ Там же. С. 334.

этот упрёк именно Лакану, ведь его можно было бы адресовать всей науке, занимающейся построением гипотез? Да потому, что, как говорит сам Эко, «для дискурса Другого метаязыка не сыскать»¹, невозможно обнаружить код Другого. «Место слова» не может быть выговорено, потому что это слово говорит в нас, а больше мы о нём ничего не можем сказать. Мы бы сказали, что в данном случае проблема не у Лакана, а у самого Эко: ведь это в систему семиологии Эко не вписывается лаканизм. Именно Эко, а не Лакан, испытывает недостаток трансцендентальности.

Эко подвергся яростным нападкам со стороны лаканистов, в то время как сам Лакан отнёсся к нему вполне благожелательно. И это неудивительно — ведь Эко, действительно, подметил то, что зачастую ускользает от внимания лаканистов. Лакановские идеи оказались своего рода посредствующим звеном между психоанализом и постструктурализмом, чего очень недоставало как первому, так и второму. И это ничуть не умаляет той огромной роли, которую сыграл Лакан в развитии современных представлений о человеке.

Структурализм и постструктурализм, по сути, утверждают, что субъект создаётся дискурсом, что дискурс «сочиняет» субъекта. Классический психоанализ, напротив, склоняется к мысли о том, что субъект несёт в себе определённый дискурс, т.е., в конце концов, порождает его. Позиция Лакана как раз и состоит в объединении и преобразовании обеих обозначенных точек зрения. Хотя лакановский субъект и не является хозяином производимых им смыслов и его высказываниями оперируют безличные дискурсивные системы, он, в то же время, не является виртуальным лингвистическим конструктом. М. Алкорт² очень точно подмечает лакановскую мысль о том, что субъект — гипотетический феномен, и утверждение его присутствия всегда бывает основано на той или иной вере. При этом, если субъект исчезает как «Эго», т.е. то, что контролирует компоненты и функции «Я», остаётся феноменальный характер субъекта как системы самоотчуждённых компонентов. Субъект децентрализован дискурсом, однако тот же самый дискурс движет субъектом. Иными словами, дискурс становится точкой, в которой сфокусированы действия дискурсов. Поэтому говорить о его исчезновении не приходится.

Вспомним о лакановской интерпретации трансфера: субъект постоянно оказывает сопротивление интерпретации со стороны аналитика как властной фигуры. Одной из причин, по которым Лакан был исключён из Международной психоаналитической ассоциации, было то, что, стремясь разрушить стратегию сопротивления пациента, рассчитанную на время сеанса, он заканчивал анализ через пять минут после начала, а иногда и сразу после обмена приветствиями. Пациент — не лингвистический конструкт, который так или иначе дан в

¹ Там же. С. 336.

² Alcorn M.W. The subject of discourse: (Reading Lacan through (and beyond) Poststructuralist context) // Lacanian theory of discourse: (Subject, structure and society). Ed. M. Bracher. N.Y.; L., 1994. P. 19-45.

наблюдении аналитику и может подвергаться всевозможным манипуляциям. Он активно сопротивляется и постоянно меняется ролями с аналитиком, анализируя последнего, который, в свою очередь, становится сопротивляющимся анализу субъектом. Таким образом, в лакановском понимании субъект отнюдь не пассивен, но постоянно проявляет способность к трансформации дискурсивных директив.

Более того, субъект у Лакана сам оказывается дискурсивной системой, деятельность которой побуждается специфической субъективной функцией — «желанием». Субъект всегда использует язык своим собственным, уникальным способом. Вспомним, как внимательно прислушивался Лакан к бреду параноиков, стараясь выявить логику этого бреда, т.е. его дискурсивные правила. И там, где эти правила обнаруживаются, «французский Фрейд» видит нормального (а по сути — сверхнормального) субъекта. Такой субъект, несмотря на шокирующий большинство бред, активно сопротивляется подчинению требованиям социального дискурса, тогда как «нормальное» большинство подпадает под его власть и, таким образом, утрачивает свою субъективность. Впрочем, каждый из нас имеет свой уникальный «бред», поскольку все мы в той или иной степени сопротивляемся социальным дискурсам.

Итак, хотя никакого целостного (в картезианском или феноменологическом смысле) субъекта, по Лакану, не существует, а субъект пребывает в расщеплённом состоянии, это (воспользуемся метафорой Р.Д. Лэйнга) «разделённое -Я» представляет собой организованную и непрестанно повторяющуюся (этот момент прекрасно иллюстрирует «хора» Кристевой) схему, которая сопротивляется изменениям и попыткам вторжения аналитика. Субъект структурируется собственной разделённостью, а потому никогда не может стать простым эквивалентом того или иного дискурса как модели организации смыслов.

Глава 2. Шизоанализ Феликса Гваттари

Феликс Гваттари более всего известен как сотрудник Ж. Делёза. Действительно, этот тандем создал замечательные произведения современной философской литературы: «Капитализм и шизофрения»¹, «Кафка»², «Ризома»³, «Что такое философия?»⁴, и мы к ним не раз обратимся. Однако в тени этих трудов остался сам Гваттари — мыслитель самостоятельный и оригинальный. Зачастую совершенно непонятно, где в их совместных работах Делёз, а где Гваттари. Одни и те же концепты функционируют в самостоятельных работах обоих мыслителей, и едва ли возможно разобраться, кто же из них является «изобретателем» того или иного. Делёз в своём интервью-«азбуке» говорил, что друзей связывают не идеи или язык, но пред-язык.⁵ И в этом пред-языке совпадение Делёза и Гваттари было поразительным.

Область научных интересов Гваттари лежит на пересечении психоанализа, философии и политики. В западных исследованиях политическую ипостась этого мыслителя часто акцентируют, считая её основной. Так, составитель замечательной электронной «Библиографии литературной теории, критики и филологии»⁶ Х.А.Г. Ланда из Сарагосского университета даёт по Гваттари такую справку: «французский философ-постструктуралист и психоаналитик, троцкист, коммунист и сторонник свободной психиатрии».

Действительно, Гваттари исповедовал левые политические взгляды и был сторонником революционизирования и «освобождения» психиатрии. Альтернативную («революционную») психиатрическую практику он разрабатывал в клинике «La Borde». И, самое важное, Гваттари всегда стремился объединить в едином дискурсе политику и психиатрию. Это сближает его со многими теоретиками и практиками 1960-70-х гг. — философами М. Фуко, Ж. Делёзом, итальянским врачом-реформатором Ф. Базалья,

¹ Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie. Vol. 1: L'Anti-Œdipe. P., 1972; Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie. Vol. 2: Mille Plateaux. P., 1980.

² Deleuze G., Guattari F. Kafka — Pour une littérature mineure. P., 1975.

³ Deleuze G., Guattari F. Rhizome (repris dans Mille Plateaux). P., 1976.

⁴ Deleuze G., Guattari F. Qu'est-ce que la philosophie? P., 1991. См. также: Deleuze G., Guattari F. 14 mai 1914. Un seul ou plusieurs loups? // Minuit. 1973. № 5. P. 2-16; Deleuze G., Guattari F. Comment se faire un corps sans organes // Minuit. 1974. № 10. P. 56-84; Deleuze G., Guattari F. Le pire moyen de faire l'europe // Le Monde. 1.11.1977; Deleuze G., Guattari F. Mai 68 n'a pas eu lieu // Les nouvelles. 1984, 3 mai. P. 75-76.

⁵ Азбука Жюль Делёза: (Учебник для начинающих, подготовленный Клэр Парне). Пер. А.В. Дьякова. М., 2004. С. 36.

⁶ http://fv1.unizar.es/filologia_inglesa/bibliographv.html

британскими «антипсихиатрами» Р.Д. Лэйнгом и Д. Купером и др.¹

В одном из последних интервью, в июне 1992 г., Гваттари следующим образом описал соотношение теории и практики в своей деятельности:

Я всегда пребывал в ситуации разрыва между своими социальными обязанностями, обязанностями активиста, практикой в клинике «La Borde», частной психоаналитической практикой, теоретической и литературной деятельностью. Все эти устремления не были однородными и не накладывались одно на другое. Именно этот разрыв позволял мне время от времени пересмотреть сущность моей работы. Очевидно, что моя работа с психозами в «La Borde» заставила меня усомниться в действительности традиционной психоаналитической практики, какой она представлена в школах психоанализа. К тому же, моя общественная деятельность в молодёжных группах и леворадикальных движениях дала мне что-то вроде технологии общественных отношений, которую я применял в «La Borde». Далее, философская работа совместно с Жилем Делёзом углубила мой скепсис по отношению к фрейд-лакановскому догматизму. Эти постоянные переходы от одного уровня к другому породили понятие трансверсальности, с которым я долго работал. Как двигаться между гетерогенными полюсами? Как найти трансверсальность между ними? Как развить абстрактные машины, которые не были бы универсальными, но, напротив, были разнородными?²

Таким образом, Гваттари отказывается от построения единой универсальной системы. Он отвергает идеи структуры, субстанции, энергии и т.п. как единого основания исследуемой реальности. Его мышление всегда ситуативно. И в этом отношении он солидаризуется с такими своими современниками, как Фуко. «...Работать — это значит решиться думать иначе, чем думал прежде»³, — сказал как-то Фуко. И добавил: «Написать книгу — это всегда в некотором смысле уничтожить предыдущую»⁴. Конечно, Гваттари не «уничтожает» каждую свою предыдущую книгу, многие концепты и идеи кочуют из одного произведения в другое, однако в каждом из них эти концепты действуют совершенно своеобразно, потому что всякий раз он «думает иначе».

Гваттари мыслит концептами, а «в концепте всегда есть составляющие, которыми он и определяется»; иными словами, концепт всегда содержит некий шифр (но ни в коем случае не универсальный код). Кроме того, концепт развивается: «не существует... концепта, который имел бы сразу все составляющие».⁵ Сказать, что центральным концептом философии Гваттари является «машина» — значит допустить

¹ См.: Власова О.А. Антипсихиатрия: становление и развитие. М., 2006.

² Vertige de l'immanence. Interview de Félix Guattari par John Johnston, réalisée en juin 1992. // Chimères. 2000. № 38.

³ Забота об истине. Беседа М. Фуко с Ф. Эвальдом // Фуко М. Воля к истине. С. 308.

⁴ Там же. С. 319.

⁵ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 25.

неправомерное упрощение. Этот концепт, действительно очень важный для французского мыслителя, постоянно уточняется и открывает всё новые грани. Этот процесс мы постараемся показать ниже, говоря об изысканиях Гваттари в самых различных областях знания, которое принято называть гуманитарным. Так, концепт «машины» развивается в параллельных пространствах — семиотическом, политическом, эстетическом и т.п.

У концепта как такового, говорят Делёз и Гваттари, есть следующие основные характеристики: 1) каждый концепт отсылает к другим концептам в своих истории, становлении и настоящих соединениях; 2) составляющие концепта делаются в нём неразделимыми, определяя его консистенцию; 3) концепт есть точка «сгущения» своих составляющих.¹ Гваттари всегда придерживается такого представления, так что, когда речь у него идёт о субъективности, бессознательном, сопротивлении и т.п., следует помнить о том, что это не что-то данное наблюдателю в исследовательском поле, но концепты, обладающие перечисленными характеристиками. Но самое, пожалуй, важное в том, что концепт — это не платоновский «эйдос», он не обменивается на «эйдос» или что бы то ни было ещё. Концепт — это чистая плоскость, не имеющая глубины, поэтому вопрос о том, является ли концепт выражением той или иной реальности, теряет смысл.²

В 1960-х гг. Гваттари развивал понятие трансверсальности. В 1970-е на смену ему пришло понятие детерриториализации, так что трансверсальность Гваттари стал понимать как инстанцию детерриториализации. В 1980-х философ выработал понятие хаосмоса и заговорил о хаосмической трансверсальности. В то же время, Гваттари отмечал, что в его собственных книгах термином «хаосмос» обозначается то, что в «Анти-Эдипе» называлось «телом без органов». Таким образом, во всех случаях речь идёт о переходе к недифференцированности и неразличимости, однако в разных книгах работают различные концепты, пересекающиеся между собой и отсылающие один к другому, но не сливающиеся воедино. То же самое происходит с «желающими машинами», которые в поздних работах Гваттари превращаются в «очаги частичной субъективации».

Детерриториализация — одновременно концепт и категория, связанная с формированием территорий и пришедшая в философию Делёза и Гваттари из этологии. Человекообразные

¹ Там же. С. 30-31.

² «Концепт нетелесен, хотя он воплощается или осуществляется в телах. Но он принципиально не совпадает с тем состоянием вещей, в котором осуществляется... Концепт определяется как *неразделимость конечного числа разнородных составляющих, пробегаемых некоторой точкой в состоянии абсолютного парения с бесконечной скоростью*». (Там же. С. 32.)

детерриториализуют свою переднюю лапу, отрывая её от земли и превращают её в руку, которая ретерриториализуется в орудиях (кстати, палка — это детерриториализованная ветка). Всякий человек ищет свою территорию, переживает (или даже сам осуществляет) детерриториализацию, чтобы затем ретерриториализоваться в воспоминаниях или фетишах.¹ «...Возможно, любая территория предполагает уже происшедшую детерриториализацию, или же они одновременны».² В капиталистической экономике происходит детерриториализация капитала и собственности, которые перестают быть земельно-недвижимыми, а затем их ретерриториализация в средствах производства; в то же время, труд ретерриториализуется в заработной плате. Таким образом, понятие детерриториализации намного шире понятия отчуждения. Обозначенные процессы всегда происходят «поперечно» к той или иной исторической эпохе и соответствующей эпистеме. Поэтому Гваттари и говорит об их трансверсальности.

Однако ключевым понятием «Хаосмоса» остаётся «мета-моделирование» (*métamodélisation*). Это понятие, а точнее, концепт, имеет отношение прежде всего к «сингулярным картографиям» (*cartographies singulières*). Гваттари подчёркивает, что «картографии» не имеют ничего общего со структуралистской сеткой, накладываемой на реальность. Экзистенциальная сингуляризация происходит на уровнях тела, индивида, городской архитектуры, религии и т.п. Через концепт трансверсальности Гваттари приходит к понятию экзистенциальной территории, а затем предпринимает анализ свойственной этой территории функции разрушения дискурсов, которую философ квалифицирует как «автопойезис». Гваттари конструирует «концептуальную машину» мета-моделирования, которая позволяет ему произвести концептуальное «сшивание» всеобщего распада дискурсивности и «разрыва» (*déchirure*).

В своей работе по картографированию сингулярностей Гваттари пользуется отдельными приёмами и методами феноменологии, семиотики и марксизма, но при этом он не разделяет полностью взглядов какой-либо из этих систем. Философ с гордостью вспоминает, что бразильские коллеги называли его Таможенником Руссо от философии и сравнивает себя с малокомпетентным вором, который, забравшись в галерею, проходит мимо полотен великих мастеров и крадёт какую-нибудь незначительную вещицу, приглянувшуюся ему. Именно так он поступает с феноменологией и марксизмом.

В своём предисловии к книге Гваттари «Психоанализ и трансверсальность» Ж. Делёз подчёркивает вклад Феликса в

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 88-89.

² Там же. С. 89.

институциональную психотерапию: разработка концепции «групп покорности» и «групп подчинения», оппозициональное различие индивидуальных и коллективных фантазмов, концепция трансверсальности.¹ Все эти моменты преследуют одну практическую цель: придать терапевтическому учреждению активную политическую функцию, создать своего рода «монстра», который не является ни психоанализом, ни клинической практикой, ни, тем более, групповой динамикой, и который представляет собой машину по производству и выражению желания. Этого «монстра» Гваттари предпочитал называть не институциональной психотерапией, но институциональным психоанализом.

В репрессивных обществах старой Европы сумасшедших признавали «недееспособными» и лишали гражданских прав. Фрейдовская революция заключалась в том, что многие люди, стоявшие на пороге такого гражданского остракизма, были объявлены истериками и стали не сумасшедшими, но просто безобидными чудаками, которых можно терпеть в обществе. Контрактные, коммерческие по своей сути отношения между аналитиком и пациентом пришли на смену репрессивным психиатрическим приютам. Институциональная психотерапия рассматривает психоаналитический контракт как явление не столько либеральное, сколько репрессивное, ведь психоанализ имеет в своём основании пирамидальную структуру покорности. Таким образом, институциональная психотерапия находится где-то посередине между антипсихиатрией Р.Д. Лэйнга, увлекающейся договорными отношениями, и государственной психиатрией с её жёсткой разметкой социального пространства.

Стремление Гваттари убежать от трансцендентности универсальных закономерностей ведёт к декларации «молекулярностей». Этот подход Ж. Бодрийяр подверг резкой критике, усмотрев в нём опасность возвращения к тотальности Закона. В своей книге о Фуко (хотя стоит заметить, что о Фуко здесь говорится не так уж и много) Бодрийяр утверждает, что в молекулярной топологии желания Делёза и Гваттари «потoki и разветвления скоро совпадут, если уже не совпали, с генетическими симуляциями, микрoклеточными образованиями и случайными пролаганиями пути операторов кода... Желание — это только молекулярная версия Закона. Какое странное совпадение схемы желания и схемы контроля. Это спираль власти, желания и молекулы, которая на этот раз открыто приводит нас к конечной перипетии абсолютного контроля. Осторожно, молекулярно!»² На наш взгляд, Бодрийяр несколько преувеличивает: «молекулярность» не означает ни

¹ Deleuze G. Trois problèmes de groupe // Guattari F. Psychanalyse et transversalité: (Essais d'analyse institutionnelle). P., 1974.

² Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. Пер. Д. Калугина. СПб., 2000. С. 63.

структурности, ни фрактальности. Скорее, речь идёт о хаотическом движении «обезумевших» «молекул», так что любые микроклеточные образования могут носить лишь виртуальный характер и не порождают Закон.

По выражению уже цитированного нами Н. Буриа, «метод Гваттари состоит в том, чтобы довести до кипения структуры, замороженные Лаканом, Альтюссером или Леви-Стросом»¹. По выражению самого Феликса, он стремится наблюдать социум при его «реальной температуре», а не в искусственно «охлаждённом» виде, как это делали структуралисты, заставляя социальные структуры «кристаллизоваться».

Как заметил И. Алеви, мысль Гваттари была «освобождена от фрейдовских и марксистских догматов и в то же время обогащена ими».² Это определяет своеобразие отношения Феликса к Фрейду и Марксу. Гваттари считает, что марксизм в настоящее время не утратил своей значимости, но просто вошёл в новую фазу развития. Марксистский инструментарий следует не отбросить, но пересмотреть и выяснить, каким образом он может функционировать сегодня. В своём интервью С. Лотринже Гваттари говорил: «По-моему, существует некая «ризом» инструментов: некоторые ветви корневища отмирают, а новые идут в рост и т.п. Для меня никогда не существовало марксизма вообще. Я могу лишь заимствовать или отбрасывать те или иные марксистские концепты, которые могут быть мне полезны. Впрочем, я очень люблю читать Маркса. Это великий писатель».³ Так же можно определить и отношение Гваттари к Фрейду: это большой писатель, его чтение доставляет удовольствие, отдельные элементы, содержащиеся в его книгах, могут быть полезны для самого Гваттари, однако воспринимать фрейдизм как стройную систему общеобязательных догматов он не считает возможным.

Обращение к марксистской философии во многом обуславливает интерес Гваттари к тому, что он назвал — в противовес фукольдьянской «генеалогии» — «геологией». Феликс исследует не дискурсивные совокупности, а «поперечные» срезы исторически сформировавшихся «машин» (о трансверсальности и отличии гваттарианства от фукольдьянства мы подробно поговорим в следующей главе). Впрочем, интерес к исторической эпистемологии является общим для французских мыслителей последнего столетия.

Но самым важным в гваттарианстве представляется то, что это *прежде всего* практика: «Вопрос о существовании групповой субъективности и коллективного бессознательного,

¹ Bourriaud N. Le paradigme esthétique // Chimères. 1994. № 21.

² Halevi I. Un internationaliste singulier // Chimères. 1994. № 23.

³ Lotringer S. Entretien avec Félix Guattari // Chimères. 1994. № 23.

которые не были бы простым суммированием индивидуальностей, важен не только для теории, но и для непосредственной практической деятельности».¹ Гваттари постоянно настаивает на том, что его деятельность носит практический характер. Но именно это как раз и определяет обращение Гваттари к философии. Как писал Л. Альтюссер: «Либо научная практика потерпит крах, либо её спасёт вмешательство философии».² Таким образом, это не просто практика, но практика, обращающаяся к философии, т.е., по сути, философская.³

О «машинах» Делёз и Гваттари заговорили уже в «Анти-Эдипе», и этот концепт переходит из работы в работу авторского тандема и присутствует в книгах, написанных философами по отдельности. В «Анти-Эдипе» речь шла о «желающей машине» (*machine désirante*), в «Кафке» — о «машинном ассамбляже», в «Тысяче плато» — об «абстрактной машине» (наряду с «военными машинами» и «машинными типами»), в «Что такое философия?» — о «машинном портрете». Такое разнообразие ясно показывает, что термин «машина» носит не технический, а гораздо более широкий характер. Отталкиваясь от концепта «мегамашины» Л. Мамфорда, Делёз и Гваттари вырабатывают своё понимание, охватывающее и технический, и социальный аспекты. Их «машина» состоит из мобильных связей между различными элементами, которые различаются как по происхождению, так и по выполняемой функции. Концепт «желающей машины» позволяет им создать материалистическую концепцию понимания бессознательного.

Можно сказать, что Гваттари, исходя из концепта «машины», выработанного им совместно с Делёзом, показал процесс конституирования субъективности. У Делёза и Гваттари «машины» выступают означаемым по отношению к машинным взаимодействиям, которые, таким образом, всегда есть нечто большее, чем знаковые отношения. Поэтому именно в этой «машинности» Гваттари видел возможность освобождения от «семиотического рабства». Как отмечает М. Свибода, в своих самостоятельных работах Гваттари «стремится представить означивание как часть более широкой сети интерактивных процессов, в которые вовлечены тела, субъективность, знаковые

¹ Guattari F. *Réflexions quelque peu philosophiques sur la psychothérapie institutionnelle* // *Recherches*. 1966. № 1.

² Альтюссер Л. *Ленин и философия*. С. 68.

³ В этом смысле, пожалуй, стоит воспринимать и следующее заявление Гваттари: «Мне бы не хотелось заходить на территорию профессиональной философии, которая является скорее территорией Делёза. Я не чувствую себя на ней достаточно уверенно...» (Машины желания и просто машины. Беседа с Феликсом Гваттари // Рыклин М. *Деконструкция и деструкция. Беседы с философами*. М., 2002. С. 44.)

и не-знаковые компоненты»¹; так, у Гваттари «абстрактная машина» становится фундаментальным компонентом перехода от ограниченной репрезентационистской модели к более открытому «трансверсальному» подходу, «свободность» которого заключается в идее о том, что означающие занимают «страты», независимые от означаемых, порождая «произвольность» и убирая препятствия с этической траектории мысли. Ещё яснее этот момент выразил Г. Ламберт в своей «Нефилософии Ж. Делёза»: «Мы помним... какой переворот вызвало утверждение Соссюра относительно «произвольности связи между означающим и означаемым». После этого заявления многие объявили, что эта связь абсолютно свободна, в том смысле, что все означающие произвольны; поэтому всякая связь потенциально ложна и носит деспотический характер. Такое представление привело к преувеличенным и наивным утверждениям относительно «произвольности означающего», которые часто встречаются в истории постмодернизма и порождают сходные заявления относительно «текста», «структуры смысла», ведущие к деконструкции («нет никакого означаемого», «никаких значений», «ничего вне текста» и т.п.) и вызывающие то ликование, то отчаяние. Большей части подобных преувеличений можно было бы избежать, если бы те же самые критики дочитали работу Соссюра до конца; они обнаружили бы, что, хотя связь между означающим и означаемым носит «произвольный характер», в то же время она является «абсолютно необходимой». Здесь Соссюр утверждает превосходство Нечто над Ничто, принимающее форму «потребности», исторически разворачивающей свои значения...»² Делёзу и Гваттари удаётся, не впадая в «преувеличения», о которых говорит Г. Ламберт, оставаться на материалистических позициях и, в то же время, не редуцировать нематериальное к материальному.

В «Анти-Эдипе» Делёз и Гваттари утверждают, что все аспекты бытия, с которыми сталкивается человек, могут быть описаны как машины. Шизофреник понимает, что нет различия между человеком, природой и машинами. Всё бытие для него сводится к процессам продукции и репродукции, и только производство объединяет фрагменты бытия. Иными словами, нет никакого человека, который был бы отличен от окружающего мира. Шизофрения, таким образом, — универсум машинного производства желания. «Человек» и «природа» — эффекты этого производства. Делёз и Гваттари развивают (да простят нам это выражение) своего рода регрессивную онтологию производства, сходную с той, которую несколько лет спустя будет

¹ Swiboda M. Engineering Ethical Connections: (Re-)Conceptualising the Machines of Deleuze and Guattari // Parallax. 2004. Vol. 10. № 3. P. 117.

² Lambert G. The Non-Philosophy of Gilles Deleuze. N.Y.; L., 2002. P. 77.

разрабатывать Ж. Бодрийяр: машины производят машины, и нет никакого «самого первого», исходного пункта производства. Человек также представляет собой машину с первых дней своего существования: так, анус ребёнка — машина, производящая экскременты, его рот — машина, производящая потребление молока; рот младенца и материнская грудь вместе составляют новую машину. Важным следствием из этого является то, что машины не имеют никакой иной цели, кроме самого производства. Шизофреник — «универсальный производитель», не делающий различия между производством и его продуктом. Желание — не вещь, а процесс. «Желающие машины» полностью инвестированы в производство и никогда не могут быть «удовлетворены». «Желание», о котором говорят Делёз и Гваттари, во многом сходно с ницшевской «волей к власти». Последняя также никогда не может быть удовлетворена посредством достижения некоей цели, да, собственно, она и не имеет никакой цели в смысле господства или овладения чем бы то ни было. Таким образом, это чистая движущая сила. «Желание» не имеет отношения к «недостатку»; авторы «Анти-Эдипа» порывают с хайдеггеровской онтологией «подручного». Можно провести параллель и с лакановским пониманием «нужды», имеющей конкретные цели и принципиально удовлетворимой, и «желания», неудовлетворимость коего яснее всего выражена в концепте «реального».

В «Анти-Эдипе» в значительной степени сохраняется представление об «экономии желания» — по-видимому, как своего рода «реликтовый шум» структурализма. В поздних работах Гваттари стал рассматривать желание в «машинном» аспекте. В беседе с М. Рыклиным в 1991 г. он говорил: «...Я в значительной мере освободился от инстинктивной экономии желания, как она виделась мне ранее, чтобы прийти к потокам (flux) и оттокам (reflux), которые уже не соотносятся с инфраструктурой инстинктов. Поэтому я всё чаще говорю о машинной структуре, машинной функции желания».¹ Такая позиция отражает намерение Гваттари освободить понятие желания от психоаналитических коннотаций.

Обыденное мышление рассматривает машину как разновидность техники. Гваттари считает, что машина предшествует технике, а не является её частным проявлением.² Существует целый «бестиарий» машин. Аристотель рассматривал *techné* как создание того, что природа произвести не в состоянии. Механистические концепции сводят машинность к простому конструированию. Витализм уподобляет машины живым существам. Открытая Н. Вине «кибернетическая перспектива» рассматривает живые системы как машины,

¹ Машины желания и просто машины. Беседа с Феликсом Гваттари. С. 37.

² Guattari F. L'hétérogenèse machinique // *Chimères*. 1991. № 11.

работающие по принципу «обратного действия». Более поздние концепции системности используют термин Ф. Варела «автопойезис» (самопроизводство) применительно к живым машинам. После Хайдеггера возникла философская мода нагружать понятие *techné* миссией «раскрытия истины» — в противоположность технике — приковывая его к онтологии и лишая первоначального процессуального характера. Здесь, между этими «подводными камнями», Гваттари рассматривает машинность как таковую, учитывая технические превратности социологии, аксиологии и семиотики.

Понятие машины, считает Гваттари, не сводится к техническому определению. Каждый тип машины имеет свою «специфическую энонсиативную устойчивость» (*consistance énonciative spécifique*). Прежде всего, в нашем сознании термин «машина» означает материальное устройство, созданное человеческими руками и отвечающее целям производства. Из-за узости и ограниченности такого определения нам приходится прибегать к более широкому, определяя машину как совокупность функционального. Такая «машина» имеет множество характеристик: 1) материальные и энергетические составляющие; 2) диаграмматические схемы и элементы алгоритмической семиотики (чертежи, уравнения, расчёты и т.п.); 3) органометрические параметры человека; 4) коллективные и индивидуальные представления о машине; 5) инвестиции «желающих машин», производящих субъективность; 6) абстрактные машины, возникающие как «поперечные» феномены материального, когнитивного, эмоционального и социального уровней машинности.

«Абстрактная машина» — это то, в чём пересекаются все перечисленные характеристики. Именно «абстрактная машина», располагаясь «поперёк» всех этих характеристик, определяет их существование, эффективность и «онтологическое самоутверждение» (*auto-affirmation ontologique*). Все составляющие машины оказываются вовлечены в единую динамику. Такую функциональную совокупность Гваттари называет «машинным планом» (*agencement machinique*). Термин «план» у Гваттари не означает однозначной связи, переходов или анастомоза между компонентами машины. Речь лишь о плане возможного поля, в котором функционируют виртуальные элементы.¹ Примерами могут служить молоток, молоток со

¹ Ср.: «...План представляет собой абсолютную беспредельность и бесформенность, которая не есть ни поверхность ни объём, но всегда фрактальна. Концепты — это конкретные конструкции, подобные узлам машины, а план — та абстрактная машина, деталями которой являются эти конструкции... План — горизонт событий, резервуар или же резерв чисто концептуальных событий; это не относительный горизонт, функционирующий как предел, меняющийся в зависимости от положения наблюдателя и охватывающий поддающиеся наблюдению состояния вещей, но горизонт

снятой ручкой (т.е. «изуродованный») или сочетание молота и серпа в советском гербе. Упрощая, можно сказать, что Гваттари имеет ввиду контекстуальность с её коннотациями, однако любой контекст, в который помещён предмет, он рассматривает как «машинный план». Вслед за Леруа-Гураном Гваттари говорит о том, что предмет — ничто вне технической совокупности, к которой он принадлежит. Вместе с тем, надо иметь ввиду, что план не «предшествует» машинам, а ими же и конституируется. Пожалуй, здесь стоит отметить параллель с фонологией Н.С. Трубецкого, в которой оппозиция формируется входящими в неё элементами, которые становятся таковыми только входя в оппозицию.¹ «План не имеет иных областей, кроме заселяющих его и кочующих в нём племён».²

Наглядное представление о номадических машинах даёт этнологический материал Б. Гловчевски, бурно обсуждавшийся на одном из семинаров Гваттари. Б. Гловчевски говорит о территориальных претензиях австралийских аборигенов: «Здесь имеется около двадцати территорий, которые изображаются кругами, но максимально упрощённо, чтобы избежать территориальных претензий. Действительно, каждая окружность, изображённая здесь, не очерчивает замкнутую территорию, но ветвится, подобно паутине, и каждый круг частично присутствует в другом. Таким образом, каждая группа имеет права на территорию и в своём круге, и где-то ещё...»³

Приобретая всё больше жизненности, машины отрываются от человека. Компьютер представляет собой пространство мутации мысли. Машины увлекают за собой человека, мышление которого становится машинным. Научно-техническое мышление уже представляет собой механизацию мышления и знаковых систем. Нетрудно заметить сходство этих идей Гваттари с тем, что Ж. Бодрийяр говорил в «Системе вещей». Каждый предмет нашего быта, утверждает Бодрийяр, связан со структурными элементами технологии, но при этом ускользает от технологической структурности в сферу вторичных значений, из технологической системы в систему культуры. Вещи из нашего окружения функционально разобщены, и только человек заставляет их сосуществовать в едином функциональном контексте, малоэкономичном и малосвязном. «Предметы переглядываются между собой, сковывают друг друга, образуя

абсолютный, который независим от какого-либо наблюдателя и в котором событие... становится независимым от видимого состояния вещей, где оно может совершаться». (Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия?. С. 49-50.)

¹ См.: Troubetzkoy N. La phonologie actuelle // Journal de psychologie normale et pathologique. P., 1933.

² Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия?. С. 50.

³ Glowczewski B., Guattari F. Espaces de rêves. Les Warlpiri // Chimères. 1987. № 1.

скорее моральное, чем пространственное единство».¹ Человек, говорит Бодрийяр, «отстаёт» от своих вещей, уступая им в связности. Вещи как бы идут впереди человека в организации его среды и тем самым влекут за собой те или иные поступки человека. Функциональность вещей порождает функционального человека.

Структуралисты, говорит Гваттари, пытались объединить в одной категории все выразительные формы. Однако при этом они недооценили «пойетический» потенциал машин: деятельность машины постоянно воспроизводится, вырабатывая «автопойетические» продукты. Интеракциональная структура, о которой толковали структуралисты, функционирует по принципу «вечного возвращения». Машина, напротив, одержима желанием отмены. Всякое производство здесь удваивается угрожающими ему аварией, катастрофой, разрушением. Гваттари подчёркивает, что речь здесь идёт не только о нарушении формального равновесия виртуальных планов, но об «онтологической реконверсии» (*reconversion ontologique*). Машина как таковая всегда зависит от внешних по отношению к ней элементов. Её работа предполагает взаимодополняемость не только с человеком, который машину изготавливает, заставляет функционировать или разрушает, но и с иными машинами, выступающими как *другое* машины.

«Онтологическая реконверсия» полностью меняет понятие означающего. Здесь неприменимы смысловые единицы, отсылающие к изменчивому онтологическому референту, какие мы находим в химии или акустике. Конечно, смысловая дешифровка в случае с машинами может иметь те же бинарные, синтагматические и парадигматические формы, так что может возникнуть иллюзия того, что в машинах присутствует та же смысловая ткань. Но даже в виртуальных пространствах химии или акустики в каждом случае обнаруживается существенное своеобразие. Существует столько же типов детерриториализации, сколько способов выражения, и искать здесь единую структуру бессмысленно. С машинами всё обстоит ещё сложнее: никакие смысловые связи, возникающие здесь, не выражают внутреннего качества работы машины; продукты «пойетической» машины носят не-дискурсивный характер, и их детерриториализация не подчиняется никакому общему синтаксису. Машинные высказывания ускользают от дискурсивных игр, происходящих в структурных координатах энергии, времени и пространства.

Вместе с тем, существует и онтологическая трансверсальность. Любое пространство соотносимо с человеческой личностью или социумом, впрочем, не в смысле платонической гармонии. Детерриториализационная интенсивность воплощается в абстрактных машинах. Гваттари

¹ Бодрийяр Ж. Система вещей. С. 18.

говорит, что следует предположить существование некой потенциальной машинности, которая воплощается в технической машине, а также в связанной с этой машиной социальной и когнитивной среде. Так формируются социальные машины, машины-тела, машины научные, теоретические, информационные. Абстрактная машина пронизывает все эти машины, оставаясь в то же время гетерогенной по отношению к ним и не представляя собой универсального объединяющего начала. Лакановская модель в этом свете имеет два недостатка: во-первых, она испытывает нехватку «онтологической гетерогенности», унифицируя отдельные бытийные области, а во-вторых, неспособна абстрагироваться от специфики машинных элементов. Парадоксальным образом лаканизм одновременно и чересчур отвлечён, и отвлечён недостаточно.

Гваттари опирается на работу Ф. Варела¹, который различает два вида машин: машины «аллопойетические» (*allopoïétiques*) и «автопойетические» (*autopoïétiques*). Первые производят что-либо отличное от самих себя, а вторые непрерывно продуцируют собственную организацию и границы. Эти последние постоянно осуществляют замену собственных компонентов, компенсируя внешние «повреждения». Таковы, например, биологические машины. Живые «автопойетические машины», впрочем, существуют в рамках генетического вида, поэтому автопойезис следует осмысливать, имея в виду множество развивающихся единиц, между которыми возникают связи, имеющие отношение к аллопойезису. Технические машины, напротив, являются аллопойетическими, однако в машинном плане, который они составляют вместе с человеком, они оказываются автопойетическими. Таким образом, на автопойезис, рассматриваемый в плане онто- и филогенеза, накладывается механосфера, и наоборот.

Как и в биосфере, филогенез в механизации заключается в том, что одни поколения машин по мере устаревания сменяются другими. Здесь, впрочем, невозможно установить однозначную историческую причинность. Линии развития в мире машин имеют характер ризомы, и датировки здесь не синхроничны, но гетеро-хроничны. Например, промышленная революция в Европе выдвинула на первый план паровые машины, которые за несколько веков до этого в Китае использовали как детские игрушки. Технологическая эволюция знавала периоды застоя и регресса, однако практически неизвестны случаи, когда бы происходил ренессанс той или иной модификации машин. Причину Гваттари усматривает в том, что машины никогда не существуют изолированно, но всегда связаны с глобальными машинными мирами (*univers machiniques*). Неолитическая «машина», например, имеет в своём составе

¹ Varela F. *Autonomie et connaissance*. P., 1989.

машину разговорного языка и машину работы с камнем. Машина письма появится лишь с возникновением городских мега-машин. Грандиозная капиталистическая машина включает в себя машины города, королевской власти, коммерции, банковского дела, религиозную машину монотеистической детерриториализации и т.п.

Вопрос о репродукции машин в онтогенетическом плане весьма сложен. Сохранение статуса машины и поддержание её работы и функциональной самождественности никогда не гарантированы сами собой. Износ, неполадки, авария, энтропийные процессы требуют постоянного возобновления материальных, энергетических и информационных составляющих, что создаёт некоторый «машинный шум». Сохранение машинного плана требует также постоянного возобновления человеческого компонента. Человек связан с машиной отношениями взаимодополнительности (например, агоническими отношениями в случае военных машин). Износ, несчастный случай, смерть или воскрешение машины составляют её «судьбу». Таким образом, машинная репродукция не является простым и запрограммированным повторением.

Машина создаётся взаимоотношениями своих компонентов. Куча камней не является машиной, тогда как стена уже выступает статической машиной со своей виртуальной полярностью: верх и низ, внутренняя и наружная, правая и левая стороны. Каждая технологическая машина имеет свой план сборки. С одной стороны, это дистанцирует её от всех прочих машин, с другой — связывает с ними в глобальной конструкторской схеме, своего рода машинном континууме.

Так понимаемая машина, полагающая собственные расположенность во времени и конечность, имеет много черт сходства с *Dasein* Хайдеггера. *Dasein* без трансцендентности. При этом в представлении Гваттари о машинном мире можно усмотреть близость к трансцендентальному полю Сартра — полю «чистых возможностей», которое располагает к экзистенциальному обретению опыта. Таким образом, это что-то вроде событийного потока, порождающего субъекта посредством единичных событий. Это нейтральное, никому не принадлежащее сознание, интегрирующее действия и «организмы», т.е. индивидуальные сознания.¹ В «Анти-Эдипе» Делёз и Гваттари называли это «трансцендентальное поле» «телом без органов».

Когда Фуко предлагал анализировать эпистемы с присущими им архивами, оставалось не совсем понятно, касается ли это исторической эпохи или географического ареала, или того и другого вместе. Иными словами, камнем преткновения для исторической концепции Фуко стала сама история как длительность, которую этот автор пытался заменить

¹ См.: Sartre J.-P. La transcendance de l'Ego. P., 1939.

дискретными пространствами знания и власти. Однако у Фуко сохраняется имплицитное представление о линейном течении истории. Гваттари предлагает принципиально иной подход: отказываясь от какого бы то ни было объяснения линейности, он анализирует трансверсальные, т.е. поперечные, процессы, которые он описывает как «машины». Это позволяет ему избежать остаточного телеологизма историка, каковая, надо признать, у Фуко кое-где проглядывает довольно отчётливо. Когда Фуко говорит о дискурсах, всегда подразумевается некое дискурсивное пространство, т.е. исторически сформировавшаяся эпистема. Внутри неё как раз и действуют дискурсы, которые образуют единую конфигурацию знания-власти. У Гваттари работают не дискурсы, но «машины», которые, конечно, могут входить в состав «мегамашин», но их работа всегда «поперечна» по отношению к историческому движению. Кроме того, это позволяет Гваттари оставаться большим материалистом, поскольку речь идёт не об отношениях «слов и вещей», но о производстве — производстве субъективности, производстве капиталистическом и т.п.

Гваттари — практикующий врач-психиатр, поэтому и его семиотические концепции имеют ситуативный характер, не претендуя на фундаментальную критику Ф. де Соссюра и замену последнего Ч.С. Пирсом. Именно благодаря своей клинической практике Гваттари пришёл к необходимости конструирования нового учения об означаемом. Исходным пунктом для него стала критика семиотических концепций, которые Лакан считал чрезвычайно важными для психоанализа и психиатрии.

Гваттари критикует Лакана за использование соссюровской бинарной оппозиции. Существует, говорит он, множество различных планов значения, в том числе и такие, в которых можно проследить чёткую оппозицию означающее /означаемое. Однако гораздо чаще психоаналитику приходится сталкиваться с такими планами, в которых отношение между содержанием и выразительной формой имеет совсем иной характер, а оппозиция означающее/означаемое не играет важной роли. В качестве примера Гваттари приводит кино и сновидение.¹

Как в кинофильме, так и в сновидении мы никогда не сталкиваемся с однозначной оппозицией «выражение/содержание» (expression/contenu). Здесь имеют место оппозиции, в которых не две, а более составляющих. В кино мы находим визуальный, музыкальный, звуковой, устный текст. Бинарную оппозицию можно усмотреть лишь в фильмах с субтитрами. В некоторых случаях визуальный ряд может иметь в качестве означаемого музыкальное сообщение, и наоборот. Иными словами, возникают различные планы, в которых происходит «узурпация власти» тем или иным выразительным

¹ Семинар 8 декабря 1981 г.

элементом, что и задаёт различные способы прочтения общего кинематографического послания: фильм можно воспринимать через цвет, ритм и т.п. При этом никогда нет однозначного отношения между означающими и означаемыми. Точно так же обстоят дела и в сновидениях, где нет однозначной связи между скрытым содержанием и выражением; здесь слово зачастую указывает на предмет, который, в свою очередь, отсылает нас к новому слову, и так до бесконечности (см. анализ сновидения в гл. 5).

Иными словами, все связи носят ситуативный характер и несводимы к бинаризму. Здесь просматривается близость идей Гваттари к прагматизму Ч.С. Пирса, которым был увлечён не только он, но и его соратник Делёз. Пирс писал: «Знак, или репрезентамен, это нечто, что обозначает что-либо для кого-нибудь в определённом отношении или объёме... Далее знак что-то обозначает, — именно свой объект. Но он обозначает объект не во всех отношениях, но только в отношении к своего рода идее...»¹ Эта идея, о которой говорит Пирс (основа репрезентамена), согласуется сама с собой лишь в определённый момент в конкретном контексте. Таким образом, каждый репрезентамен соотносится с основой, объектом и интерпретантами.

Гваттари стремится «реабилитировать означаемое». Любые ссылки на «первичные» механизмы означивания сводятся к установлению логики, трансцендирующей движения означивания и задающей им произвольные закономерности. А между тем восприятие любого визуального объекта предполагает дискурсивное чтение, обусловленное определённым выразительным планом: ребёнок, первобытный человек, наивный дилетант или компетентный специалист пользуются различными моделями дискурсивного чтения. Все эти особенности Гваттари фиксирует в понятии «перцептивная ритуфель» (*ritournelle perceptive*).

По мысли Гваттари, существуют различные типы темпорализации и различные способы ритуфельзации (о понятиях «ритуфель» и «ритуфельзация» см. гл. 6) в прочтении иконических сообщений, и нет никакой всеобщей схемы оппозиции между изображением и смыслом, т.е. универсальной дискурсивной системы. Например, условное время кинематографического произведения может быть структурировано различными темпами и ритмами, и при просмотре такого фильма высвобождаются «потенциальные ритуфельи». Время музыкального произведения удваивается и утраивается гармонией, мелодией, полифонией и ритмом. Таким образом, соссюровская оппозиция «означающее/означаемое»

¹ Пирс Ч.С. Избранные философские произведения / Пер. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. М., 2000. С. 177.

здесь не работает. Существуют, говорит Гваттари, план содержания и выразительный план, и совпадения между ними носят лишь случайный характер. Эти планы подвергаются территориализации и детерриториализации: например, французский текст при переводе на английский язык получает новые соотношения между означающими и означаемыми. Другим примером, который ближе и важнее для Гваттари-психиатра, служат патологические семиотики тела: при истерии элементы тела подвергаются детерриториализации по отношению к языку, так что тело может стать чем-то вроде пространства, в котором и на котором происходит записывание дискурсивных выражений.¹

Любая выразительность, утверждает Гваттари, носит не структурный, системный или математический (в смысле лакановской «матемы») характер, но имеет изначально в своём основании микро-политическую оппозицию, связанную с планами, создающими логические связи и осуществляющую диаграмматическую функцию.² Таким образом, на месте оппозиции «означающее/означаемое» оказывается некоторый план, в который входит некоторое количество n выразительных элементов и n элементов содержания. Все смыслы возникают как эффекты территориализации элементов избыточной «машинности». При этом не существует никакого прогнозируемого или скрытого равновесия между элементами выражения и содержания. В сосюрских терминах можно сказать, что есть серия означаемых и серия означающих, между которыми возникают связи, что и создаёт «план». При этом связь не является линией структурного корреспондирования, само корреспондирование конституируется тем или иным планом, который может возникнуть, а может и не возникнуть. Понимать это надо в том смысле, что означаемые могут создавать свой собственный план, а могут «взрывать» его, как это происходит в параноидальном бреде.

Абстрактные машины содержат в себе все возможности (potentialités); поток (flux) выразительности есть то пространство,

¹ Вспомним Ж.-Л. Нанси, который хочет «писать не о теле, но само тело» (Нанси Ж.-Л. *Corpus*. / Пер. Е. Петровской и Е. Гальцовой. М., 1999. С. 31.), т.е. обратиться не к знакам, образам и шифрам телесности, которыми занималась вся предшествующая философия, а к телу как таковому. Он стремится не означивать тело в качестве присутствия или отсутствия, но «коснуться» тела. Это «касание», считает Нанси, происходит «на границе», «на крайнем пределе» письма. Если с письмом что-то и «случается», так это «касание» тела, осуществлённое бестелесностью смысла. Иными словами, «преобразование смысла в прикосновение» (там же. С. 33.).

² Guattari F. *Agencements. Transistances. Persistances* // *Les seminars de Félix Guattari*. 8.12.1981.

в котором конституируются все возможные территории; связь между этими парами и, в то же время, их конституирование, возможны только в каком-либо конкретном «плане» (agencement). Таким образом, выразительность, по Гваттари, не сводится к бинарной оппозиции означающее/означаемое, но представляет собой более сложную связь машинного типа. Кроме того, никакой план не является универсальным, поэтому вернее было бы говорить о серии планов. Серию означающих составляют абстрактные машины с порождаемыми ими возможностями, серию означаемых — вещественный поток (термин Л. Ельмслева, которым обозначаются фонетические, письменные, визуальные и прочие выразительные серии) и становящиеся в нём «территории». На месте структуры оказываются выразительные планы, обеспечивающие бесконечную гибкость всей системы.

План характеризуется парой «предмет/сущность», отношения между которыми и составляют выражение. Эти отношения или логические связи — не жёсткая форма или структура, которую постулировали структуралисты, но стихийно сформировавшийся «план». Все территории имеют собственные системы координат и потому отделены одна от другой, а отношения между ними есть отношения сегментации. Все «вещественные потоки»¹ (flux matériels) смешиваются, поэтому на деле ситуация всегда оказывается ещё сложнее. Вместо означаемых, говорит Гваттари, мы находим машинные типы, составляющие содержательные планы как субъективные невещественные «миры».

Каждый машинный тип производит свой собственный «мир». Например, собственный «мир» производит каждая система музыки. Рядом с ней существует определённый тип математики, также производящий свой «мир». Математика и музыка существуют на различных территориях и не смешиваются, однако в определённом плане математика и музыка могут обрести тесную связь (об этом много и хорошо писал О. Шпенглер в своём «Закате Европы»). Другой пример — любовь Свана к Одетте в первом томе эпопеи Пруста: страсть Свана производит в его сознании многообразные «миры» — мир женщин лёгкого поведения, мир женщин, похожих на Рахиль с картины Боттичелли, музыкальная ригурнель (фраза Венгейля) и т.п. Всё это богатство гетерогенных «миров» уживается вместе лишь в определённом плане, описанном Прустом. В другом плане все эти «миры» будут связаны совсем другим образом: вспомним, например, как в «Маятнике Фуко» У. Эко «орхидеиться» перерастает в «архетипиться».

¹ Французский термин *matériel* имеет два значения — «вещественный» (в смысле «предметный») и «материальный». В данном контексте предпочтительнее первое значение, хотя не следует забывать и о втором.

Такое производство возможных событий обусловлено не тем, что за всем этим стоят различные индивиды со своими индивидуальными особенностями. Ссылки на индивида, считает Гваттари, здесь неуместны и излишни. Такое производство может представлять собой не индивида, а картину, научную концепцию, природный пейзаж, который в определённом плане функционирует как машина. В этой машинерии нет иерархических отношений типа «базис/надстройка». Здесь нет никакого телеологизма: например, химические эксперименты производят на «химических территориях» новые вещества, однако никто не говорит об их пред-существовании; именно в этом химическом плане они и возникли. Таким образом, направление развития описанной схемы никогда не задано заранее. Семиотический треугольник есть, скорее, четыре треугольника, каждый из которых является возможным.

Пристрастие Гваттари ко всякого рода графическим схемам объясняется его стремлением быть понятным и понятым. Отказываясь от сосюрговской бинарной оппозиции, он постулирует более сложную и динамичную схему. Но самым важным в его семиотической концепции является, пожалуй, утверждение о том, что все эти смыслопорождающие конструкции не нуждаются в суверенном индивиде как своём носителе и центре. Всякое высказывание производится машинным планом, за которым не стоит никакой картезианский или феноменологический субъект как автор и хозяин высказывания. Сходную мысль высказывал в своей «археологии» М. Фуко: всякое высказывание обусловлено в своей возможности тем или иным исторически сложившимся дискурсом. Гваттари идёт ещё дальше: в любую эпоху, считает он, может возникнуть не единый и единственный, обусловленный диспозицией эпистемы и «архивом» дискурс, но бесконечное множество дискурсивных машин. Более того, эти машины лишь случайным образом могут соотноситься с индивидом или человечеством в целом. И действуют они не в рамках линейного течения истории, а «поперечно» ей.

Гваттари считает, что традиционная теория коммуникации более всего мешает психоанализу. Самое скверное в учении Лакана, подчёркивает он, — «иллюзия означающего» (*illusion du signifiant*), унаследованная от структурного языкознания и представляющая собой злоупотребление теорией информации в системных теориях. Это злоупотребление ведёт к «иллюзии существования» (*illusion de l'être*), столь характерное для эпохи Сартра. Гваттари стремится выработать такую систему анализа, которая не исходила бы из

предубеждений в отношении означающего, теории информации или имплицитной теории существования.¹

Гваттари выделяет четыре типа «машинных мощностей» (*machiniques actuelles*), обнаруживаемых им в ризоматическом ветвлении значений. При этом он предлагает не выделять в ризоме отдельные пункты, а довольствоваться только их «работой».

1. Количество движения (*quantité de mouvements*), т.е. квалифицируемых переходов, которыми занимается кибернетика.

2. Измерение апроприации (*dimension d'appropriation*) — категория, сходная с понятием «бытие-в-мире», данная в то же время как «бытие-для-себя» и «бытие-для-другого». Эта категория не может быть подвергнута квантификации, это то, что или есть, или нет. Вспомним, что в «Бытии и ничто» Сартра гегелевские категории «бытие-в-себе» и «бытие-для-себя» означают соответственно самотождественную вещь, не нуждающуюся ни в чём, кроме бытия, и сознание как представляющее перед самим собой. Точкой пресечения этих двух начал является бытие. Но, если «бытие-для-себя» никак не может обойтись без «бытия-в-себе» (ибо *esse = percipi*), то «бытие-в-себе» нуждается в «бытии-для-себя» только для того, чтобы явиться. Поэтому мир не включает в себя человека. Теперь становится понятнее замечание Гваттари об «иллюзии существования» в философии Сартра, где бытование исчерпывалось этой позицией.

3. Бестелесные (*incorporels*) формы — категория, которую как Гваттари, так и Делёз заимствуют у стоиков. Гваттари определяет эту категорию как то, что может быть сказано по поводу предметов, не обладающих бытием предшествующей категории.

4. Машинная эффективность (*efficience machinique*), которую Гваттари называет также «потенциальной эффективностью» (*efficences potentielles*) и абстрактной машиной.

Используя эти четыре категории, Гваттари намечает своеобразную топикку высказывания и анализирует экономику желаний. Первая категория отсылает нас к вещественным (*matériels*) энергетическим потокам; именно она заставляет функционировать конкретные машины совершенно независимо от сознания человека. Это функционирование, подчёркивает Гваттари, носит механический характер. Опираясь на «точечные знаки» (*points-signes*) с присущими им кодами, такая машина порождает положительный спин экономии. Если же она утрачивает «точечные знаки» вместе с их имплицитными кодами,

¹ Guattari F. Flux. Synapses. Composantes de passage // Les séminaires de Félix Guattari. 16.02.82.

она порождает отрицательный спин. Таким образом, возникают векторы «желающей машины» и её противоположности — механической автоматике повторения. Этот второй тип не порождает возможности, а бесконечно воспроизводит одно и то же.

Положительный спин порождает операцию апроприации. Гваттари замечает, что речь здесь должна идти о сознании, а не о субъекте, поскольку он опасается смешения своей концепции с учением Лакана, у которого означающие отсылают к другим означающим, образуя в этой всеобщности субъективность. Гваттари же полагает, что на деле происходит субъективация потоков, создающих территории в отологическом смысле, а также перцептивные территории и тела. Все эти территории принадлежат телу, которое, в свою очередь, конституируется перцептивными отношениями. Это и есть сознание присваивающее, апроприативное. Когда Лакан говорит о языке, подчёркивает Гваттари, он имеет в виду язык как территорию. И, несмотря на критичное до неприязни отношение к Лакану, Феликс соглашается с этим определением, но вновь заявляет, что речь идёт не о категории означающего. Хотя апроприация связана с операцией перцептивного сознания, это вовсе не предполагает привилегии означающего. Означающие не составляют «вещественный поток», наоборот, синтагматизация территорий как операция перцептивного сознания проецируется на системы «потока», выделяя в них то, что станет сигналетическими потоками (*flux signalétiques*). А сигналетические потоки остаются таковыми только в определённой экономии территориализации и синтагматизации. Только в этом качестве они становятся потоками энергетическими. «Иллюзия означающего» (она же иллюзия существования) представляет собой унификацию «потоков», т.е. унификацию процессов сознания. Однако означающее как раз и возникает на уровне сознания, а «потоки» как таковые не являются потоками означающих сами по себе. Сигналетическими они становятся благодаря селективным операциям не-тетического сознания.

Не-тетическое сознание, говорит Гваттари, обнаруживается как «абсолютное бессознательное» (*inconscient absolu*). Парадокс состоит в том, что сознание «по эту сторону предмета» всегда есть сознание предмета, данного самого-по-себе, но как таковое оно есть абсолютное бессознательное, которое Гваттари отличает от субъективности. Абсолютное бессознательное представляет собой семиотику «потока». Сознание не может обрести на этом уровне самотождественности. «Потоки» сами в себе не несут синтагматической операции; эта операция может быть проделана над ними лишь в том случае, если они попадают в операционное поле некоторого плана. Но оказываются здесь они вовсе не благодаря категории означающего, которая вдохнула бы в них жизнь и стала их душой. Напротив, они оказываются здесь, когда

«поток» избавляется от своей инертности и разбивается на сингулярности, т.е. начинает функционировать в качестве машинной системы. Например, потоки углеродных соединений, энергетические потоки и т.п., сами по себе «неживые», в определённом машинном типе образуют теплокровный биологический организм.

«Бестелесные формы», несмотря на свою нематериальность, существуют и обладают определённой синтагматической организацией. Их семантическое содержание порождает референты, которые представляют собой детерриториализованные «миры», обладающие чувственными качествами. Например, музыка при всей своей нематериальности может порождать математически выверенные «миры» и вызывать чувственные аффекты. Это уже не сегментированные территории, но конкретные машинные типы, порождающие некоторые «миры».

И наконец, машинные типы, которые, не будучи конкретными машинами, выступают причиной возникновения определённой машинной логики организации. Если сегодня мы видим, как сменяют друг друга «поколения компьютеров», «поколения фотокамер» и т.п., это значит, что машины встречаются друг с другом, заключают браки и производят потомство. (Отметим, хотя это и так очевидно, параллель с мыслью Бодрийяра о том, что «симулякры производят симулякры».) Таким образом, ризома, о которой много говорили Делёз и Гваттари, есть ризома машинная. Машинные типы не занимаются изобретательством по собственному почину, они всего лишь реагируют на некоторую экономию и отвечают некоторому детерриториализованному референту.

Первый вопрос, который следует задать аналитику, сталкивающемуся с этими машинными аспектами: с чем мы имеем дело? Имеем ли мы дело с экономией тел, территорий, бытия-в-мире? Или с бестелесными потоками? Все планы имеют свои особенности. У «бестелесного» своя собственная странная логика, поскольку оно не имеет референта: оно не может быть зафиксировано в пространственно-временных или кантианских координатах. Если же речь о машинных системах, мы вступаем в механосферу — область машинных ризом и различных систем бытия-в-мире. В случае с абстрактными машинами требуется прогнозирование их функционирования в конкретных машинах. На уровне стигматизации и перцепции аналитик имеет дело с единой структурой. На уровне машинной прагматики — с системами, на уровне семантики «бестелесного» система включает формы, несущие различные философские концепты и свои способы формализации (аристотелевскую или какую-то иную). Таким образом, анализ, к которому призывает Гваттари, использует гипотезы структурализма, формализма, системного подхода и т.п. Гваттари замечает, что «планы» могут быть как

реальными, так и виртуальными. Когда какой-либо из четырёх элементов (системы, структуры, формы, машины) вступает в связь с другими, возникает реальный «план». В противном случае мы имеем дело с планом виртуальным. Ещё раз подчеркнём важнейший момент: в «плане» все четыре аспекта взаимодействуют.

В этой семиотической концепции просматривается представление Гваттари об истории. Историю составляют машинные типы, так что имеет смысл говорить только о «машинной истории» (*histoire machinique*). Тот или иной тип государства создаётся конкретными машинами, однако государство как таковое, государство как машинерия существует всегда. На уровне индивида примером может служить какая-либо травма, которая имела место в конкретный момент существования индивида, однако как таковая была «всегда»: индивид может сломать или не сломать руку, но машинерия перелома руки есть всегда. Таким образом, машины всегда трансверсальны по отношению к хронологическому потоку. В машинном плане, который включает четыре перечисленных аспекта, происходят процессы смыслообразования.

Возможные миры есть область, в которой существуют философские концепты, а эти последние а-энергетичны в том смысле, что в них нет энергии, а есть только интенсивности. Энергия — не интенсивность, а способ её развёртывания и уничтожения в экстенсивном состоянии вещей. «Эти вселенные ни актуальны, ни виртуальны — они возможны, понимая возможное в эстетическом смысле... как существование возможного».¹

Гваттари подчёркивает, что в ходе анализа никогда не стоит говорить об энергии вообще (типа либидо и т.п.); всегда следует уточнять, о какой именно энергии идёт речь. Ведь существуют только конкретные машины, в которых циркулирует специфический для них вид энергии. Поэтому «религия Энергии» здесь неуместна. «Линия гилеморфической актуализации» (*ligne d'actualisation hylémorphique*) на схеме Гваттари обозначает подвижную границу «fort/da», т.е. «импульс смерти» — ограничение энергии. Импульс, сталкивающийся с этой границей, ведёт не к реализации «потока» в «машину», а к пустому повторению. При этом возникают «конкретные машины», но не машинные типы, а вместо возможных миров становятся идеальные формы. Когда эта граница «поднимается», «бестелесное» порождает «миры»; когда же она «опускается» — возникают семиотические треугольники, в которых записываются все событийные процессы.

Собственно, для нас важны не столько предлагаемые Гваттари графические схемы (хотя они внутренне весьма

¹ Там же. С. 227.

стройны), сколько его основная мысль: переживаемая событийность носит всецело машинный характер, независимо от индивида. Таким образом, для субъектно-объектной оппозиции просто не остаётся места. В духе Л. Витгенштейна можно сказать: машина — это и есть то, что происходит.

Выступая против привилегированного положения означающего, Гваттари должен отказаться и от сосюровского представления о референте. В традиционных семиотике и лингвистике, идущих от Соссюра, бытует представление о том, что существуют выражение и содержание, или означающее и означаемое. Гваттари ближе копенгагенские глоссематики, которые понимали структуру как совокупность отношений, в которой составляющие её элементы выступают точками пересечения отношений и всецело детерминируются ими. Гваттари говорит, что всякое высказывание имеет множество референтов, а точнее, референтных пространств. Таким образом, вместо единого плана референции существуют множественные референтные отношения между суждениями. Гваттари приводит пример: «Мне кажется, что у Жан-Клода не всё в порядке с головой».¹ В этом суждении можно выделить несколько планов: «мне кажется», «у Жан-Клода», «непорядок с головой» и т.п. Отношения между этими элементами образуют ризоматическую сеть, а не единую референтность.

Если же говорить о планах выражения и содержания, то здесь обнаруживаются «прерывания», поскольку «бестелесные» выражения абсолютно внереферентны. Отказываясь от оппозиций «означающее/означаемое» и «символическое/воображаемое», Гваттари предлагает объединить эти четыре категории. Машинные типы производят машинные пропозиции (*énoncés machiniques*); экзистенциальные территории — «бестелесные субстанции» (*substance incorporelle*); «миры» — содержательные формы (*formes de contenu*), к которым относятся ноэматические структуры (*structures noématicques*) и парадигматические аффекты (*affects paradigmaticques*); «потoki» — семиотические элементы (*matières semiotiques*). Все эти единицы взаимодействуют в едином плане и не имеют всеобщего внешнего референта.

Такая схема, считает Гваттари, пригодна для описания любых машинных процессов — как на уровне человеческой психики, так и на уровне государства. Например, мы можем наблюдать перемены в этой подвижной системе во время мировых войн или экономических кризисов, когда сахар становится не просто продуктом питания, но приобретает

¹ Guattari F. La quantification analytique // Les séminaires de Félix Guattari. 23.11.1982. По-видимому, шутка в адрес Жан-Клода Полака, постоянного участника семинаров Гваттари. Впрочем, у Гваттари был пациент с таким именем.

значение менового эквивалента. При этом значения всех элементов схемы изменяются, но сама схема, благодаря своей гибкости, продолжает функционировать. Эта же схема объясняет причины того, что, казалось бы, отжившие своё формы общественного устройства возрождаются в новых условиях. Например, возрождение аристократии в форме бюрократии социалистического государства. Однако Гваттари как психиатра и психоаналитика интересует прежде всего анализ бессознательного.

Психические расстройства, по мысли Гваттари, представляют собой не энергетические конфликты, но особые модификации семиотической системы. Когда чувственная территория не соотносится с аффектом, возникает своего рода смысловой тупик — истеричное сознание. Фокусируясь на своих «внутренних территориях», это последнее становится навязчивым. Напротив, блокировка ноэмы ведёт к формированию шизофренического сознания. Блокировка машинных пропозиций порождает паранойю. А блокировка диаграмматического вектора порождает бесконечную регрессию и слабоумие. Впрочем, эти процессы могут вести не только к клиническим расстройствам, но производить и другие, распространённые в обществе модели бессознательного. Так, блокировка ноэмы может вести не только к шизофрении, но и к мистицизму, а блокировка диаграмм — к религиозной экзальтации.

Гваттари рассматривает свою семиотическую конструкцию как не-семиотику, противопоставляя, как мы уже сказали, гипотезе Соссюра учение Л. Ельмслева. На семинаре 25 апреля 1984 г.¹ он говорил о двух формах субъективности: 1) «коммуникационная субъективность» (*subjectivité communicationnelle*), в которой присутствуют говорящий и слушающий, отправитель сообщения и его получатель, или же в которой функция говорящего/слушающего совмещается, и 2) субъективность коллективного энонсиативного плана (*subjectivité d'agencement collectif d'énonciation*). Отношение говорящего/слушающего имеет своим соответствием не-семиотический план вещей. Таким образом, то, что Гваттари называет не-семиотическими отношениями, представляет собой отношения не-презентные. На уровне повествования здесь существует говорящий/слушающий, а на формальном уровне высказывания — отправитель/получатель. Человек в состоянии наркотического опьянения или при истерической глоссолалии может выполнять прагматическую функцию говорящего/слушающего, однако по необходимости здесь будет сохраняться (виртуальное) разграничение между говорящим и слушающим. Ситуация говорящего/слушающего заключается в

¹ Guattari F. Substituer renonciation à l'expression // Les séminaires de Félix Guattari. 25.04.1984.

детерриториализации сообщения. Это означает наличие коммуникационного канала, некоего послания и определённого кода. Кроме того, здесь всегда присутствует своеобразная аксиоматика субъективности — контекст так называемого здравомыслия. Прямо противоположным этому первому типу субъективности является субъективность коллективного энонсиативного плана. Здесь нет распределения говорящий/слушающий, отправитель/получатель, объединительной функцией в этом плане выступают отношения солидарности. Эти два типа субъективности противостоят один другому как логика «тел без органов» и «логика ансамбля», как капиталистическая субъективность и субъективность с многообразными формами семиотизации и субъективации. Второй тип субъективности (он замечает, что оба они могут сосуществовать) интересует Гваттари по преимуществу. Субъективность коллективного энонсиативного плана характеризуется транзитивностью. Таковы переживания ребёнка: я падаю, и некто плачет. Такой ход рассуждений приводит Гваттари к выводу о том, что значительная часть человеческой субъективности ускользает от дискурсивности.

В своём первом и последнем телеинтервью Делёз сказал, что вдвоём с Гваттари они походили на Бювара и Пекюше, пытавшихся создать огромную энциклопедию, включающую все области знания.¹ В «Письме суровому критику» Делёз говорил об этом сотрудничестве: «Между нами возникло взаимопонимание; мы дополняли друг друга, деперсонализировались один в другом, являлись сингулярностями по отношению друг к другу — короче, были друзьями. Результатом стал «Анти-Эдип», и он был новой ступенькой. Я задаю себе вопрос: не заключена ли одна из причин враждебности, иногда проявляющаяся по отношению к этой книге, в том, что она написана двумя лицами, в соавторстве, ведь люди так любят ссоры и судебные скандалы! В этом случае они пытаются разобраться в чём-то едва различимом или зафиксировать то, что свойственно каждому из нас. И поскольку каждый, как и мир в целом, — уже множество, то так поступают многие».² «Анти-Эдип» написали два человека, но, как сами они подчёркивали, каждый из них одновременно был несколькими людьми, так что работа оказалась поистине коллективной.

В своей первой совместной работе Делёз и Гваттари искали дискурс, который был бы одновременно и политическим, и психиатрическим, но при этом одно измерение не редуцировалось бы к другому. Знаменитая книга Ж. Делёза и Ф. Гваттари «Капитализм и шизофрения» (а точнее, её первый том

¹ Азбука Жюль Делёза. С. 37.

² Делёз Ж. Письмо суровому критику / Переговоры. С. 18-19.

«Анти-Эдип»¹ представила принципиально новое понимание фрейдомарксизма, являясь не только теоретической работой, но и своего рода пособием по революционной борьбе. Сам Делёз выделял в этом сочинении два основных аспекта — критику фрейдовского психоанализа и учение о капитализме в его отношении к шизофрении. В 1973 г. он писал, что «Анти-Эдип» представляет собой попытку мыслить «против психоанализа, но в психоаналитических терминах»².

Продолжая традицию Франкфуртской школы, Делёз и Гваттари обвиняют капитализм в тотальной денатурализации человека и отчуждении последнего от общества. «Эдипизированный» психоанализ тесно связан с капитализмом и представляет собой часть репрессивного аппарата. Описываемый фрейдистским психоанализом Эдипов комплекс, говорят авторы, представляет собой не скрытое содержимое нашего бессознательного, но вид принуждения, которое психоанализ навязывает нашим чувствам и бессознательному. Основное понятие «Анти-Эдипа» — «желающее производство» (*production désirante*) — жизнедеятельность индивида, который в качестве «желающей машины» (*machine désirante*), или «шизо» (*shizo*), бессознательно реализует свои желания. «Желающая машина» — «свободный» пролетарий, отвергающий каноны буржуазного общества и следующий законам естественного «производящего» желания. Фрейд, считают авторы, оставил нам неадекватное представление о бессознательном. Основатель психоанализа, по сути, открыл «желающее производство», однако он же вернул его в систему субъективных представлений (сон, миф, трагедия и т.п.); он превратил «желающее производство» в представление, причём та пара, которая как раз и занимается производством, т.е. «желающая машина» и социальное поле, уступили место семье и мифу.³ Фрейд персонализировал аппарат производства желания, когда ввёл понятия «Я», «Оно» и «Сверх-Я»; при этом бессознательное превратилось в театр, в котором разыгрываются мифологические сюжеты. Бессознательное стало системой символических представлений, а символическое описывает не отношение к объективности, но, по сосюрговской терминологии, чистые означающие, т.е. элементы субъективного представления.⁴ Если же бессознательное понимать как символическое и субъективное, ничто не мешает Фрейдю трактовать его как воображаемое (в до-лакановском понимании), вроде снов и мечтаний. Таким образом, бессознательное, по Фрейдю, есть образы и ничего, кроме образов. Производство при

¹ Deleuze G., Guattari F. *Capitalisme et schizophrénie*. Vol. 1. *L'Anti-Œdipe*. P., 1972.

² Делёз Ж. Письмо суровому критику / Переговоры. С. 19.

³ Deleuze G., Guattari F. *Capitalisme et schizophrénie*. Vol. 1. *L'Anti-Œdipe*. P. 448.

⁴ *Ibid.* P. 364.

этом превратилось в театр, где дают только одно представление об Эдипе. В силу этого фрейдовский психоанализ описывает личность вне её связей с природой и обществом; он не только не способен оказать психиатрическую помощь, но сам выступает как утверждение тотальной невротизации как естественного состояния индивида, т.е. прямо участвует в буржуазной репрессии. «Желание» превращается в прибавочную стоимость, а сам психоанализ становится механизмом её потребления. Наконец, классический психоанализ совершенно беспомощен, поскольку представляет собой «течение слов против течения денег»¹.

В интервью 1972 г. Делёз ставил в упрёк психоанализу два основных пункта: «он не добирается до машин желания, потому что придерживается Эдиповых структур и фигур; он не доходит до социальных инвестиций либидо, потому что придерживается семейных инвестиций»². Поэтому психоанализ выдумывает специфический бред, вращающийся вокруг семейных отношений. В реальности же бред имеет всемирно-исторический характер.³ Теоретические построения «новых левых» и революция 1968 г., считают авторы «Анти-Эдипа», потерпели поражение именно из-за своей приверженности фрейдизму. Не эмансипация сексуальности, но освобождение бессознательного от комплекса Эдипа способно освободить «революционный шизофренический потенциал».

Категория «желающего производства», по мысли авторов, позволяет им сочетать в рамках одной концепции наиболее ценное из фрейдизма (а именно — учение о желании) и из марксизма (целостная научная теория производства). Авторский тандем не просто стремился синтезировать фрейдизм и марксизм, но рассчитывал избавить оба учения от присущих им крайностей. Фрейд, освобождая «желание», убил «желающее производство», лишив «желание» социального содержания. Маркс открыл законы социального производства, но разорвал его связь с «желанием» индивида, оперируя только большими социальными группами. (Авторы, как мы видим, повторяют мысль Альтюссера об «антигуманизме» Маркса.) Делёз и Гваттари претендуют находиться между Фрейдом и Марксом, открывая способ, которым производственные отношения создаются «желанием» и которым «желание» (т.е., говоря

¹ Ibid. P. 65.

² Беседа об «Анти-Эдипе» (с Ф. Гваттари) / Жиль Делёз. Переговоры. С. 34.

³ «...Нас спрашивали, видели ли мы когда-нибудь шизофреника, а нам следует спросить психоаналитиков, слышали ли они когда-нибудь его бред... Бредят о китайцах, о немцах, о Жанне д'Арк, о Великих Моголах, об арийцах и евреях, о деньгах, о власти и производстве, а совсем не о папе-маме. Скорее, замечательный семейный роман сильно зависит от бессознательных социальных инвестиций, которые появляются в бреду, но не наоборот.» (Там же.)

упрощённо, аффекты и импульсы) участвуют в инфраструктуре производства, что и позволяет обосновать психоаналитический метод вместо психоаналитического.

Психоанализ как концепция реализации «желающего производства» предполагает две программы — негативную и позитивную. Негативная программа представляет собой радикальное переосмысление бессознательного и разрушение фрейдовских иллюзий «Я», «Сверх-Я» и «драматических представлений». Бессознательное, освобождённое от насильственно навязанных ему образов, структур и символов, после разоблачения интриги Эдипа (или Гамлета) (т.е. после разрушения «театра бессознательного») обнаруживает свою производственную мощь. Это позволяет начать исследование социологической проблематики существования индивида. Позитивная программа предполагает 1) устранение внутренних преград на пути «желающего производства» и 2) объединение желающего и социального производства, т.е. совпадение желаний и деятельности индивида, что требует уничтожения внешних репрессивных сил.

«Желание» не есть потребность в чём-либо, как полагали Гегель или Маркузе. Если понимать «желание» как потребность в чём-то внешнем, мы придём к отчуждению человека от самого себя и его воображаемому взаимодействию с миром, т.е. к производству фантазмов. Желание, по Делёзу и Гваттари, представляет собой механический процесс, подобный работе промышленного завода, где желание создаёт реальность человеческого бытия (т.е. природную и социальную среду): «реальность есть продукт пассивных синтезов желания»¹. «Желающее производство» как раз и порождает подлинные связи индивида как с природой, так и с обществом. Иными словами, «желающее производство» производит и самого человека как субъекта желания. Таким образом, ответственность за подавление «желания» человека ложится на сознание не в меньшей степени, чем на капитализм. Не бессознательное подавляет сознание, но, напротив, сознание давит на бессознательное, навязывая ему свои директивы, демобилизуя производственные машины и саботируя «желающее производство».

«Желающее производство» представляет собой работу «желающих машин». «Желающая машина» включает в себя 1) «машины-органы», т.е. собственно работающую часть, 2) «тело без органов» и 3) субъект. «Желание» есть, во-первых, желание жизни и созидания, а во-вторых — желание смерти (здесь авторы «Анти-Эдипа» сохраняют почти неизменным учение Фрейда об Эросе и Танатосе). «Тело без органов» как раз и возникает из-за желания остановки как производственной смерти. В «Логике

¹ Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie. Vol. 1. L'Anti-Oedipe. P. 34.

смысла» Делёз характеризует его как «организм без частей..., у которого нет ни рта, ни ануса, отбросившее все интродекции и проекции и такой ценой завершившееся»¹. В социальном производстве Делёз и Гваттари также указывают «тела без органов», соответствующие различным стадиям общественного развития: на стадии «дикости» — «тело» земли, на стадии варварства — деспотия, на стадии цивилизации — капитал. «Желающая машина» всегда функционирует, будучи «испорченной», т.е. совершая остановки (например, перерывы в приёме пищи, дыхании, сексуальном влечении и т.п.). Единство «желающего» и социального производства обеспечивает энергия либидо, инвестирующая социальное поле в его экономических, исторических, расовых и культурных феноменах.² Субъект есть тот уровень, на котором устанавливаются аутентичные отношения между «машинами-органами» и «телом без органов».

«Желающее производство» имеет три технологических стадии:

1. «Желающие машины» и «тело без органов» производят взаимное отталкивание. «Тело без органов», испытывая «отвращение» к машинности («шуму машинного производства»), останавливает первоначальное производство, которое является естественным состоянием индивида, и вызывает первичное подавление «желания». При этом «желающая машина» становится «машиной параноической».³

2. «Тело без органов» и «машины-органы» испытывают взаимное притяжение, поскольку не могут существовать друг без друга. Это притяжение выражается в записывании процессов производства на поверхности «тела без органов» (здесь мы слышим отголосок увлечения авторов стоической теорией значения, о котором мы говорили в предыдущей главе). Такое записывание вызывает видимость того, что всё производство зависит только от «тела без органов» (точно так же возникает иллюзия ведущей роли капитала в промышленном производстве). Этот эффект авторы называют «зачаровыванием», а соответствующую модификацию «желающей машины» — «машиной чудодейственной».⁴

3. Снятие оппозиции между взаимным притяжением и отталкиванием «машин-органов» и «телом без органов» достигается за счёт создания «холостой (безбрачной) машины» — субъекта. «Желание» «просачивается» через «тело без органов», порождая в нём деятельность, каковую потребляет субъект. При этом субъект «не вступает в брак» с потребляемым,

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 248.

² Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie. Vol. 1. L'Anti-Oedipe. P. 422.

³ Ibid. P. 15-16.

⁴ Ibid. P. 16-17.

т.е. свободен от него. Он остаётся номадической сингулярностью, кочуя на поверхности «тела без органов» и не имея фиксированной идентичности. Таково самопроизводство бессознательного.

Вся реальность у Делёза и Гваттари представляет собой производство. Исследователи отмечают параллели с картезианским отождествлением человека и машины и «человеком-машиной» Ж.О. де Ламетри. Однако, если у французских рационалистов XVI — XVIII вв. речь шла преимущественно о механическом движении и законах механики, то «у Делёза и Гваттари механицизм принял жёсткие формы: всё отождествляется только с машинами, механическими процессами»¹. Теория «желающего производства», предложенная Делёзом и Гваттари, имеет (по замыслу авторов) всеобщий характер, являясь концептуальным описанием как психических процессов, так и социального производства. Кроме того, шизоанализ был задуман как революционная доктрина, направленная на одновременное освобождение как человеческого бессознательного, так и трудящихся классов.

Уже 3. Фрейд отказался от понимания человека как целостного индивида, обладающего произвольностью действий, и заявил о его обусловленности факторами бессознательного. Однако фрейдистское понимание бессознательного и механизмов психики вообще было продуктом определённой исторической эпохи; сам же Фрейд претендовал на единое для всех времён и народов описание психических процессов. Поэтому его учение подвергалось многочисленным ревизиям со стороны его последователей. Делёз и Гваттари, продолжая традицию дополнения фрейдизма учением о социальном производстве, традиционно называемую фрейдомарксизмом, впервые указали на репрессивный характер фрейдовского пансексуализма, что позволило им создать новую концепцию психического субъекта.

Субъект, описанный в «Анти-Эдипе», принципиально антигносеологичен. Субъектно-объектная схема отношений человека и мира отброшена как одно из орудий буржуазного подавления. Мир становится отражением психических процессов. При этом Делёза и Гваттари невозможно обвинить в солипсизме, поскольку психические процессы, о которых здесь идёт речь, не имеют «хозяина»; нет никакого «Я», которое могло бы заявлять о своих правах на описание мира. Объект мысли формирует саму мысль: субъект, с которым происходят события, развёртывает вокруг себя смысл, но отправным пунктом для распознаваемых форм служит всё-таки объект. «Желающее производство» происходит, строго говоря, не в недрах человеческой психики, но где-то на поверхности «серии», о которой Делёз говорит в «Складке». Это — никоим образом не традиционно понимаемая

¹ Попова Н.Г. Французский постфрейдизм. С. 95.

человеческая личность, но некоторая номадическая сингулярность, сосуществующая с другими такими же «кочевниками», т.е. собственно мир, не подвергаемый субъектно-объектному расчленению. Революция, прокламируемая шизоанализом, должна произойти не только в психической личности и социальном производстве, но и в науке в целом, т.е., по логике авторов, в самом мире.

Подлинно свободным индивидом является «шизо» — деконструированный субъект, порождающий сам себя как человека, лишённого ответственности, одинокого и говорящего от своего имени, не спрашивая на это никакого разрешения. Это «имя», не обозначающее никакого «это» и потому не боящееся «сойти с ума».¹ Шизофрения индивида у Делёза выступает аналогом «разорванности» общества. Всякая общепризнанная «нормальность» — не более, чем социальный компромисс. Шизофреник, в отличие от параноика, осознаёт своё безумие. Поэтому шизофрения, по Делёзу и Гваттари, выступает освободительным началом для индивида и революционной силой для общества. Художник в «разорванном» обществе — и больной, и врач; творческий акт возможен только при шизофрении. В силу этого художник — «состоявшийся шизофреник». «Философию нередко сопоставляли с шизофренией, — говорят Делёз и Гваттари в своей последней совместной книге, — но одно дело, когда шизофреник — это концептуальный персонаж, который интенсивно живет в мыслителе и заставляет его мыслить, а другое дело, когда это психосоциальный тип, который вытесняет живого человека и похищает его мысль. Причем иногда они оба сопрягаются, смыкаются друг с другом, как будто сверхсильному событию соответствует сверхтруднопереносимое жизненное состояние».²

«Шизоаналитический» проект породил обширную критическую литературу. Отнюдь не все коллеги Делёза и Гваттари приняли их концепцию желания. Ж. Бодрийяр, например, заявил, что «эдипальная критика психоанализа... только возвеличивает аксиоматику желания и бессознательного в ее наиболее чистой форме»³. И марксизм, и фрейдизм, считает Бодрийяр, носят критический характер, но ни тот, ни другой не критичны в вопросе об отдельности своей области. Поэтому не стоит и смешивать понятия марксизма и фрейдизма.

Фуко отметил огромное влияние «Анти-Эдипа» на западную культуру, говоря о том, что «после публикации... книги Делёза и Гваттари «Анти-Эдип» ссылки на Эдипа обрели

¹ Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie. Vol. 1. L'Anti-Oedipe. P. 131.

² Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 92.

³ Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. С. 55.

совершенно иное значение»¹. В самом деле, нравится это критикам книги или нет, но она изменила взгляд на проблематику желания и по сию пору оказывает сильнейшее влияние на умы. Ж. Олендорф в своей весьма живо написанной статье даже утверждает, что Делёз и Гваттари создали поп-философию, предназначенную прежде всего для не-философов: «Это послание не должно остаться исключительно в руках университетских преподавателей, аналитиков и толкователей любого ранга: оно должно вернуться к тем, для кого было предназначено — не гошистам или политикам, но всем, кто хочет вырваться из «системы», всех воспроизводящихся систем (государства, семьи и капитализма)»².

Действительно, если рассматривать «шизоанализ» как очередную разновидность фрейдомарксизма, его ценность не слишком велика. Однако подлинный смысл «Анти-Эдипа» в другом. Ещё в 1972 г. в беседе с Делёзом Фуко заметил, что книги его коллеги идут дальше заезженных и всем надоевших тем означающего, означаемого, желания и либидо, и поднимают вопрос о видах власти и их борьбе. Делёз, считает Фуко, внутри психоанализа обратился к тому, что в психоанализе оставалось невысказанным — аналитической практике как акту насилия.

Авторы «Анти-Эдипа» применили широко понимаемый психоаналитический подход к анализу капиталистического общества, что позволило им избежать социологического дискурса и прийти к оригинальной концепции власти. Власть — не что-то внешнее по отношению к человеку. Напротив, власть представляет собой структурную разметку человеческой психики. По сути, речь идёт об определённой конфигурации субъективности, которую основатель психоанализа пытался утвердить в качестве вечной и единой для всех народов. Делёз и Гваттари сумели вскрыть преходящий характер эдипальной разметки психики и наметить пути её трансформации. Не стоит воспринимать учение о «машинах-органах» чересчур буквально, ведь авторский тандем вовсе не ставил своей задачей механистическое описание психических процессов. Все эти пугающие выражения носят условный характер. Речь же по большому счёту идёт о новой модели субъективности, движущей силой которой выступает желание, а принципом организации — сопротивление властному дискурсу. А обращение к психоанализу обусловлено потребностью авторов в концепте бессознательного как универсального внерефлективного регулятора поведения человека.

¹ Фуко М. Истина и правовые установления (Курс в католическом епископальном университете Рио-де-Жанейро, прочитанный с 21 по 25 мая 1973 г.) / Интеллектуалы и власть. Ч. 2. С. 57.

² Ollendorff G. Gilles Deleuze et Felix Guattari: La machine à gazouiller. Статья была опубликована в любительском журнале «Feardrop»; мы цитируем её по интернет-публикации: <http://www.users.imagnet.fr/~pezner/VAG>.

«Тело без органов» — это чистая поверхность, не связанная ни с какими органами или функциями. Не имея никаких средств для производства, обладая «нулевой степенью интенсивности», оно принадлежит области «анти-производства» и вступает в конфликт с «желающими машинами». Будучи непроизводительным, «тело без органов» выступает поверхностью, на которой регистрируются процессы производства желаний, так что возникает иллюзия того, что «желающие машины» порождаются «телом без органов». Это «ложное производство» Делёз и Гваттари характеризуют как «чудодейственную машину». Ещё один аспект «тела без органов» — капитал. Капитал также выступает непроизводительной поверхностью, на которой регистрируется производство, ведь ценность рабочей силы и производства фиксируется именно в капитале. Для прояснения этого аспекта авторы обращаются к марксистской теории прибавочной стоимости. Капитал, говорят они, делает машину ответственной за производство прибавочной стоимости. Машины настолько сближаются с капиталом, что их функционирование «зачаровывается» последним и возникает иллюзия того, что прибавочную стоимость производит сам капитал. Таким образом, капитал выступает как «тело без органов» в двух отношениях: 1) производство и рабочая сила фиксируются на поверхности капитала; 2) будучи непроизводителем, капитал представляется производительным, маскируя реальные производственные процессы. По сути, Делёз и Гваттари просто развивают идею Маркса о фетишизации производства.

Фрейдистский Эдип выступает аналогом капитала, возникая в процессе аналогичного «записывания». Делёз и Гваттари предостерегают читателя против метафорического понимания «желающего производства»: производятся машинные эффекты, а не метафоры. Это значит, что репрезентационизм — враг всякого производства. Эдипальный психоанализ заменяет производство репрезентацией символов; как в теории, так и в практике психоанализа на место реальных производственных процессов ставятся символы. Производство бессознательного здесь сводится к мифам, трагедиям и сновидениям, т.е. уничтожается. Бессознательное, в реальности являющееся фабрикой, представляется театром. Эта позиция Делёза и Гваттари носит не столько этический, сколько онтологический характер: авторы выступают против идеалистического репрезентационизма: сущность бессознательного — производство, а его репрезентация — отчуждение этой сущности. Шизоанализ, в противоположность фрейдовскому психоанализу, рассматривает проблематику бессознательного в терминах не значения, но использования, т.е. практики. У бессознательного нет никаких проблем значения, но лишь проблемы практики. Вопрос о желании должен формулироваться не как «что это

значит?», но «как это работает?».¹ Фундаментальная перемена вопроса, показывающая всё различие между идеализмом и материализмом. Эдип, утверждают Делёз и Гваттари, является центральной фигурой идеализма. Эдип — не реальное состояние желания и его двигателей, но идея, и идея репрессивная. Фрейдистский идеализм рассматривает систему идей как первичную по отношению к желанию; материалистический шизоанализ рассматривает желание как первичное по отношению к любым идеям. Авторы «Анти-Эдипа» повторяют марксистскую схему: не сознание определяет бытие, но, напротив, бытие определяет сознание. Это и даёт им основания рассматривать шизоанализ как материалистическую психиатрию.

Идеализм психоанализа формирует теологическую концепцию бессознательного. За ней следует то, что Делёз и Гваттари называют «теологическим кортежем»: онтологическая неуверенность, чувство вины и символизм. Шизоанализ, в противоположность психоанализу, представляет собой этическую ситуацию радости и невинности. Здесь Делёз намечает концепцию литературы, которую он будет разрабатывать в своих последующих работах, особенно в своей последней книге «Критика и клиника»: литература подобна шизофрении, поскольку речь в ней идёт не о репрезентации, но о производстве. Литературный стиль — это отсутствие стиля, асинтаксическое и аграмматическое; язык определяется не тем, о чём идёт речь, но чистым желанием. Это не литературное производство, но производство желания посредством литературы. Литературная интерпретация заключается в раскрытии «желающих машин» в литературных произведениях. Чтение текста никогда не является академическим упражнением или поиском означающих; оно всегда выступает как производительное использование литературной машины.

Основной целью шизоанализа является освобождение желания. Однако, поскольку производство желания — это одновременно и социальное производство (только происходят они в разных «режимах»), никакая «желающая машина» не может стать свободной без уничтожения целого социального сектора, с которым она сопряжена. Желание революционно по самой своей сути, желание — это не желание революции, а революция как таковая. Поэтому любое общество борется с желанием средствами эксплуатации, рабства и компрометирования. (Самым ярким примером подавления желания выступает психоанализ.)

¹ Делёз и Гваттари приводят пример с мальчиком, который загоняет свой игрушечный поезд в туннель. Фрейдисты принимаются анализировать это действие и заявляют, что мальчик вожделеет к матери. Рассматривая действие ребёнка как производство, Делёз и Гваттари задаются вопросами о том, как производится данная работа и как настоящая «желающая машина» взаимодействует с другими машинами. Фабрика вместо театра.

Делёз и Гваттари набрасывают своего рода «генеалогию Эдипа». Первобытное общество было единственной территориальной машиной в строгом смысле слова. Функционирование такой машины заключается в отрицании рода и союза. Род (отношения ребёнка и родителей) и союз (межродовые браки) — два главных кода примитивных обществ. Если понимать эдипальные отношения как кровосмешение мальчика с матерью или сестрой, то, строго говоря, никакого Эдипа в первобытных обществах мы не обнаруживаем: попросту не существует дискурса, который мог бы зафиксировать эти отношения как кровосмесительные. Эдип появляется при распаде примитивных территориальных представлений. Брак как форма союза представляет собой репрессию мужской гомосексуальности, так что Эдип — результат смещения и искажения родовых отношений. Если в примитивных обществах Эдип существовал где-то на периферии экзистенциальной реальности, то в империях и варварских деспотиях он становится центральной фигурой. В этих новых обществах социальное тело принимает вид тела деспота, о котором много писал Фуко в «Надзирать и наказывать». Эта новая государственная мегамашина сохраняет родовые и брачные отношения примитивных обществ и повелевает ими. Деспотический порядок определяется реорганизованными союзами и «происхождением» деспота. Самыми яркими его формами становятся право первородства и право первой ночи. Если роды и союзы первобытных обществ были кодированием потока желания, то в деспотиях происходит его сверхкодирование, основой которой выступает божественное происхождение деспота.

Кровосмешение в таких обществах не только допустимо, но и необходимо: деспот заключает символические браки с «сестрой» (принцессой из другого племени) и «матерью» (символическим воплощением своего племени). Таким образом, в деспотиях кровосмешение — уже не замещение желания, но его прямое подавление. (Несомненно, что это представление о «деспотическом бессознательном» — не что иное, как «отец» Лакана, семинары которого посещали и Делёз, и Гваттари.) В «цивилизованных», или капиталистических, формациях эдипальное действие заключается в установлении двойственных связей между агентами социальных производства, воспроизводства и антипроизводства, с одной стороны, и агентов т.н. «естественного» воспроизводства семьи — с другой. Новшествами капиталистической машины стали декодирование и детерриториализация. Ещё Маркс описал процесс первоначального накопления, исторически необходимого для капиталистического производства и создающего пролетариат как свободную рабочую силу. Пролетариат представляет собой детерриториализованное крестьянство, скапливающееся в городах. Все архаичные ценности подверглись при этом

дешифровке и были сведены к денежному эквиваленту. Эти процессы в капиталистической формации продолжаются и по сей день. Делёз и Гваттари выделяют следующие основные аспекты капиталистического производства: 1) извлечение прибавочной стоимости человека благодаря перетеканию рабочей силы из центров на периферию; 2) извлечение прибавочной стоимости из машин на основании научно-технического прогресса; 3) поглощение обоих потоков прибавочной стоимости введением антипроизводства в производство. Капитализм — это не только детерриториализация; каждая детерриториализация необходимо предполагает ретерриториализацию, каковая достигается не кодированием или сверхкодированием, но аксиоматизацией. Впервые в истории производственных формаций семья освобождается из производственного цикла, аксиоматизируется и, таким образом, даёт наилучшую возможность для существования Эдипа.

Капитализм — это относительная детерриториализация, а шизофрения — детерриториализация абсолютная. То, что капитализм декодирует (детерриториализует) одной рукой, он аксиоматизирует (ретерриториализует) другой. Шизофреническая революция, утверждают Делёз и Гваттари, состоит не в сопротивлении капитализму, но в поддержке процессов декодирования и детерриториализации. Революция — продвижение детерриториализации до абсолюта, что и будет крушением капиталистической формации.

В «Анти-Эдипе» Гваттари уже предложил набросок шизоанализа как междисциплинарного знания о субъективности и её производстве. Однако здесь речь шла лишь об опыте построения теоретической конструкции. Понять, что представляет собой шизоанализ, можно, лишь обратившись к поздним работам Феликса.

Через все работы Гваттари проходит мысль о том, что бессознательное имеет отношение не к конкретному индивиду и его мифическим и семейным координатам, но ко всему общественному, экономическому и политическому пространству. Либи́до в его представлении — то, что инвестирует и дезинвестирует разнородные потоки желания и сексуальности в социальном пространстве. Человеческие страсти зависят не от мифических «папы-мамы», а от общественных процессов. Таким образом, основной упрёк, который Гваттари адресует фрейдовскому психоанализу, заключается в следующем: психоанализ систематически не замечает социо-политического содержания бессознательного. Психоанализ страдает нарциссизмом и стремится к идеалу общественной адаптации, который он называет выздоровлением.

На семинаре 10 февраля 1981 г. Гваттари говорил о том, что первоначально учение Фрейда было сциентистским и нейрофизиологическим. Однако впоследствии оно стало

антропоморфным. Кляйнианцы населили бессознательное целым «манихейским театром», что, по мнению Гваттари, только пошло ему на пользу. Французская школа очистила психоанализ от антропоморфизма, сведя бессознательное к матеме и структуре. Но все они тяготели к некоторому универсализму, говоря о бессознательном как о том, что остаётся неизменным во все времена и в любых географических регионах. Гваттари предлагает построить такую модель бессознательного, которая, будучи чем-то вроде «объективной субъективности», могла нам что-то сообщить о бессознательном мексиканского индейца или полинезийца Бороро, а именно — рассказать нам, какие вещи, пейзажи и социальные отношения населяют его.

На коллоквиуме «Практика и терапия», проходившем в Триесте 22 — 24 сентября 1986 года, Гваттари обращается к опыту итальянского реформатора психиатрии Ф. Базалья.¹ Гваттари считает, что разрушение психиатрической клиники как репрессивного учреждения ставит вопрос о производстве экзистенции индивида. Таким образом, на повестке дня оказывается ресингуляризация — восстановление субъективности во всей её сложности. Это означает, что нужно снова вернуться к дебатам о бессознательном и вновь попытаться определить его, избегая как наивности герменевтического подхода, так и редукционизма психоанализа. Мы больше не можем, считает Гваттари, пользоваться моделями бессознательного, которые нам предлагают Фрейд, Юнг или Лакан. Сегодня существует необходимость в выработке некой мета-модели.

Гваттари вновь говорит о том, что для понимания бессознательного необходимо обращать самое пристальное внимание на общество, в рамках которого происходит его формирование. Средства массовой информации, медицина и воспитательные учреждения занимаются массовым производством субъективности, а значит, бессознательное не может не зависеть от этих институтов. Поэтому лучше было бы сегодня говорить не о бессознательном, но об экстра-сознательном.

Субъективность формируется на пересечении траекторий власти, знания, сексуальности и т.п., и характер этого локуса различен, например, у психотиков и преступников. Таким образом, все общественные институты так или иначе имеют дело с бессознательным. А вот психоанализ всегда существовал вне общественных процессов и учреждений. Это значит, что мобилизация понятий классического фрейдизма при исследовании субъективности оказывается бесперспективной. Поэтому психоанализ и следует подвергнуть существенной ревизии. Гваттари настаивает на необходимости выработки новой

¹ Guattari F. Les dimensions inconscientes de l'assistance // Chimères. 1987. № 1.

картографии и новых моделей производства субъективности. Очень важно работать и думать внутри общественной группы или учреждения. Ещё один важный момент: по мысли Гваттари, карты совпадают с территориями. Таким образом, деятельность по картографированию субъективности есть не что иное, как создание этой субъективности. Шизоанализ выступает не только и не столько как анализ, но как практика конституирования субъективностей.

Бессознательное, говорит Гваттари, никогда не бывает сугубо индивидуальным. Оно всегда в той или иной мере носит коллективный характер. При этом коллективность, как мы знаем из истории, имеет многообразные формы. Что общего между баскскими сепаратистами, арабскими террористами или итальянскими неофашистами? Всё это малые группы, однако есть ещё и большие. И свести функционирование бессознательного всех этих людей к единой схеме не представляется возможным. Когда мы сталкиваемся с типами субъективности, не вписывающимися в схемы классического психоанализа, мы не должны их игнорировать, разрушать или интерпретировать в соответствии с теми или иными априорными схемами. Напротив, следует изучать механизмы их функционирования и играть по их правилам. Не устраивать общественные судилища над бессознательным на индивидуальном и коллективном уровнях, но заниматься систематическим «прочтением» и реквалификацией значений желания и экзистирования. Это значит, что изучение сингуляризации следует производить средствами искусства, а не науки, ведь наука заботится об общих закономерностях, а в отношении субъективности заботиться нужно не об унификации, но о многообразии.

Гваттари предлагает различать следующие типы квалификации проблем:

1. «Зоология проблем», потребность в которой возникает из-за того, что проблемы имеют различные статус и план. Это ведёт к необходимости инвентаризировать проблематику, выделяя такие инстанции, как поэтика, ритуалы и т.п., которые могут иметь устный, письменный и другие выразительные планы. Гваттари предлагает серии примеров из математики, капиталистического градостроительства и литературы.

2. «Этология проблем», потребность в которой обусловлена стадным образом жизни человечества. В человеческих сообществах Гваттари выделяет три основных вида проблематизации: 1) «сгущение проблематичного» заключается в существовании подле «чёрной дыры», представляющей собой глубинное желание устранить проблемы: любая детерриториализация, способная породить проблему, выглядит крайне непривлекательной и порождает стремление вернуться к старому. Такая позиция порождает весьма распространённый

императив многих научных дисциплин и профессиональной деятельности: «это так, потому что это так». Таким образом, все сингулярности ограничиваются «сгущением», «отвердеванием»; это и есть «чёрная дыра», засасывающая сингулярности. Основным механизмом такого «погашения проблематичного» выступает постулирование оппозиций хороший/плохой, верно/неверно и т.п. 2) «Инкорпорация проблематичного», которая, наоборот, направлена на внедрение проблемы в тот или иной план, контролирующей и структурирующей проблему. Это своего рода стабилизация предыдущего плана («сгущения»), политика поддержания равновесного существования проблемы. 3) «Неравновесный план проблематичного», в котором сингулярности порождают новые пространства и планы.

Гваттари подчёркивает, что проблемы могут существовать в любых планах, однако они всегда связаны с базовым проблематическим планом — планом прибавочной стоимости. Иными словами, проблематичность всегда представляет собой надстроечный феномен по отношению к базисным экономическим процессам. Так, примером «инкорпорации проблематичного» может служить музыка Монтеверди, возникновение которой тесно связано с «семиотическим взрывом» буржуазности в Венеции. Глупо было бы утверждать, замечает Гваттари, что капитализм родился из музыки Монтеверди, но столь же глупо было бы утверждать обратное, ведь пространства проблематичного коррелируют с планами инфраструктуры. Перемещаясь по различным уровням, проблематичное существует в сегментарных регистрах, которые связаны с функционированием абстрактных машин, деятельность которых определяется тем же видом проблематичного. Именно так связаны экономия нарциссизма и экономия эдипова комплекса, образующие сегментарные регистры на оральном, анальном и т.п. уровнях.

Более того, перемещение проблематичного с одного уровня на другой возможно только благодаря абстрактным машинам. Гваттари, таким образом, отказывается от предложенной Фрейдом энергетической модели невроза. Проблематичное ускользает от «демонов места» благодаря абстрактным машинам, которые абсолютно детерриториализованы и существуют вне каких бы то ни было координат. Гваттари говорит, что абстрактные машины перемещаются с бесконечной скоростью: абстрактная машина, перемещающаяся с малой скоростью, не функциональна, это, собственно, уже и не абстрактная машина, поскольку на её месте зияет «чёрная дыра». Этот момент в учении Гваттари созвучен представлению Делёза о парадоксальной инстанции, перемещающейся между семиотическими сериями с бесконечной скоростью, так что, хотя именно эта инстанция создаёт серии и обеспечивает единственно возможную связь между ними, она не

обнаруживается ни в одной из точек своей траектории ни в какой момент времени, будучи «пассажем без места». Такую инстанцию Гваттари и характеризует как абстрактную машину.

Абстрактные машины образуют все возможности, сами возможностями не являясь. Гипотеза относительно абстрактных машин ставит под сомнение любые экономические и энергетические модели психики. Ведь сами абстрактные машины — не проблематичны, но трансактны: перемещаясь с бесконечной скоростью, они пребывают везде и одновременно нигде. А любая проблематичность возникает лишь тогда, когда перемещение прекращается и происходит «сгущение» и «инкорпорация». Лишь в этом случае становится возможным феноменологическое суждение: «что-то происходит». Происходит же не что иное, как неравновесная семиотизация. Энергия либидо, Эрос и Танатос — не стратифицированные сущности, обитающие в человеческой психике; наоборот, функционирование абстрактных машин может порождать такие планы, в которых становится возможным говорить о либидо, Эросе или Танатосе. При «поломке» абстрактных машин возникают психические расстройства, сущность которых, по Гваттари, состоит в утрате подвижности и безнадёжном «сгущении» проблематичного.

Гваттари подчёркивает, что шизоанализ был задуман не как новая специальность, конкурирующая с психоанализом. Его намерения одновременно и скромнее, и претенциознее. Скромнее, поскольку шизоанализ, по мнению Гваттари, уже существует повсеместно в эмбриональном состоянии и совсем не нуждается в единой учреждающей форме. Претенциознее, поскольку его предназначение состоит в выработке единой дисциплины прочтения других систем моделирования, т.е. как инструмент дешифровки прагматического моделирования в самых разных областях. Шизоанализ — это перспектива, в которой моделируются связи между абстрактной «машинностью» и экзистенциальными территориями. Суть его заключается в перемещении аналитического акцента с субъективных структур изложения на единый повествовательный план, задающий новые координаты понимания и помещающий повествовательные предложения в область экзистирования. Таким образом, шизоанализ пребывает на периферии профессионального психоанализа с его корпорациями, обществами, школами и т.п.

Шизоанализ — стратегия анализа экзистенциального плана бытия, предполагающая развёртывание субъективности, самоорганизацию или сингуляризацию индивида. Шизоанализ постоянно обращается к семиотическим проблемам изложения, что позволяет ему не увязнуть в понятии бессознательного. Не редуцируя плана субъективности, шизоанализ обращает самое пристальное внимание на интра-субъективные и интер-субъективные отношения. Таким образом, проблематика здесь

шире проблематики индивида, ограниченной мыслящей монады или мыслительных способностей души. Кроме того, шизоанализ всегда имеет дело с совокупностями — методологически-семиотическими, индивидуально-коллективными, активно-пассивными и т.п. Поэтому речь здесь идёт о статусе составляющих взаимодействия и о взаимодействиях совершенно различных сфер. Гваттари прибегает к забавной аналогии: «.. Мы хотели создать науку, в которой тряпки и полотенца смешивались бы с другими разнородными предметами; где тряпки и полотенца не объединяли бы под общей рубрикой «бельё», но были бы готовы принять возможные контекстуальные различия, где разбирался бы вопрос о бармене, протирающем стаканы тряпкой, и о военных, подающих взмахом полотенца сигнал к бою»¹.

Таким образом, Гваттари выступает против ограниченности классического психоанализа, который не принимает во внимание контекста излагаемого пациентом материала. Шизоанализ позволяет анализировать, например, ограниченные социальные группы — банды подростков, общности, сложившиеся в гетто и т.п., — не подгоняя их под общую схему «папа-мама-Эдип». Основной вопрос шизоанализа: как возможна микро-политика этой новой планировки исследований? Гваттари считает, что решить его можно, предприняв в каждом конкретном случае «субъективное» исследование, вроде прустовских «поисков». Это требует нового понимания субъективности. Субъективность, утверждает Гваттари, это не совпадение с воспринимаемым, не головокружительная и недостижимая адекватность самому себе, единственным свидетелем которой выступает Бог; шизоаналитическая субъективность конституируется на пересечении смыслов, материальных и социальных фактов и зависит от условий внешней «планировки». Всё это создаёт «территорию» человека, демонстрируя процесс «сингуляризации». Человек — больше не «мыслящий тростник» и не машина.

Архаичные формы выражения основываются по большей части на устной речи и непосредственном общении; сегодня индивид существует в мире информационных потоков, которые носят машинный характер. Поэтому специалисты по технологиям, социологи, эстетики и т.п. всё больше проникают на территории, которые некогда были субъективными. Логоцентричная территориализация дискурса (как персонального, так и коллективного), подвергается детерриториализации, становясь машино-центричной и анти-гуманной. Шизоанализ отклоняет обе планировки исследования.

¹ Guattari F. Les schizoanalyses.

По сути, Гваттари высказывает недоверие к возможности существования «универсального языка» человеческой психики.

Шизоанализ интересуют такие «редукционистские» структуры, как эдипов треугольник и символическая кастрация, в которых Гваттари усматривает некоторое «накопление субъективности» в рамках субъективности капиталистической. Однако это, подчёркивает он, не отменяет изучения субъективности в других областях. Шизоанализ исходит из гипотезы о существовании бессознательного, соотносимого со структурами языка, в которых действуют органические, общественные, экономические и другие факторы. Иными словами, в центре внимания шизоанализа оказывается не лингвистика, как это было в лаканизме, но проблематика бессознательного, а также сознания. Предметом шизоанализа становятся различные уровни машинизированных систем автоматического регулирования. Мета-моделирование занимается картографированием бессознательного, изменяющегося в связи с преобразованиями в общественной жизни, технологии, искусстве, науке и т.д.

При этом шизоанализ представляет собой коллективную деятельность. Ж.-Ф. Казье замечает: «Как «наука» будущего, шизоанализ представляет собой искусство не быть частным лицом, не определяться в самотождественности, это искусство быть одним из анонимного множества».¹ Прямая противоположность категорическому утверждению Фрейда: «психоанализ — моё творение».²

Гваттари считает, что следует различать «абсолютное» (absolu) или «молекулярное» бессознательное, которое ускользает от исследователя и лишь насильственно может быть сведено к фигурам описания, и бессознательное «относительное» (relatif), которому можно приписать некоторую организацию и о котором можно составить более или менее устойчивое представление. Гваттари стремится избежать топика психических инстанций — как фрейдовской, так и лакановской. Фрейд резко противопоставил сознание (заодно с предсознательным) и бессознательное; Лакан, по сути, сохранил это противопоставление, говоря о Реальном и Воображаемом. «Молекулярные» процессы, которые не вписываются ни во фрейдовское, ни в лакановское понимание бессознательного, ответственны за возникновение истеричного или навязчивого невроза и неотделимы от конкретного типа сознания и сверхсознательного. Фантастическая топография психики, предлагаемая психоанализом, неспособна разглядеть в этих процессах ничего, кроме своих собственных фигур. Таким

¹ Cazier J.-Ph. Résonances // Chimères. 1994. № 23.

² Фрейд З. *Очерк истории психоанализа*. Пер. М. Вульфа / «Я» и «Оно». Труды разных лет. Тбилиси, 1991. Т. 1. С. 15.

образом, утверждает Гваттари все инстанции психики должны иметь отношение одновременно и к сознательному, и к бессознательному.

Сознание и бессознательное порождают машинерию человеческой психики. В точке их пересечения должно существовать некое абсолютное сознание, совпадающее с абсолютным бессознательным, как учреждающий модус не-самоприсутствия, не нуждающийся ни в какой инаковости или социальности. Именно эту точку исследует шизоанализ.

Такая картина функционирования психики должна означать, что первичные процессы бессознательного хаотичны и никак не структурированы, а вторичные откуда-то получают структуру. Сближавшийся со структурализмом Леви-Строса Лакан считал, что этой универсальной структурой является язык. Гваттари справедливо задаёт вопрос: какой язык? французский? санскрит? русский? Ведь организация этих языков совершенно различна. Поэтому Гваттари отказывается от лингвистики Лакана и признаёт, что вопрос о том, каким образом происходит оформление материала абсолютного бессознательного, остаётся без ответа. Он предпочитает говорить о детерриториализации желания.

Категория детерриториализации, говорит Гваттари, позволяет избежать попыток превращения трансцендентного в конкретные значения. Это отказ от универсальной экономики человеческой психики как схемы обмена эквивалентностями. На семинаре, где обсуждался вопрос о шизоанализе (21 июня 1984 г.) Ж.-К. Полак резюмировал идею Гваттари как стремление оставить открытую возможность не для интерпретации, но для многообразных соединений удалённых один от другого планов человеческого бытия. Категория детерриториализации, таким образом, позволяет очистить проблематику сознания и бессознательного от представления о «Я» как о монаде — основополагающего момента буржуазного мифа о субъективности. Субъективность, по Гваттари, существует как совокупность процессов детерриториализации, многократных и запутанных перемещений по экзистенциальным территориям. Но, кроме того, это ещё и средство конституировать самого себя и других, а потому может быть описано как энергетическая дискурсивация.

Психоанализ не просто неверно трактует эдипальный треугольник, но ошибочно принимает его за универсальную определяющую структуру. В шизоаналитическом семейном треугольнике мать представляет собой источник жизни, питания, комфорта, любви, радости. Доступу к этим благам угрожает интервенция со стороны отца — своего рода угроза рыночной кастрации. Угроза потери родительской любви предписывает повиновение ребёнку, как угроза потерять работу и лишиться доступа к рынку предписывает повиновение рабочему. Утрата

непосредственного доступа к благам, даваемым матерью, вызывает компенсирующее стремление кастрировать отца-посредника. Психодинамика эдипальной семьи, таким образом, воспроизводит социодинамику капиталистического рынка. Впечатление такое, будто схема ядерной семьи специально была разработана для капиталистического производства субъективности. Таким образом, утверждают Делёз и Гваттари, не общественное производство копирует семейные отношения, но наоборот: ядерная семья как специфически капиталистическое учреждение усваивает и затем воспроизводит эдипальную социодинамику капитализма. Эдипальная семья приучает человека принимать кастрацию, смириться с недоступностью матери и отсрочивать вознаграждение до тех пор, пока он сам сформирует новое эдипальное семейство. Альтернативной формой получения вознаграждения являются перверсии (в том смысле, в каком писал о перверсиях Ж. Батай в «Истории ока».) Точно так же социальный Эдип приучает нас подчиняться начальству, смириться с недоступностью «красивой жизни», а вознаграждение откладывает до выхода на пенсию, за которым вскоре следует смерть. Эдип приучает нас не к абсолютному аскетизму, но к принятию замещающих элементов. Так, законная жена — замена запретной матери, точно так же как защита прав потребителей служит упрощённой заменой самореализации индивида.

Как мы уже видели выше, шизоанализ не ограничивается сферой семьи, но тяготеет к политике. С тех же самых позиций Делёз и Гваттари «шизоанализируют» деятельность Французской коммунистической партии: её члены пребывают во власти эдипального плана. Вместо немедленного удовлетворения революционного желания коммунисты воздерживаются от активных действий и довольствуются ролью посредников между рабочим классом и революцией.

Субъективность — центральный момент философии Гваттари. Как замечает А.С. Колесников, «исходя из своей профессиональной деятельности в области психопатологии и психотерапии, как и из политических и культурных пристрастий, в своём творчестве он пытался делать упор, прежде всего, на субъективности, "такой, какую она производится индивидуальными, коллективными или учредительными инстанциями"». ¹ В то время как многие коллеги Гваттари по виртуальному постструктуралистскому цеху заявили о «смерти субъекта», Гваттари занялся исследованием субъективности.

Для Гваттари неприемлемо хайдеггеровское понимание «генетического человека», оказавшегося в хаотическом

¹ Колесников А.С. Ф. Гваттари о формах производства субъективности // Колесников А.С., Ставцев С.Н. Формы субъективности в философской культуре XX века. СПб., 2000. С. 88.

пространстве, от которого у него кружится голова (вспомним «суп вечности» у Т. Манна). По мысли Гваттари, нет никакого гомогенного человека, человек всегда онтологически гетерогенен. Главной особенностью философии субъективности, развиваемой Гваттари, является то, что эта субъективность не имеет никакого единого субъекта в качестве своего центра и никакой трансцендентности, которая «извлекала» бы субъективность из окружающего мира. Субъективность всегда есть результат коллективного плана, предполагающего существование не только множества индивидов, но и большое количество машинных, технологических, экономических факторов. Индивид, по мысли Гваттари, — лишь частный случай такого плана, связанный с некоторым типом культуры и общественной практики.

В своей статье «О производстве субъективности»¹ Гваттари утверждает, что содержание субъективности всегда зависит от множества «машинных систем» (*systemes machiniques*). И даже бессознательное (и, кстати, особенно его) Гваттари предлагает понимать как машину. Никакие области мнения, мышления, воображения, аффектов или нарративов сегодня не могут ускользнуть от господства банков данных, СМИ, всеобщей компьютеризации и т.п. Сама западная философия во второй половине XX века попала в эту «машинную» зависимость. «...Социальные машины, которые мы можем расположить под общей рубрикой коммунального хозяйства, технологические машины по передаче информации и коммуникации действуют в центре человеческой субъективности», — писал Гваттари в «Хаосмосе».² Субъективность не есть нечто автономное, обосновывающее существование тех или иных индивидуальных и социальных планов, напротив, она существует только как ассоциация «человеческих групп, социально-экономических машин, информационных машин»³.

В западном мире имеет место любопытное смешение обогащения и обнищания: с одной стороны, демократизация обеспечивает равный для всех доступ к информации, с другой — она же изолирует большинство от производства этой информации. Всемирное смешение культур соседствует с расизмом. А невиданный научно-технический прогресс происходит на фоне духовного застоя и всеобщей разочарованности. Гваттари считает бесперспективными как крестовые походы против духа современности, так и попытки реабилитации трансцендентализма. Гораздо умнее, говорит он, попытаться установить мосты, связывающие машины с

¹ Guattari F. De la production de subjectivité // Chimères. 1987. № 4.

² Guattari F. Chaosmose. P., 1992. P. 15.

³ Guattari F. Les trois écologies. P., 1989. P. 24.

человеком и человека с машинами. Ведь все эти машины суть не что иное, как сверхразвитые и гиперконцентрированные аспекты субъективности.

Прежде всего, говорит Гваттари, следует учесть два важных момента: 1) информационные и коммуникативные машины не ограничиваются передачей и распространением заложенного в них содержания, но сами создают новые планы повествования — как индивидуальные, так и коллективные (the medium is message — сказал бы М. Маклюен); 2) все машинные системы, к какой бы области они ни принадлежали — технической, биологической, семиотической, логической и т.п. — всегда поддерживают процесс прото-субъективации (protosubjectifs), который Гваттари расценивает как конституирование «модульной субъективности» (subjectivité modulaire). В том же смысле П. Вирильо говорит в своей «Машине зрения» об «индустриализации видения» как «возникновении целого рынка синтетического восприятия».¹

Машины по производству субъективности, утверждает Гваттари, вовсе не являются изобретением XX столетия. «Докапиталистическая», или «архаичная», субъективность, уже была порождением общественных машин, таких, как фратрия, церковь, армия, профессиональная корпорация и т.п., которые Гваттари определяет как «Коллективное оснащение субъективации» (Équipements Collectifs de subjectivation). Такой машиной были, например, монашеские общины, благодаря которым мы получили свидетельства о прошлом, оплодотворившие нашу культуру. Неоплатоники, разработавшие идею вневременной процессуальности, были «макропроцессорами Средневековья». Такой же машиной был Версаль, управлявший потоками власти, денег, престижа, компетенции и обдуманно производивший аристократическую субъективность; при этом контроль за субъективностью здесь был гораздо жёстче, чем в феодальной традиции, и стал прообразом буржуазной машины. «Звучание» этой машины весьма сложно, однако Гваттари всё-таки выделяет три основных, на его взгляд, звучащих здесь «голоса»: 1) голос власти, основанный на паноптическом наблюдении за телами подданных; 2) голос знания, приковывавший индивидуальную субъективность к прагматике научного знания и экономики; 3) голос само-референтности, отвечающий за самоконституирование индивида, не препятствующий, впрочем, выступлениям последнего против общества и сложившихся систем мысли. Эти три голоса — властные полномочия, детерриториализация человеческой деятельности и

¹ Вирильо П. Машина зрения. Пер. А.В. Шестакова под ред. В.Ю. Быстрова. СПб., 2004. С. 107.

самосозидание субъективности — образуют всё новые и новые фигуры субъективности.

Из трёх «голосов» машины по производству субъективности самым важным Гваттари считает автореференцию, в которой фиксируется человеческое существование (поскольку здесь имеет место переживание конечности бытия-в-мире) и в которой фиксируются все смыслы. Строго говоря, эту область не следует называть универсальной; вернее будет говорить о том, что она наиболее богата возможностями. Власть имеет в качестве своих референтов землю и тела подданных; референт знания — капитал; третья область имеет в качестве референта саму себя. Это тело без органов, без фигуры, без оснований открывает, по мысли Гваттари, бесконечные возможности для изучения субъективности.

Налицо сходство идей Гваттари с «генеалогией» М. Фуко. Однако сам Гваттари говорит, что шизоаналитическая перспектива объяснения факторов субъективации относится к фукольдианской «генеалогии» с большой осторожностью и даже недоверием. Все системы исторического моделирования, говорит Гваттари, стоят одна другой; все они приемлемы в качестве объяснительных систем лишь в той мере, в какой они отказываются от универсалистской претензии. Единственная миссия этих систем заключается в том, чтобы способствовать картографированию экзистенциальных территорий. При этом не следует забывать о том, что в одном и том же пространстве и времени существуют когнитивные, чувственные, эмоциональные, эстетические и др. миры. Именно в этом смысле Делёз и Гваттари говорят, что философ «генеалогию... заменяет геологией»¹. По мысли Гваттари, здесь нет никакой эпистемологической ошибки, ведь все более или менее устойчивые конфигурации субъективности зависят прежде всего от системы само-моделирования, т.е. от третьего из описанных выше «голосов», который при желании можно понимать как фукольдианскую «заботу о себе». Все идеологии и культы, особенно архаические, могут стать «экзистенциальными материалами» для такого исследования. Процессы автореферентной субъективации складываются из разнородных элементов — ритмов прошлого, навязчивых ритурунелей, эмблем идентификации, всякого рода фетишей и т.п. Способы означивания в этой области, подобные экзистенциальным отпечаткам, представляют собой конкретные черты сингуляризации. Гваттари выступает против «ограниченного рационализма», который, толкуя о виртуальном и нематериальном, расценивает как «дологическое» то, что, по сути, является мета-логическим и пара-логическим и становится основой индивидуальной или коллективной субъектификации.

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 60.

Итак, Гваттари рассчитывает работать с некоторым континуумом, который включал бы в себя детские игры, архаичные ритуалы, психопатологию «шизо», а также грандиозные конструкции теологии и философии, но при этом отказывается от универсальных объяснений. Мета-методология — это не конструирование метанарративов и не программный иррационализм. В беседе с П. Ковальски Гваттари подчёркивал: «Я не призываю... вернуться к иррационализму. Однако мне представляется необходимым понять, каким образом субъективность... может быть одновременно сингулярной, индивидуальной, принадлежать группе индивидов, а также порождаться разметкой пространства, архитектуры, пластических форм или космическим планом».¹

Таким образом, шизоаналитическое исследование субъективности пользуется инструментарием «спекулятивной картографии», но не претендует на структурный универсализм. Гваттари напоминает нам, что «голоса» машинного производства субъективности существовали не всегда, и нет никаких оснований считать, что их известная нам конфигурация сохранится навечно. Можно проследить трансформации субъективности в связи с возникновением и развитием грандиозных религиозных и общественных систем, а также в связи с изобретением новых материалов, открытием новых энергетических ресурсов или разработкой биологических технологий. При этом Гваттари не желает впасть в вульгарный материализм и заниматься поиском зависимости субъективности от материальных инфраструктур. Обращаясь к историческому материалу, он предлагает различать три основных этапа становления капиталистической машины по производству субъективности: 1) становление христианства, выработавшего новые представления об отношениях между властью и землёй; 2) становление капиталистических навыков и методов детерриториализации, основанных на принципе коллективизма; 3) всемирная информатизация, открывающая возможности для сингуляризации. Именно сегодня, говорит Гваттари, уровень автореферентности стал доступен исследованию, и именно сегодня открываются перспективы репозиционирования человеческой сущности по отношению к окружающей его машинной и естественной среде, которые обнаруживают тенденцию к совпадению.

Рассмотрение субъективности под углом зрения производства, говорит Гваттари в другой своей работе², не предполагает возвращения к традиционным схемам типа «материальная инфраструктура/идеологическая надстройка».

¹ Kowalski P. Entretien avec Félix Guattari // Chimères. 1994. № 23.

² Guattari F. Des subjectivités, pour le meilleur et pour le pire // Chimères. 1990. № 8.

Порождающие субъективность семиотические механизмы не включены ни в какие строгие иерархические отношения, зафиксированные раз и навсегда. Например, семиотизация экономических факторов может зависеть от коллективной психологии, так что биржевой курс колеблется в зависимости от общественного мнения.

Субъективность множественна, полифонична, если воспользоваться выражением М.М. Бахтина. Нет никакой господствующей инстанции, которая управляла бы всеми другими. Требование расширить определение субъективности таким образом, чтобы оно превосходило оппозицию коллективного и индивидуального, определяется тремя факторами современной жизни: 1) вторжение субъективных факторов в историческую событийность; 2) массовое машинное производство субъективности; 3) недавнее открытие эологических и экологических аспектов человеческой субъективности. Субъективные факторы всегда занимали важное место в истории, однако с появлением всемирных средств массовой информации они стали играть определяющую роль. Гваттари утверждает даже, что основной характеристикой новейшей истории является усиливающееся требование субъективного своеобразия, так что универсалистское представление о единой модели субъективности, которую воплощал буржуазный колониализм, потерпело полное банкротство. Гваттари не разделяет пессимизма Г. Маркузе, полагавшего, что средства массовой информации порождают «одномерность». Напротив, считает он, все информационные машины действуют в самом центре человеческой субъективности и, таким образом, способствуют её производству. Субъективность не сводится к языку и не порождается исключительно им. Структурализм допустил ошибку, полагая, что языкознание способно описать всю человеческую реальность. Семиотика ускользает от чисто лингвистической аксиоматики.

Машинное производство субъективности имеет как хорошие, так и плохие стороны. Хорошее — это создание новых миров, плохое — оупляющее воздействие масс-медиа. Технологический прогресс в совокупности с общественным развитием, считает Гваттари, может привести нас от печального настоящего к пост-информационной эпохе, характеризующейся реапроприацией и ресингуляризацией источников информации. Опираясь на работу Д. Стерна¹, Гваттари говорит о превербальной транс-субъективности ребёнка, который не разделяет ощущения себя самого и другого. Эта «эмерджентная субъективность» обнаруживается и в сновидениях, и в паранойальном бреде, и в чувствах влюблённого.

¹ Stern D. Le Monde interpersonnel du nourrisson. P., 1985.

Сегодня, заметит Гваттари, мы не можем разделить бессознательное психоанализа, психотерапии, литературы и т.п. Бессознательное в наши дни стало коллективным проектом. Под «коллективом» Гваттари понимает множество индивидов, развивающихся самостоятельно, но при этом составляющих социум. По сути, Фрейд не «открыл» бессознательное, но, скорее, «изобрёл» его так же, как христианство изобрело свою модель субъективации. С течением времени фрейдовское бессознательное изменилось, утратив многие свои черты и адаптировавшись к новым историческим реалиям. Предлагаемая Гваттари перспектива заключается в переходе от сциентистской парадигмы к этико-эстетической, в которой фрейдовская или лакановская схемы бессознательного должны быть отброшены. Всё многообразие субъективностей нельзя подогнать под общую фигуру. Каждый индивид и каждая общественная группа вырабатывают собственную систему моделирования бессознательного и субъективности в целом. Гваттари предлагает не спекулятивный, но сугубо практический вопрос: соответствуют ли модели бессознательного, предлагаемые на «рынке» психоанализа, современным условиям производства субъективности?

Фрейдовское бессознательное привязано к давно ушедшим реалиям, к традициям фаллокрации и представлениям об универсальности и неизменности человеческой субъективности. Однако меняются и времена, и общественные условия. Девальвация смысла жизни приводит к раздробленности представления человека о себе самом. Но, в то же время, консервативно настроенная часть человечества противится всяким изменениям, его сознание догматично и любые общественные трансформации рассматривает как нежелательную дестабилизацию. Это означает, что фрейдовское бессознательное может сохраняться лишь ценой отказа от общественного прогресса.

Претензии фрейдизма на научность явно несостоятельны. Но Гваттари не предлагает заменить маргинальный психоанализ сциентистским знанием о бессознательном. Он постоянно подчёркивает, что шизоанализ не является наукой. Однако при этом Феликс не уподобляет психоз производству искусства, а психоаналитика — художнику. Он говорит лишь, что любая деятельность в этой области относится к эстетическому плану. Кроме того, здесь присутствует момент этического выбора: отказ от описаний субъективности научным языком и обращение к субъективности как творческому процессу. Эта мысль проходит через все работы Гваттари: субъективность — не ставшее и застывшее раз и навсегда, но непрестанно становящееся, меняющееся и во всех отношениях процессуальное.

Если Кант говорил о незаинтересованности эстетической деятельности, то Гваттари, опираясь на идеи М.М. Бахтина,

говорит об «обретении автономии» посредством повествовательной эстетической формы. Ритм повествовательного произведения, о котором писал Бахтин, Гваттари понимает как то, в чём происходит трансляция субъективности. В этом процессе он выделяет фрагменты, оторванные от общего содержательного плана — «экзистенциальные ритурнели» (*ritournelles existentielles*). Полифония типов субъектификации представляет собой «битву за время».

Время долго считали универсальной и однозначной категорией. Однако Гваттари напоминает, что в действительности мы всегда имеем дело только с особым, субъективно переживаемым временем. Универсальное же время представляет собой лишь гипотетическую модель темпорализации, модулями интенсивности которой выступают «ритурнели», действующие одновременно и в биологических, и в социокультурных, и в космических и т.п. регистрах.

Существуют машинные способы производства субъективности, в которых одна «ритурнель» играет преобладающую роль. Примером может служить телевидение. Когда человек смотрит телепередачу, действующую по принципу гипноза, он существует одновременно и в комнате, и в той виртуальной реальности, которую продуцирует телевизор. Ощущение самотождественности у такого человека оказывается расколотым, и обрести «Я» он может лишь в той «ритурнелизации» (*ritournellisation*), которую предлагает ему телеэкран, проецирующий очередную экзистенциальную территорию. «Ритурнели», таким образом, служат конституированию экзистенциальных территорий, и много примеров тому можно найти в этологии: например, ритурнели птичьего пения в период спаривания или крик, сигнализирующий о появлении хищника. Таковы же «звуковые индексы», т.е. боевые кличи, древнегреческих номов, знамёна или эмблемы профессиональных корпораций и т.п. Всякий раз речь здесь идёт о том, чтобы точно определить характер функционального пространства. И это подводит нас к объяснению процедур, к которым прибегает шизоанализ: это не интерпретация симптомов, но фиксация каталитических очагов, в которых экзистирование человека раздваивается, и происходит отрыв частных смыслов от общего содержания.

Размышляя об эмоциональных переживаниях сновидца, Гваттари вспоминает слова Фрейда о том, что, когда человек во сне пугается разбойников, эти разбойники иллюзорны, однако страх вполне реален. В своей работе «Ритурнели и экзистенциальные аффекты»¹ он обращается к т.н. транзитивным аффектам, описанным ещё Спинозой. Мы не можем, говорил

¹ Guattari F. *Ritournelles et affects existentiels* // *Chimères*. 1989. № 7.

Спиноза, представить себе некоторое существо, испытывающее какую-то привязанность, если сами мы при этом не испытали этой привязанности. Точно так же мы не можем представить себе ненависть кого-то к нам, если сами не ненавидим этого человека. Таким образом, заключает Гваттари, аффект представляет собой вне-личностную категорию, существуя за пределами личности в отношении как его происхождения, так и его направления. В архаических культурах аффекты находят воплощение в культе предков, тотеме, «Мана» священного места и т.п. Эта семиотизация аффектов направлена на их экзистенциальное разрешение.

Определяя количественные характеристики аффекта, замечает Гваттари, мы упускаем из вида его качество и лишаемся возможности наблюдать порождаемые им сингуляризации. Именно это случилось с Фрейдом, который хотел сделать из аффекта качественное выражение либидозной пульсации, говоря о количественных параметрах «энергии». Стремясь избежать этой ошибки, Гваттари отказывается говорить об аффектах на языке научных парадигм и обращается к парадигмам этико-эстетическим.

Например, говорит Гваттари, тёмно-красная штора вызывает у меня переживание позднего вечера, сумерек, так что возникает чувство тревожащей пустоты. А лейтмотивы «Золота Рейна» вызывают бесчисленные мифические, исторические и социальные аллюзии. Эти аффекты формируют экзистенциальные территории, выходящие за пределы индивидуального «Я». Вернее даже, оказывается, что индивидуальное «Я» возникает на пересечении линий, приходящих откуда-то извне и вовне уходящих.

Гваттари предлагает различать аффекты чувственные (пример со шторой и вечером) и проблематичные (случай с «Золотом Рейна»). Если первые проявляются незамедлительно, то вторые как бы расходятся в разных «направлениях». Гваттари полагает, что проблематичные аффекты возникают на основе чувственных, будучи подкреплены элементарными единицами психики. Индивидуальная личность взыскует самотождественности, каковая непрестанно компрометируется проблематичными аффектами, размывающими её границы. Это приводит «Я» к онтологическому «отступлению» — бесконечно возобновляющейся виртуальной фрактализации, которую Гваттари обозначает термином «экзистенциальная авто-аффирмация» (*d'auto-affirmation existentielle*). В феноменологическом плане этот процесс представляет собой преодоление порога аффекта, позволяющее достигнуть определённой устойчивости и ярко выраженное в большинстве психопатологических синдромов. Гваттари представляется удачным выражение В.Е. фон Геббсателя «время патологии» (*temps pathique*), обозначающее угрожающую область,

находящуюся по ту сторону порога аффекта. Л. Бинсвангер, говоря об аутизме, назвал эту область «пустым временем».

Психопатологические синдромы лучше всего показывают характеристики аффекта, что, впрочем, не означает, что нормальность представляет собой гармоническое равновесие моделей темпорализации. Нормальность может быть столь же дисгармонична, как и патология, подчёркивает Гваттари, однако здесь экзистенциальные аффекты менее выражены, поскольку подчинены закону эквивалентности и всеобщего выравнивания. Диссонанс, порождающий «битву со временем», Гваттари называет «ритурнелизацией». Ритурнелизация не специфична для патологической субъективации. При патологии один из способов темпорализации (временно или навсегда) берёт верх над другими, в то время как при нормальности постоянно происходят смены этих способов.

Гваттари намечает весьма перспективную область исследования выразительных уровней темпорализации при психической патологии и полагает, что наиболее интересные результаты здесь могли бы дать лингвистические подходы. Исследования меланхоликов и маньяков с навязчивым бредом могли бы, считает он, привести к новой формулировке нарративной функции психики. Темпорализация у маньяка подвергается абсолютной моментализации и игнорирует любые временные длительности. Не менее любопытна семантика переноса у кататоников. Однако одна лишь семиотика неспособна схватить соматические, этологические, мифографические, экономические, эстетические и т.п. аспекты темпорализации, поэтому подобные исследования непременно должны быть междисциплинарными.

Родовым понятием ' «ритурнель» Гваттари обозначает вторичные дискурсивные последовательности, замкнутые на себя самих и выполняющие функцию внешнего катализатора экзистенциальных аффектов. Ритурнели могут принимать пластические или ритмические формы, формы просодических фрагментов, эмблематических признаков, лейтмотивов, имён собственных или их эквивалентов. Кроме того, ритурнели могут конституироваться как отношения между различными формами аффектации — например, ритурнель «утраченного времени» у М. Пруста. (У Пруста, кстати, ритурнели принимают сугубо чувственный характер: печенье «Мадлен», размоченное в липовом чае, камни во дворе замка Германтов, башни колокольни Мартенвиля, музыкальная фраза Вентейля, обстановка в салоне Вердюренов или лицо Одетты.)

Маркировка и дешифровка экзистенциальных операторов речевой практики происходит на линии выражение — содержание. Здесь нет никакой синхронии, которую предполагал структурализм, эти процессы всегда зависят от планировки сингуляризации. Если Ельмслев приучил нас к мысли о

разнородности операторов высказывания, то Бахтин дал нам идею полифонии и мультицентрации. Разнородные голоса бреда порождают особую планировку производства смысла, обращение к которой позволяет вместо ушербного когнитивизма достичь полифонических экзистенциальных истин.

Лингвистика рассматривает высказывание как семантико-синтаксический процесс. Действительно, говорит Гваттари, высказывание находится не где-то на периферии языковой деятельности. Оно выступает активным семиотическим продуктом, поддерживая многообразные сегментарные отношения. Так, православная икона имеет своей целью не портретное изображение святого, но открытие верующему особой символической территории, на которой возможна связь с этим святым. Точно так же подпись на банковском векселе выступает как ритуфель капиталистической нормализации, ведь за ней стоит не столько конкретное лицо, сколько власть капитала.

Гуманитарные науки и в особенности психоанализ приучили нас думать об аффектах как об элементарных единицах. Однако существуют и сложные аффекты, связанные с необратимыми диахроническими нарушениями — аффект христиан, аффект ленинистов и т.п. Сочетание экзистенциальных ритуфелей за многие десятилетия привело к формированию единого «ленинского языка» (*langue-Lénine*) со своими специфическими процедурами и риторическим, лексическим и фонологическим планами. Это порождает определённую логику языковых выражений. Таким образом, эти ритуфели устанавливают отношение тотальной принадлежности к предметной группе. (Сходной аргументацией Гваттари пользуется в «Психоанализе и трансверсальности», доказывая, что Л.Д. Троцкий в действительности так никогда и не преодолел партийного стиля мышления.¹) План высказывания, говорит Гваттари, подобен дирижёру, который порой утрачивает власть над музыкантами, так что они могут удариться в изменения артикуляции или ритма, или же кто-то из них начинает играть соло, навязывая мелодию всем остальным. Кроме того, план высказывания может включать как многочисленные аспекты коллективного плана, так и аспекты пре-личностные (*pré-personnelles*) — эстетический восторг, мистическое переживание или этологическую панику.

Аффект — не просто пассивное состояние, каким его представляют психоаналитики. Это субъективная территориальность, складывающаяся из плана высказывания, места действия, потенциальной деятельности. Аффект — единство двух процессов: 1) процесса внешней диссимметризации, поляризующего интенциональность по

¹ Guattari F. *Psychanalyse et Transversalité*. P., 1974. P. 183-195.

отношению к вне-дискурсивным ценностным полям (такая «этизация» субъективности соотносительна с историзацией и сингуляризацией экзистенциальных траекторий); 2) процесса внутренней симметризации, ведущий не только к «эстетической завершённости» Бахтина, но и к «фрактализации» Б. Мандельброта¹, и детерриториализующий предметность аффекта, придавая автономность экзистенциальной повествовательности. Так, по Бахтину, эстетически организованная молитва больше не нуждается в удовлетворении или в боге, который мог бы её услышать. Иными словами, речь идёт о самопорождении высказывания, необходимым условием которого выступает активная изоляция. Эти изоляция, унификация и индивидуальность, о которых говорил Бахтин, у Гваттари имеют характер «открытой мультипликации». Для характеристики такого состояния французский автор прибегает к понятию фрактальности.

Единство всякого предмета в реальности не сводится к единственному движению субъективации. Ничто не может быть дано самому себе. Устойчивость субъективности возможна лишь в том случае, если она «забегает вперёд», захватывает некоторую экзистенциальную территорию, а затем утрачивает её, но при этом сохраняет стробоскопическую память (*mémoire stroboscopique*). Референция — не что иное, как поддержание реитерации ритурнели. Это то, что порождает не только чувство бытия (чувственный аффект), но ощущение бытия активного (проблематичный аффект). Такой ход рассуждений приводит Гваттари к проблематике повтора, которую разрабатывал его коллега Делёз.

Реитерация ритурнели есть её возвращение к себе самой. По видимому, здесь уместно обратиться к схеме Делёза и Гваттари из книги «Что такое философия?»: «территориализация — детерриториализация — ретерриториализация». Детерриториализация как повторение осуществляется в синхроническом и диахроническом направлениях, разворачиваясь в автономных координатах. Этот процесс развивается в двух направлениях: 1) фрактализация аффекта — своего рода «work in progress», где аффект возобновляется, ускользая от дискурсивности; 2) транс-монадическое или трансверсальное направление, в котором исходя из экзистенциальной территориальности развивается сингуляризация, так что субъективация состоит в совпадении реальной и виртуальной перспектив.

Выступая на парижском семинаре 28 апреля 1981 г., Гваттари предлагал выделять четыре «плана» бессознательного: 1) выразительный план, инициирующий процесс семиотизации безотносительно к психической упорядоченности; 2)

¹ См.: Mandelbrot B. Les objets fractals. P., 1984.

содержательный план, функционирующий в режиме психоза; 3) план территориализации, в котором сходятся два предыдущих плана; 4) машинный план. Незадолго до этого (семинар 13 января 1981 г.) Гваттари предложил немного иную типологию планов бессознательного: бессознательное субъективное, материальное, территориальное, машинное. Это позволяет прояснить сущность первых двух планов: субъективность проявляет себя как выразительность, а содержательный план, действующий в режиме психоза, Гваттари обозначает как «материальный» (*matériel*). Этот последний надо понимать, конечно же, не в смысле субстанциальности, но как режим производства, а ведь именно производство всегда выступает в шизоанализе материальным субстратом любых процессов, как индивидуальных, так и коллективных. Кроме того, Гваттари подчёркивает, что каждый из этих планов может быть охарактеризован как машинный, и что в каждом из них имеют место движения территориализации и ретерриториализации.

В первом плане, представляющем собой выразительный уровень, происходит территориализация знаков (истерический невроз и литературное творчество — лишь разновидности «планов» ретерриториализации). Таким образом, прежде всего на этом уровне имеет место функционирование языка, а точнее — протоязыка, включающего разнородные элементы: соматические, ситуационные, трансферентные, семейные и т.п. Функционирование субъективного бессознательного может протекать в режиме «чёрной дыры» (психоз) или в диаграмматическом режиме, изменяя способы семиотизации индивидуальности. Но в любом случае здесь, на уровне выразительности, происходит некоторая упорядочивающая работа.

Второй план представляет собой пространство, в котором составляющие бессознательного «вступают в союзы». Эти последние уже не только выступают элементами выразительности, но становятся ключевыми элементами, трансформирующими прочие составляющие и являющиеся ключевыми для конкретных планов субъективности. Их можно рассматривать и как фантазматические, и как перцептивные. По отношению к субъективному бессознательному этот второй план выступает как «шизо-процесс».

Территориальное бессознательное представляет собой корпус экзистенциальных территорий и ритурунелей. Гваттари подчёркивает близость этого концепта к идеям Лакана: речь идёт о переходе от парциальных объектов к некоей точке отмены индивидуального плана. Парциальный объект не может принадлежать либидо, но лишь конкретному плану. Парциальность всегда ведёт к некоторой декомпенсации, которая оборачивается семиотическим коллапсом и разрушением территории. Кастрация и есть территориальная катастрофа.

Территориальное бессознательное — это область складывания псевдо-личности, псевдо-тождественности «Я», хотя эта тождественность во многих отношениях является детерриториализованной.

Машинное бессознательное представляет собой пространство возможностей, «молекулярной микро-политики», и здесь бессознательное далеко от равновесия. У машинного бессознательного нет семиотического ключа как такового, оно составлено из потенциалов любых планов. Таким образом, это изначально расщеплённое бессознательное, «шизо». Психоз как болезненное состояние функционирует на втором уровне, здесь же «шизо» становится чистой процессуальностью. Гваттари подчёркивает, что недопустимо смешивать «шизо» как фундаментальную процессуальность (своего рода «производственную мощность») бессознательного и клиническую шизофрению. Общность здесь можно усмотреть лишь в «технологическом» плане: через «чёрную дыру» первого плана проникает психоз, и происходит это на уровне выразительности; христианство носит в себе «чёрную дыру», через которую проникает капитализм, но происходит это на машинном уровне.

Среди этих четырёх планов нет никаких иерархии и приоритетов, они всегда присутствуют на равных основаниях и тесно взаимосвязаны.

С точки зрения шизоанализа, подчеркивал Гваттари, ключевым понятием в описании функционирования бессознательного выступает деятельность (acte). Все перечисленные планы бессознательного связаны с действием различно. Прежде всего, действие есть некоторое поведение, причём речь не о некоей поведенческой перспективе, но о том, в чём объединяются субъективность и прагматика. Выразительный план речевого акта определяет не только способ субъективации, но и все компоненты реальности.

Субъективность производится планами. Она никогда не дана заранее. Поэтому не имеет смысла говорить о производстве субъективности на уровне индивида. Самым крупным производителем субъективности в современном мире является капитализм. Можно даже сказать, что субъективность — его основной продукт.

Генетические и каузалистские концепции утверждают, что за деятельностью всегда стоит некоторая биологическая или просто материальная реальность. Отсюда вырастают теология и философия свободы. Гваттари предлагает взглянуть на деятельность иначе: не существует, говорит он, деятельности самой по себе, есть лишь экзистенциальные уровни, связанные с деятельностью. Иными словами, существуют различные уровни деятельности, связывающей разнородные планы. Бинарная логика типа «или деятельность есть, или её нет» здесь не

работает. Я могу воображать себя музыкантом, а могу действительно научиться играть на каком-либо музыкальном инструменте; и в том, и в другом случае присутствует некоторая деятельность. Здесь следует принять во внимание и различие «территорий»: стремление стать музыкантом в эпоху Мервингов, когда, по-видимому, музыки вообще не знали, — это не то же самое, что стремление к музыке сегодня.

Гваттари предлагает различать два плана деятельности — целенаправленный и машинный. Целенаправленная деятельность всегда предполагает некоторый недостаток и направлена на его устранение. Существует множество систем описания такой деятельности — от павловской до структуралистской. Однако всегда остаётся нечто, не объяснимое подобными схемами; даже Фрейд говорил о том, что психоанализ сталкивается с непреодолимым препятствием: всё подвергнуто интерпретации, всё ясно, однако мы не получаем чёткого представления о деятельности. Машинный план не зависит ни от какой перспективной точки зрения, пребывая вне пространственно-временных или энергетических координат. Этот план ускользает от определений в любых координатах и является диаграмматическим. Здесь действуют «абстрактные машины», которые несут в себе своего рода актантные кристаллы. «Абстрактные машины» — не универсальные топологические структуры, они содержат в себе хронологические привязки, определяющие план и направление деятельности. Так, когда возникла современная нотная система записи музыки, выяснилось, что европейская музыка могла возникнуть в любое время и в любом месте. Однако выяснилось это только после её возникновения. Таким образом, произошло открытие поля возможностей, которое, по выражению Гваттари, заражает все стратификации кодов и семиозиса.

Деятельность, утверждает Гваттари, зависит от «машинной диаграмматической логики», под которой он понимает интеракцию физико-химических полей, взятую в трансцендентальной репрезентации, которой по необходимости присущи отношения подчинения, разделения инфраструктуры и надстройки. Машинность ускользает от любых дуализма и каузальности, она может быть описана только не-энергетической и не-информационной физикой. Если для традиционной физики всякое превращение предполагает энергетическое превращение, то в данном случае речь идёт о превращениях, которым не сопутствуют ни энергетические, ни информационные процессы; информация не переносится, она всегда уже присутствует здесь.

С проблематикой деятельности тесно связана проблематика сингулярности. Понятие сингулярности в «Анти-Эдипе» использовалось для обозначения парциальных объектов, подрывающих стабильность структур подавления. Сингулярность может выступать в форме явления, события,

реально-наличного или умопостигаемого феномена. В уже упомянутой нами речи на семинаре 28 апреля 1981 г. Гваттари выделяет два плана сингулярности: 1) план сходства (*similarité*) который сводится к тому, что все репрезентационные планы вещей отсылают к другим планам, делая возможным выражение; 2) чистое неформализованное бытие-в-мире, которое Ж.-П. Сартр описывал как тошноту, своего рода «чёрная дыра», «семиотический коллапс». Этот второй план — не фрейдовский импульс влечения к смерти, напротив, это резерв машинных мощностей. В качестве примера Гваттари приводит кататонический синдром: кататоник, несмотря на свою пассивность и отупение, всё видит и слышит и заключает в себе огромный потенциал деятельности. Если сингулярности, о которых шла речь выше, «заякорены» бытием-в-мире и таким образом ограничены, машинные сингулярности не зависят ни от какой территории и ни от каких обстоятельств и являются трансверсальными, т.е. метафизически «поперечными» по отношению к стратификациям экзистенции. Эти последние производят «события».

На семинаре 22 января 1985 г. Гваттари возвращается к этой мысли и говорит о том, что следует различать 1) дискурсивное производство и 2) производство экзистенциальное. Бараны, которых считает страдающий бессонницей человек, выполняют функцию повторения, образующую ритурнель. Эта ритурнель сама по себе уже производит некоторый тип субъективности. Таким образом, здесь мы имеем дело с некоторым выразительным планом, в котором семиотические элементы производятся безотносительно к какому бы то ни было конечному результату или цели. Экзистенциальное производство прагматически нацелено на выработку таких фигур речи, которые порождают межсубъективную коммуникацию.

Уже на первом из своих парижских семинаров Гваттари выдвинул тезис: то, что происходит, несомненно. «Что до меня, — говорил он, — то я предпочитаю — это вопрос терминологии — различать выражение и репрезентацию. Выражение предшествует репрезентации. И вот какое определение, в конце концов, можно было бы дать машинному бессознательному: то, где происходит какое-то выражение, семиотизация. Вопрос не в том, чтобы скомпрометировать репрезентацию, сведя её к смутной интерпретации... Дело в том, что выражение как таковое функционально. Ты замечаешь, что у тебя болит желудок, что у тебя хандра, что у тебя болит горло... Тогда ты пытаешься представить себе, что именно с тобой случилось: а случилось сразу много всего. Однако существует что-то вроде деятельности *soûto*: то, как событие в самом себе является своим собственным выражением».¹ Таким образом, Гваттари вновь приходит к тому,

¹ Guattari F. L'acte et la singularité // Les séminaires de Félix Guattari. 28.04.1981

что Ж.-П. Сартр назвал «трансцендентальным полем», а Делёз — «телом без органов».

Для понимания этой философии сингулярностей очень важно представление Гваттари об их функционировании. Гваттари выделяет здесь два типа: 1) репрезентативное повторение (*répétition représentative*), которое заключается в том, что сингулярность конституирует предмет как возвращение к нему же, так что определённый план вещей образует «репрезентационную петлю»; 2) вечное репрезентативное возвращение (*eternal retour de la représentative*). Всякая сущность рефундирована на себе самой — не в качестве некой самости, но в качестве того, что непрестанно отсылает к чему-то другому.

Сегодня, говорит Гваттари, производство субъективности превратилось в важнейшую отрасль индустрии, и никакие стороны субъективности не могут ускользнуть от этого производства. Производится всё: память, профессиональная компетентность, паттерны поведения, ценностные нормативы и т.п. Человечество испытывает ностальгию по некой «первоначальной» субъективности. Однако, подчёркивает Гваттари, у субъекта никогда не было периода «невинности»; нет и никогда не было субъективности «естественной», «природной», «натуральной». Субъективность всегда была продуктом некоторого производства. Здесь Гваттари сближается с мыслью Р. Барта о «мифологии природного», в которой всякая «натуральность» оказывается буржуазным конструктом, призванным легитимировать ту или иную «естественную норму». Буржуазные науки о человеке, говорит Гваттари, нивелируют всякую сингулярность; особенно отчётливо это видно на примере бихевиоризма, отказывающегося принимать в расчёт какое бы то ни было экзистенциальное своеобразие. А психоанализ представляется Гваттари мифологической системой, основанной на активном подавлении любого процесса сингуляризации.

Вместо заключения:

Проблема субъекта в постструктуралистской перспективе

Настало время обобщить всё сказанное и очертить постструктуралистскую модель субъективности - центральный момент постструктуралистской мысли. Возможно, с постструктуралистских позиций это обобщение будет выглядеть несколько непоследовательным, ведь философы этого направления тяготеют к «апофатическому» определению своих концептов. И тем не менее, подвести итоги необходимо. Постараемся при этом не впадать в соблазн представить постструктуралистское понимание субъективности как очередной метанарратив. Наметим стратегические линии постструктуралистской рефлексии в этой области.

Постструктурализм можно назвать философией сопротивления по многим причинам. Прежде всего, скажем о тех, что лежат на виду. Постструктурализм сопротивляется телеологизму метафизики и вообще всякому платонизму. Он сопротивляется традиции, авторитету, устоявшимся системам. Эта философия бунта стала выражением умонастроений западных интеллектуалов 1960-х годов. Сопротивление как философская позиция влечёт за собой сопротивление как позицию политическую. Многие значительные философы постструктуралистского направления принимали самое активное участие в революционном движении конца 1960-х гг. Для Фуко, как известно, «революция» 1968-го началась ещё в 1967-м в Тунисе. Сопротивление властным дискурсам на всех уровнях и при любых обстоятельствах — вот что стало ведущим настроением этих мыслителей. Безусловно, идеи того времени наложили на постструктурализм свой отпечаток. Однако было бы неверным представлять постструктурализм как кабинетный аналог «левых» политических движений эпохи. Сопротивление в философии имеет давние традиции и не приноравливается к политическим событиям.

Постструктурализм выступает против любой фетишизации как в философии, так и в политике. Отсюда упорная борьба с «мифологиями» в любых проявлениях. Анализ коннотативных технологий, исследование генеалогии человеческого знания, деконструкция всяческой метафизики (а по большому счёту, «метафизикой» оказываются все системы европейской мысли) — всё это сопротивление фетишам. Постструктуралисты не щадят никого, в том числе и самих себя. Важнейшим пунктом сопротивления является сопротивление самому себе. Любая критическая концепция легко превращается в новую мифологию, поэтому она тоже должна быть подвергнута критике и деконструкции. В принципе, эта позиция не так уж нова. Вспомним немецкого классика: истина — не серебряная монета. Постструктуралисты призывают помнить о

процессуальном характере науки и философии. Не впадать в самолюбование, не создавать литературных шедевров на все времена, но пребывать в постоянном движении сопротивления.

Постструктурализм нельзя охарактеризовать как нигилизм, хотя у многих исследователей (особенно отечественных) возникает такой соблазн. Говорят о том, что постструктуралисты «разрушают» философию, методично громят одну систему за другой, ничего не предлагая взамен. Всё это в принципе неверно. Сопротивление не есть разрушение, а деконструкция не означает деструкции. Постструктуралисты обращаются к наследию западной философии и сами продолжают её традицию. Разве Кант не занимался систематической критикой метафизики? Однако его никто не называет нигилистом. Разрушая системы своих предшественников, Кант создавал свою собственную. Постструктуралисты, действительно, не желают ставить на место деконструированных учений свои собственные. Причина в том, что философы постструктуралистского направления сопротивляются не системам Гегеля или Гуссерля, но систематичности как таковой, стремясь коренным образом преобразовать философию как таковую. Означает ли это разрушение философии вообще? Конечно же, нет. Утверждать это — значит отождествлять философию с определёнными мыслительными конструкциями и догматизировать её. Философия существовала и до Платона, и, уж конечно, она не закончила своё развитие на Марксе. В философию, говорят постструктуралисты, проникло слишком много мифов, от которых её следует очистить, здесь слишком много «само собой разумеющегося» и «основанного на здравом смысле». А между тем все эти «само собой» и «здравые смыслы» меняются от эпохи к эпохе, являясь выражением определённых исторических дискурсов. Против отождествления философии со «здравым смыслом» и догматическими утверждениями освящённых временем авторитетов и выступают постструктуралисты. Если это и нигилизм, то нигилизм весьма конструктивный. И в таком случае нигилистами надо считать Канта, Гегеля, Маркса и т.п.

Концепт сопротивления, выработанный и прокламируемый постструктуралистами, имеет отношение прежде всего к проблеме субъекта. Когда философы этого направления говорят о «смерти субъекта», речь идёт о субъекте картезианском, понимаемом как суверенная «мыслящая вещь», как хозяин собственных мыслей и поступков. Субъект, говорят постструктуралисты, постоянно сопротивляется такому пониманию, он постоянно норовит ускользнуть от догмата «чистого мышления». Он непрестанно заявляет о своей чувственности, телесности, иррациональности, подверженности историческим трансформациям. Он норовит «сойти с ума», т.е. перестать быть «мыслящим», упасть в инакомыслие как безмыслие. И только насилие, принимающее подчас самые жёсткие формы, заставляет его оставаться *res cogitans*. Эту ситуацию весьма убедительно описал Фуко в своей «Истории безумия». Субъект — это уже не человек, а некая гипотетическая «норма»,

шаблон, под который должны быть подогнаны конкретные индивиды. Таким образом, картезианский субъект уже никакая не «реальность», но виртуальный конструкт, вроде электрона, который существует как электромагнитная волна, но упорно понимается как материальная частица с отрицательным зарядом. Субъект сопротивляется этому навязыванию, ускользая в игровые сферы шутки, карнавала и безумия. Картезианской схеме сопротивляются не Фуко или Делёз, но сам субъект, стремящийся к не-бытию-субъектом. Но сопротивляется субъект не чему-то внешнему по отношению к нему. Все линии сопротивления пролегают внутри самого субъекта, потому что все линии принуждения проходят там же. С падением выработанных классической эпохой институций принуждения «умирает» и классический субъект. Оказывается, что существовать он мог лишь до тех пор, пока существовало принуждение, и пока он этому принуждению сопротивлялся. Нет сопротивления — нет и субъекта.

Но означает ли это, что философии больше не о ком говорить? Разумеется, нет, ведь принуждение к бытию-субъектом не исчезло совсем, оно просто претерпело трансформацию. На смену картезианству идут феноменология, психоанализ и т.п. История с субъектом повторяется, только уже в новом дискурсивном пространстве. Субъект сопротивляется новым системам описания, и сопротивление получает другой вектор. Постструктуралисты критикуют не только Декарта; если мы поставим на его место какого-то анти-Декарта, ситуация по существу не изменится. Пока существует человечество, оно будет производить концепты субъективности, а всякая новая модель субъекта будет им сопротивляться. Сопротивление, таким образом, происходит на различных плоскостях — плато, — каждая из которых имеет собственную конфигурацию. Субъект, по-видимому, вообще неуничтожим. Если философы Франкфуртской школы говорили о сверхдетерминации человека в обществе, его «одномерности» и подавлении в самом негативном смысле, подразумевая тем самым некую перспективу освобождения, то постструктуралисты не впадают в подобную иллюзию. Всякая свобода, говорят они, есть не что иное, как очередная модификация дискурса. До тех пор, пока мы говорим (или хотя бы молчим) о субъекте, мы будем загонять его в более или менее жёсткие рамки. Поэтому на конечное «освобождение» субъекта не приходится рассчитывать. Не приходится на него рассчитывать и по другой, пожалуй, даже более важной, причине: субъект конституируется властным дискурсом, и только им. Индивид становится субъектом в момент сопротивления власти, именно властный дискурс заставляет его проявить «заботу о себе». Поэтому непредставимое «освобождение» от всякой власти означало бы для субъекта смерть, и на этот раз — окончательную. Впрочем, ситуация пребывания вне дискурсов невозможна до тех пор, пока существует человечество, общество и коммуникация. Радикально мыслящий Бодрийяр говорит о том, что «освобождение» возможно лишь в случае реальной, а не метафизической, смерти. Да и в этом случае Бодрийяр, кажется,

сомневается в освобождении: ведь мёртвые тоже могут становиться объектами властных манипуляций и, соответственно, сопротивляться им. Вспомним фразу Хайдеггера о том, что быть мёртвым — неприлично. Это неприличие мертвеца уже становится сопротивлением и, таким образом, делает его виртуальным субъектом общественных отношений и метафизических спекуляций. Для полного и окончательного «освобождения» всему человечеству следовало бы утопиться в океане, как это представлялось когда-то Шопенгауэру.

Итак, сопротивление бытию-субъектом конституирует субъекта. Любая попытка противостояния, оказывается, работает на то, против чего направлено противостояние. Так что же, всё безнадежно? Если любая революция работает на контр-революцию, зачем же предпринимать революции? Всё это так, говорят постструктуралисты, только сопротивление — не революция. Сопротивление заключается в постоянном уклонении от действия властного дискурса, убегание в маргинальность, существование в зазорах между дискурсами. Мыслители постструктуралистского направления говорят об этом по-разному: Фуко рассматривает квакерские общества надзора за нравственностью, членство в которых позволяет индивиду ускользнуть от государственного дисциплинарного надзора; Делёз толкует об анархии «направления» в противоположность догматизму «школы»; К. Батлер говорит о постоянном соскальзывании с одного дискурса на другой... Но общая интуиция постоянна: сопротивление состоит в маргинальности. Подлинное сопротивление — это «жизнь в бегах», номадизм, о котором мы поговорим в следующем параграфе.

Ещё один момент сопротивления состоит в том, что субъект сопротивляется собственному определению. На протяжении всей своей истории западная философия пытается определить субъекта через себя самого, через его отношения с окружающей реальностью, через то, что субъектом не является, через его проявленные или непроявленные характеристики. И всякий раз субъект упорно не даётся в руки, сопротивляется всяким дефинициям и, по всей видимости, охарактеризован может быть лишь насильственно. Иными словами, мы можем лишь «рассказывать истории» про субъекта, но даже в этих историях мы неизменно будем сталкиваться с его сопротивлением. Субъект сопротивляется и на уровне его описания, т.е. на дискурсивном уровне, и на уровне исследовательского сознания (которое тоже носит дискурсивный характер). Наконец, он сопротивляется и нашему философскому сопротивлению, заявляя нам о том, что каким-то образом он всё-таки есть.

Философия сопротивляется, создавая концепты. Даже картезианский концепт субъекта представляет собой сопротивление, поскольку *res cogitans* существует в зазорах между современными Декарту дискурсами. Постструктурализм сознательно избирает маргинальную тактику. Философию постструктурализма невозможно преподавать в университетах в качестве «фундаментальной философской системы», как это

происходит, например, с гегельянством или марксизмом. Невозможно, например, говорить о «философской системе Фуко», потому что этот автор непрестанно противоречит самому себе и меняет свои убеждения. Нельзя даже определить его политические убеждения, потому что и здесь он кочует с одной позиции на другую. С этим же связан и синкретизм постструктуралистской мысли. Философы-постструктуралисты могут пользоваться концептами и категориями Платона, стоиков, Юма, Канта, Гегеля, Маркса, Гуссерля и т.д., но это не делает их ни платониками, ни гегельянцами, ни марксистами. Элементы философских конструктов работают у постструктуралистов так, как им нужно, и до того времени, пока им это удобно; в любой следующий момент философ-постструктуралист может откочевать на следующее поле.

Нежелание постструктуралистов выражаться однозначно и систематизировать свои идеи вызывает множество инвектив против них. Но ведь выражаться однозначно — значит «рассказывать истории», что для них неприемлемо. Можно спросить: а разве постструктуралисты не «рассказывают истории»? Они вырабатывают концепты, а выразить концепт — значит «рассказать» о нём «историю». Конечно, «истории» есть и у постструктуралистов, ведь без нарративности вообще невозможно высказывание. Но эти «истории» носят фрагментарный характер, складываясь не в мифологические системы, а, скорее, в сюрреалистические поэмы. Избегание метанарративов позволяет постструктуралистам говорить в промежутке между дискурсами, не будучи укоренёнными ни в одном из них. В этом нет никакой «смерти философии». Хотя, пожалуй, есть «смерть автора».

Институт автора и авторских прав существовал не всегда, и нет никаких оснований рассчитывать на то, что он будет существовать вечно. Вспомним о том, что в античности не было культа автора, и во многом именно в этом причина существования такого множества поддельных диалогов Платона или то, что безвестный мыслитель подписывал свои замечательные трактаты именем Дионисия Ареопагита. Авторское право и культ автора возникают вместе с буржуазными отношениями и вместе с ними могут исчезнуть. Постструктурализм сопротивляется и традиции ссылок на авторитетных авторов, и самому культу авторского текста. Поэтому постструктуралистские тексты перенасыщены цитированием. Деррида, например, избегает высказываний от первого лица. Он всегда комментирует и соразмышляет другому автору. При этом используемый им текст говорит то, что нужно Деррида. А раз так, не имеет смысла говорить о том, что данный текст, к примеру, принадлежит Гуссерлю, ведь устами Гуссерля говорит Деррида. Так чей же это текст? Ведь написал его всё-таки не Деррида. Этот вопрос представляется постструктуралистам ненужным и бессмысленным. Если текст говорит лишь в момент прочтения и только то, что может уловить в нём читатель, автор превращается в устаревшую и никому не нужную абстракцию.

Но смысл понятия «автор» заключается не только в этом. «Автор» — это «субъект» текста, т.е. всё тот же суверенный производитель смыслов. Но, будучи таковым, он в то же время сопротивляется навязываемой ему роли. В тексте фиксируются не только мыслительные процедуры «автора», но и случайные факты его биографии, составляющие его культурный багаж сведения, политическая, экономическая и вообще культурная атмосфера его эпохи. Наконец, автор использует данный ему в готовом виде язык. Сопrotивляясь роли производителя смыслов, «автор» «умирает», выставляя напоказ дискурсы, ответственные за производство приписываемого ему текста. Однако «автор» сопротивляется и собственной «смерти», и в этом случае его сопротивление заключается в том, что он, как выражается Делёз, может «заикаться» в письме или создавать «иностранный язык», который принято называть стилем. Таким образом, «автор» возникает в точке сопротивления, которое оказывается и сопротивлением становлению-автором, и сопротивлением «смерти автора». Это сопротивление языку и в языке.

«Другой», о котором говорит Лакан, дан нам как язык, и этому языку сопротивляется индивид в своём становлении субъектом. Сопротивление «другому» происходит, опять-таки, на уровне языка и его средствами. Человек вырабатывает собственную систему бреда с присущей только ей логикой, сопротивляясь нормализующей власти отцовского дискурса. Не будь «другого», не возникло бы и сопротивления ему, а значит, не произошло бы формирование параноидальной личности. Мы возвращаемся к той же мысли, что мы уже высказали выше: именно сопротивление позволяет индивиду стать субъектом, и именно становлению-субъектом он сопротивляется.

Ещё одна точка авторского сопротивления: постструктурализм рассматривает себя как критическую деятельность, которая подвергает деконструкции системы предшественников с тем, чтобы, в свою очередь, подвергнуться деконструкции со стороны следующего поколения мыслителей. Так что не может быть речи о создании «вечных» произведений. Постструктурализм сопротивляется увековечению. Что, в самом деле, «вечного» может заключаться в критических работах Деррида? А ведь других он и не писал. Так что же, постструктурализм — эфемерный феномен? Конечно, ровно в такой же степени, как и всё остальное. Честная позиция, которая, в сущности, означает сопротивление «центру», о чём мы поговорим ниже.

Субъект, каким видят его постструктуралисты, не имеет прочных корней ни в физическом бытии, ни в социальной сфере. Такой субъект не может быть определён ни через его отношения с внеположной ему реальностью, ни через самого себя. Он постоянно ускользает и от того, и от другого. В любой точке, где он мог бы подвергнуться дефиниции, он отсутствует. И это отсутствие является единственным намёком на его существование. Субъект непрестанно кочует с одной позиции на другую. Если он в чём-то и укоренён, так именно в этом

перманентном перемещении, если предположить, что можно укорениться в неукоренённости. Таким образом, постструктуралистский субъект выступает «кочевником». Делёз наглядно выразил эту позицию в концепте номадизма.

Там, где рационалисты старались найти мыслящее «Я», субъект отсутствует. Там, где «Я» мыслю, «Я» не существую. Ведь мышление есть атрибут «Я», а не само «Я». Следовательно, там, где есть мышление, никакого «Я» нет. А там, где гипотетически пребывает «Я», нет никакого мышления. Значит, мы не можем определить «Я» как *res cogitans*. «Я» — не «мыслящая вещь»; вернее, мы можем, опираясь на такую шаткую конструкцию как «здоровый смысл», приписывать «Я» мышление в качестве атрибута, но это не приведёт нас к самому «Я». Однако, если мы откажемся понимать «Я» как то, что мыслит, мы вообще утратим возможность говорить о субъективности в каком бы то ни было виде. То, что не мыслит, т.е. никаким образом не производит смыслов, остаётся «вещью-в-себе», о которой мы не можем сказать ничего сколько-нибудь достоверного. Да и само существование этой «вещи-в-себе» становится предметом нефилософской веры, как им является Бог. Мы не можем говорить о бессознательном, ибо, если оно действительно бессознательное, о нём не может быть знания (т.е. оно не рождает смыслов), а если мы получаем о нём какое-то знание (т.е. оно всё-таки порождает какие-то смыслы), значит, мы говорим не о бессознательном. Что такое трансцендентальный субъект? Речь о нём невозможна. Проще говоря, это позиция, на которой тоже нет никакого «Я» (поскольку нет смыслов), хотя именно там ему и место. Таким образом, «Я» непрестанно перемещается с одной позиции на другую. Когда мы говорим о мышлении, «Я» уже покинуло эту область; когда мы заговариваем о трансцендентном, «Я» не оказывается и там, так что рационалистической философии приходится бесконечно и безнадежно гоняться за субъектом на двух клетках.

Постструктуралисты вовсе не утверждают, что субъект вообще не существует. Они говорят лишь о том, что 1) субъект и есть порождаемые им смыслы и 2) субъект постоянно перемещается. Постструктуралисты предлагают нам модель «плоского», мира, в котором поверхностные смыслы не обмениваются на глубинные «сущности», а раз смысл не имеет корней, он постоянно скользит по плоскости. Более того, сами смыслы и создают эту плоскость. Субъект постоянно перемещается по этой плоскости смысла. В любой точке, которую мы сделаем объектом своего исследовательского внимания, субъект пребывает не реально, но виртуально. Он «где-то здесь», но никакого конкретного «вот тут» для него не существует. Это означает не только то, что субъекта нет ни в одной точке, но и то, что он есть во всех точках разом. Если мы откажемся от надежды его локализовать, мы сможем обнаружить его местопребывание. Обратимся ещё раз к аналогии с электроном: в своём хаотическом движении по некой гипотетической орбите электрон мгновенно пробегает все

возможные позиции, но ни в какой конкретный момент времени мы не застаём его ни в какой конкретной точке.

Да что же это такое, говорит нам традиционное мышление (которое философы, быть может, излишне высокомерно именуют «наивным реализмом»), что, субъекта вообще нет, или он расплывён в пространстве смысла? Не ведёт ли это к утрате чувства реальности? Конечно, ведёт, отвечают постструктуралисты, это «чувство реальности» мы и хотим разрушить, поскольку оно представляет собой не что иное как мифологему, к тому же, жизнеспособную лишь до тех пор, пока длется её репрессии. «Чувство реальности», или «здоровый смысл», основаны на телеологизме: вот я, а вот то, что дано мне в восприятии, оно, конечно, не таково, каким я его воспринимаю, но то, чего я не воспринимаю непосредственно, дано мне в проявлениях, так что мир всё-таки таков, каким я его воспринимаю. Всё это прекрасно, говорят постструктуралисты, только где гарантии того, что действительно существует такая экономика сущности и видимости? Это платоновский концепт? Прекрасно, так отчего же нам не предложить другой концепт, тем более что он лучше согласуется с данными современных естественных наук?

Можно ли считать постструктурализм новым мифотворчеством? Да, конечно, как и всё человеческое знание, постструктурализм «рассказывает истории» о неких концептуальных персонажах. Это и есть философия, напоминает нам Делёз. Не только философия, но и любая наука «рассказывает истории». А постструктурализм вовсе не выпрыгивает из человеческой кожи. Он просто говорит нам о том, что кожа — это и есть человек, нет никакого «человека», которому принадлежала бы эта кожа или которой он был бы покрыт. У человека нет глубины, но только поверхность. И все смыслы и все «истории» происходят на поверхности человеческой кожи. Вернее даже, не на её поверхности — это снова было бы возвращением к телеологическому мышлению, — а на самой коже, которая и есть поверхность, которая и есть человек. Все смыслы возникают на нашей поверхности, нас-как-поверхности. За поверхностными эффектами нет эффектов глубинных. Мы — это наша поверхность? Нет, не «наша», а просто поверхность.

Метафизическое мышление всё сводит к бинарному обмену. Возбуждению сетчатки глаза соответствует некая внешняя по отношению к ней причина; возбуждение сетчатки есть причина передаваемого по главному нерву закодированного сигнала; получение закодированного сигнала и его декодирование есть причина формирования зрительного образа; этот последний есть причина зрительного восприятия; зрительный образ, сверенный, как учит нас психофизиология зрительного опознания, с ранее сформированными эталонами, имеет своим следствием зрительное опознание... Ещё некоторое количество бинарных обменов — и мы получим человеческую деятельность во всём её многообразии. А за всем этим скрывается некто воспринимающий, реагирующий, мыслящий,

так что, по большому счёту, все эти бинарные обмены сводятся к дуализму воспринимающего и воспринимаемого, «Я» и «мира». Западная культура «рассказывает истории» о бинарных оппозициях очень давно, от Парменида и до Соссюра. Но в XX веке появилась теория коммуникации. Уже Н. Трубецкой убедительно показал нам, что коммуникативная система формируется её элементами, а эти элементы только тогда становятся таковыми, когда они становятся участниками коммуникации. И уже феноменологи ясно выразили мысль, которая витала в пространстве европейской философии со времён Парменида: не имеет смысла говорить ни о «человеке» в отрыве от «мира», ни о мире, предшествующем человеку, но только о бытии-в-мире. Постструктуралисты пошли ещё дальше: если нет ни человека без мира, ни мира без человека, зачем вообще постулировать их различие? Разве обыденное сознание непрестанно мыслит схемами типа «вот я, а вот дерево, и я вижу дерево»? К такому мышлению нас приучает именно метафизика. А обыденное сознание констатирует лишь: «вот дерево». Да и этого оно не говорит: прогуливаясь по лесу, мы не повторяем про себя: «вот дерево, и ещё дерево, и ещё... а всё это лес». Потребность в таком вычленении возникает лишь в акте коммуникации, когда человек использует конвенционально принятый дискурс. А этот дискурс, как выясняется чуть ли не со времён Ницше, всегда несёт в себе собственные жёсткие правила и коннотации. Так что средневековый человек говорит о дереве в смысле «божье создание», а современный — в смысле «форма жизни». Но, пока нет коммуникации, т.е. пока мы не обращаемся к тому или иному дискурсу, перед нами поверхностные смыслы, которые не нуждаются ни в каких глубинах и бинарных оппозициях. Таким образом, весь этот бинаризм ничего не сообщает нам о «чистом» «Я».

Смыслы, говорят постструктуралисты, существуют на поверхности, которая, будучи плоскостью, вовсе не является границей между двумя «глубинами». А сама эта поверхность только и возникает благодаря пробегающим её смыслам. Дифференцированность и, по выражению Делёза, складчатость поверхности приобретает благодаря этим смыслам. Благодаря им она и становится поверхностью. Смысл есть чистое «пробегание» поверхности, и нет никакой точки, где бы он пребывал по преимуществу. Он везде и нигде. Мысль как структурирующий поверхность смысл не предполагает залегания «под ним» ни субстанции, ни субстрата, который стоило бы понимать как картезианское суверенное «Я», испускающее протуберанцы смыслов.

Картезианское «Я» выступает производителем смыслов, тем, что залегает глубинной породой под поверхностью, на которой эти смыслы существуют. Смыслы, таким образом, оказываются локализованными и неподвижными. Но как же им это удаётся, спрашивают постструктуралисты. Откуда берутся смыслы, если картезианское «Я» совершенно автономно и ни от чего не зависит? Возможные варианты решения этой проблемы представлены в классической западной философии —

врождённость идей или Бог как податель смыслов, т.е., всё-таки, нечто внешнее по отношению к «Я». Но существование врождённых идей должно предполагать их совпадение с существующим в реальности порядком вещей; порядок мыслей должен соответствовать порядку вещей. Такое соответствие возможно лишь благодаря лейбницевской «предустановленной гармонии», т.е., опять-таки, отсылает нас к идее Бога. А Бог, будучи внешним по отношению к человеческому «Я», должен с этим «Я» где-то встречаться. Причём, встречаться они должны таким образом, чтобы «внутреннее» и «внешнее» полностью соответствовали друг другу. Таким образом, мы снова имеем некую плоскую поверхность, по одну сторону которой находится Бог, а по другую — человеческое «Я». «Я» конституируется смыслами, подаваемыми Богом, а Бог существует как совокупность смыслов, подаваемых человеческому «Я». Так стоит ли, говорят постструктуралисты, настаивать на их разделённости, ведь и то, и другое сводится к плоскостным смыслам. Подобно христианским мистикам, постструктуралисты могли бы заявить о слиянии человека и Бога. Но само изначальное разделение на человека и Бога представляется им неправомерным. Сущности множатся благодаря мифологическому заряду западной метафизики. Устойчивым элементом западного философского дискурса является бинаризм. Данные сравнительной антропологии говорят нам о том, что другие модификации дискурса могут обходиться без бинаризма и позволять прямые отождествления. Иными словами, это лишь исторически сложившаяся дискурсивная модель, которая существовала не всегда и в будущем может исчезнуть.

Жёстко фиксированный картезианский субъект фиксирует и смыслы, не допуская никаких уклонений. Следствием такого представления является непрестанное возобновление одних и тех же схем. Так формируются блок гуманитарных наук и классическая философия, которые всё, что уклоняется от заданной схемы, объявляют маргинальным и ненаучным. Более того, рационалистический бинаризм инспирирует рождение классической конфигурации науки и постулирует капиталистический способ производства, основанный всё на той же модели экономического обмена. Жёстко фиксирующая смыслы рационалистическая телеология, говорят постструктуралисты, рождает подавление всякого инакомыслия и становится репрессивной идеологией. В то же время, «оседлость» субъекта постоянно подрывается его номадическим характером. Субъект стремится откочевать на территории иных смыслов, которые в рамках метафизики объявляются бессмыслицей.

Поэтому номадическая концепция субъекта является концепцией революционизирующей. Любые формы субъективной оседлости, считают постструктуралисты, оборачиваются философским и политическим шовинизмом. Его прямыми следствиями стали развитый институт изоляции безумцев, неизвестный в других культурах, подозрительное отношение к любого рода миграции и постулирование «центров»

— субъекта как центра индивида, Европы как центра мира. Концепт «оседлого» мыслящего субъекта ставит этого последнего в привилегированное отношение по сравнению с телесностью и чувственностью вообще. Здесь отчётливо просматривается христианская парадигма, ставящая телесное в подчинение духовному. Неспособный к перемещениям, картезианский субъект стремится объявить противозаконными всякие перемещения. Но что-то в нём постоянно сопротивляется этой «оседлости», побуждая к перемещениям — сомнению, предательству и вообще любого рода инакомыслию. Оседлая культура Западной Европы порождает кочующие маргинальные группы, которые объявляются противозаконными. (В имперской России можно наблюдать сходное явление: евреи не имеют права селиться в «черте оседлости» и, будучи инаковыми по отношению к православному большинству, ведут кочевой образ жизни, за что их презирают не меньше, чем за их религиозную инаковость.) Европейское презрение к кочевникам и бродягам, говорят постструктуралисты, является следствием телеологизма западной метафизики. Даже великие географические открытия Нового времени и последовавшая за ними массовая волна эмиграции и идущая с ней рука об руку миссионерская экспансия имеют своей целью универсализировать мир, т.е. сделать невозможным перемещение в какую бы то ни было — географическую, религиозную или метафизическую — инаковость. И в то же время «оседлая» культура порождает и производит кочевников, диалектически самоутверждаясь в противопоставлении им.

Таким образом, постструктуралисты не только констатируют номадический характер субъекта, но и выступают против репрессивности метафизического представления о его оседлости. Номадизм представляется постструктуралистам, во-первых, средством избавления от телеологической мифологии, а во-вторых, средством борьбы против метафизического и социального шовинизма. Кочевник — образ номадического субъекта — постоянно перемещается по некоему географическому ареалу, будучи укоренён во всём его пространстве и в то же время ни в одной из его точек. Кочевые народы не создают ни империй, ни мощных аппаратов подавления.

Постструктуралисты говорят о номадизме в самых разных выражениях. У Лакана речь идёт о «скользящем означающем», которое нигде не находит для себя однозначной связи с означаемым, в силу чего рождается параноидальный бред, внутри которого и происходит становление индивида субъектом. Фуко мечтает об «идеальном интеллектуале», который не знает, где он был вчера, и куда его занесёт завтра. Делёз говорит о «номадических сингулярностях» и о парадоксальной инстанции смысла, непрестанно перемещающейся между смыслообразующими сериями. В целом же постструктурализм обнаруживает установку, относящуюся с недоверием к любой «оседлости» — как в мысли, так и в социальном пространстве. В своём интервью-«азбуке» Делёз вспоминал о том, как

происходила защита его докторской диссертации: весной 1969 г. Сорбонна ещё нередко подвергалась рейдам студенческих «революционных бригад», и перед членами Совета встала дилемма: проводить ли заседание на первом этаже, где возможность нападения была большей, но существовало множество путей отступления, или же на втором, где вероятность нападения была меньшей, но зато путей отступления не было. Символично, что предпочтение в конце концов отдали второму этажу, тогда как Делёз, по-видимому, спокойнее чувствовал бы себя на первом, откуда можно было выпрыгнуть в окно. Консервативная профессура предпочла беспокойную оседлость более безопасной позиции, открытой для перемещений.

Постструктуралистская мысль непрестанно кочует по самым разным концептуальным и дисциплинарным территориям, нигде не задерживаясь и ни одну из них не считая своей собственной. Постструктуралистские концепты нигде не укореняются и даже старательно избегают этой укоренённости, настаивая на возможности и перспективной необходимости собственной деконструкции. При этом постструктурализм перемещается не в какой-то пустоте, но по территории философии и науки, используя земли, которые в конкретный момент представляются ему пригодными, с тем, чтобы в любой следующий миг двинуться дальше, причём направление дальнейшего движения тоже не задано. У читателей постструктуралистских текстов это зачастую вызывает протест — и нельзя сказать, что несправедливый. Если подходить к этим текстам со строгих позиций систематики и логики, действительно, можно обнаружить в них множество несуразностей и натяжек. Но что такое систематика и логика, как не формы «оседлости»? Они оценивают постструктуралистские идеи в своём собственном пространстве, которые постструктуралистская мысль всегда-уже покинула. Поэтому, если мы хотим понять логику постструктуралистов, нам придётся отказаться от любых профессиональных пристрастий и кочевать вместе с ними. Так поступал Лакан, вслушиваясь в бред параноика, следуя за прихотливыми движениями его бреда, и, коль скоро эти перемещения оказывались удачными, констатировал: он нормален. Вместо того, чтобы ставить диагнозы постструктуралистам, лучше попытаться выявить их собственную логику, что, надеемся, нам в какой-то мере удалось в настоящем исследовании.

Отказавшись от веры в существование «Я» как центра человеческой личности, постструктуралисты предлагают рассматривать субъективность как виртуальное пространство, в котором могут сходиться перспективные линии смыслов. Иллюзия «Я» — эффект своего рода интерференции, схождения и наложения дискурсивных «волн». Точка схождения перспективных линий непрестанно смещается, «кочует» по всему пространству, в котором смыслы имеют вероятностный характер. Так понимаемый «центр» субъективности не просто перемещается, но «скользит», и его «скольжение», или «соскальзывание», и есть способ его пребывания. Поэтому,

строго говоря, выражение «центр» утрачивает свой первоначальный смысл. О «центре» ещё имело бы смысл говорить, если бы все его перемещения происходили в некотором поле, которое можно было бы определить как «личность». Однако, говорят постструктуралисты, все эти смыслы и их схождение имеет место за пределами личности. Когда «мною говорит другой», он говорит через меня и мной, но никак не во мне. Так что гипотетический «центр» всегда находится вне того, центром чего мы его представляем. Субъект децентрирован, т.е. вообще не имеет центра.

«Я» как гипотетический центр личности, говорит Лакан, утверждается по отношению к другому, разрушая этого другого и в то же время им разрушаясь. Поэтому столь же настойчивые, сколь и безнадежные попытки утвердить своё «Я» приводят лишь к онтологической фрустрации. Символическое производство, которым занята наша психика, производит то, что не обменивается ни по какому курсу, не имеет никакой стоимости. Стоимость как смысл может возникать в цепочке обменов, а производимые нашим бессознательным означают не обмениваются ни на какие означаемые. Наша субъективность есть порождение означающих, которые бесконечно скользят по серии означаемых, не входя в сцепление ни с одним из них. Точно так же соскальзывает и «Я» как центр субъективности.

«Я» классического рационализма определяется как «мыслящая вещь». Мышление всегда предметно, т.е. означающее мысли обменивается на некое означаемое. В таком случае, говорит Делёз, это «Я» должно «пробегать» по линии обмена между сериями означающих и означаемых. Таким образом, это «Я» не может быть неподвижным и зафиксированным в какой-то метафизической точке. Оно постоянно находится в движении, и там, где мы пытаемся его обнаружить, оно уже побывало и двинулось дальше. Проще говоря, где бы мы ни пытались обнаружить это гипотетическое «Я», его там уже нет. Но и это чересчур упрощённый взгляд. «Я» — не сам обмен означающих на означаемые, т.е. смыслопорождение, «Я» — это то, что должно предшествовать смыслам и являться их субстратом. Оно перемещается вслед за движением смысла по двум сериям, но само в этом движении отсутствует. Оно там, где отсутствуют смыслы. А что такое отсутствие смыслов? Совершенно ничего; даже не «ничто», а именно ничего. Впору снова вспомнить фразу Лакана: «Я мыслю там, где не существую, а значит, существую там, где не мыслю». «Я» стоит не в центре смыслопорождающих процессов, а где-то вне их. Таким образом, субъект лишён центра.

«Я» не дано в мышлении, говорит нам Деррида, поэтому западная традиция мышления обращается от мысли к голосу. «Я мыслю» — утверждение аксиоматическое и бездоказательное. Сам Декарт признавал, что речь здесь идёт не о «Я», а только о мышлении, и лишь «здравый смысл» говорит нам о том, что за «мыслю» должно скрываться некоторое «Я». К тому же, в феноменологическом плане мы имеем лишь мышление, а не «Я». Этот телеологизм, предполагающий, что за «мыслю» должно

скрывать «Я», находит своё выражение в фоноцентризме: «Я говорю, следовательно, я существую». Только в звучании своего голоса западный человек переживает свою самость. Но и здесь, заявляет Деррида; мы сталкиваемся всё с тем же телеологизмом: почему «говорить» должно подразумевать некоего «говорящего»? Почему за голосом должно скрывать «Я»? Феноменологически мы имеем лишь голос, а всё прочее — метафизика, платоновская позиция, согласно которой за явленным предполагается присутствие сокрытого. Голос сообщает нам о ком-то говорящем, о некоем «Я», утверждает продолжающаяся в феноменологии картезианская традиция. Справедливо, считают постструктуралисты, было бы сказать, что говорение конституирует говорящего, а мышление конституирует мыслящего. Но западная мыслительная традиция рассматривает говорящего как предшественника голоса, а голос как предшественника письма. Какие у нас для этого основания? Наша психика, как показал Лакан, производит означающие, мы знаем её как текст, поэтому (будем хотя бы немного позитивистами) и можем её рассматривать только как текст. Голос — то, что, при всех «соскальзываниях», выражает первичный «текст». Отношения между «текстом» психики и голосом — отношения означающего и означаемого. Правда, между ними нет чётких бинарных отношений, но на это мы пока не обращаем внимания. Это значит, что индивид есть сперва запись, а уж потом — голос. Не Платон записывает речи Сократа, говорит Деррида, а наоборот — Сократ пишет под диктовку Платона. Таким образом, «Я» — не мышление и не голос. Скорее, это какой-то «читатель» «текстов». Но кто же их производит?

Действительно, кто же производит тот текст, который залегает глубже мышления и голоса? Другие тексты, говорят нам Барт и Кристева. Тексты порождают тексты. Нет никакого авторского «Я» как источника текстов. Тексты не нуждаются в авторе; автор возникает лишь как точка схождения текстов и, в то же время, как точка их продуцирования. Понятно, что эта точка постоянно перемещается. Барт пытался уловить закономерности её перемещения, исследуя литературные коды, но, кажется, не добился значительного успеха. Вместо авторского «Я» обнаруживается интертекстуальность. Тексты перекликаются, переговариваются, проникают в друг друга. В этом текстовом промискуитете невозможно установить никакой генеалогии и никакой центрированности. Собственно, коммуникация текстов происходит не в какой-то точке, а в виртуальном коммуникационном пространстве. Элементы коммуникации становятся таковыми, т.е. приобретают смысл, только в момент коммуникации, а эта последняя создаётся первыми. Смыслы возникают в смысловом пространстве, конституируемом самими смыслами. При этом смыслы обмениваются только на смыслы и ни на что другое. Обратимся к излюбленной аналогии Бодрийера — матричному синтезу ДНК: «новая» нить выстраивается на поверхности «старой», копируя её, хотя, конечно, в этом процессе возможны мутационные сбои, которые и выступают

движущей силой биологической эволюции. Нить ДНК представляет собой чистую информацию, информационная значимость её конституируется лишь в момент самого матричного синтеза. Если же мы попытаемся выяснить, что является субстратом информационной нити, мы обнаружим код, создаваемый триплетами азотистых оснований, возникающий благодаря комбинации последних. Ещё глубже мы обнаружим атомарную структуру вещества, которая, опять-таки, сводится к чистой информативности. И за всем этим не обнаруживается никакого «администратора», а лишь парадоксальным образом обходящий второе начало термодинамики синтез. Требовать за всем этим существования какого-то принципа организации — значит: требовать «предустановленной гармонии». Наше традиционное мышление требует, кроме того, признать существование некоего начала, некой «самой первой» молекулы ДНК, что ведёт нас к непродуктивному спору о первенстве между курицей и яйцом.

Но вернёмся к субъекту. Как мы сказали, эта инстанция возникает между сериями означающего и означаемого, выступая связующим звеном между ними. Вместе с тем, субъект конституируется в этой коммуникации, ибо до неё никакого субъекта нет. Он является эффектом смыслопорождающей ситуации. Ещё один важный для постструктурализма теоретический момент: связи между означающим и означаемым не имеют характера однозначной бинарной оппозиции, как в схеме Соссюра. Элементы означающей серии постоянно «соскальзывают» с означаемой серии, нигде не находя жёсткой фиксации, они «запаздывают» или, наоборот, «вырываются вперёд». Поэтому посредствующий между ними субъект не только непрерывно меняется, но и в каждый условный момент имеет вероятностный характер. Делёз уподобил характер связей между означающим и означаемым ризоме — хаотически растущему в любых направлениях корневищу, у которого нет никакого центрального стебля или корня. Выходя на поверхность, корни становятся стеблями, а стебли, оказавшись в земле, растут как корни. Такова же ситуация с субъектом. Он постоянно «становится» во всех вероятных направлениях, но никакого магистрального направления у этого становления нет. Кроме того, субъект — это всегда «становящееся», но никогда не «ставшее». Последняя позиция означает для субъекта смерть. Именно это произошло с неподвижным картезианским субъектом.

Постструктурализм резко выступает против любых концепций «центра». Это относится не только к проблеме субъективности, но и к вопросам этики и философии вообще. Позиция Децентрации — позиция, прежде всего, этическая. Децентрированный субъект — субъект-шизофреник, в противоположность центрированному субъекту-параноику.

Параноидальное буржуазное сознание, опирающееся на представление о «Я» как центре субъективности, вырабатывает понятия нормы, блага, справедливости и т.п. и жёстко фиксирует их. Эта жёсткая фиксация диалектически требует своего иного —

ненормальности, зла, несправедливости и т.п., — которое объявляется противоестественным и неправомерным. Поэтому гуманизм, основой которого выступает централизованный субъект, порождает многочисленные институты подавления, а буржуазный либерализм плодит тоталитарные режимы. Более того, основанная на вере в «центр» культура постулирует существование культурного и геополитического центра. Таким центром, естественно, выступает Европа. Именно европейская культура Нового времени становится в субъектоцентристском мýслении центром в хронологическом, пространственном, политическом, экономическом и метафизическом отношениях. Кто такой субъект этой культуры? Белый мужчина, гетеросексуал, горожанин, работающий. Все, кто не вписывается в это понятие, — женщины, дети, гомосексуалисты, цветные, бродяги, безработные — подвергаются дискриминации. Этот буржуазный индивид, говорят постструктуралисты, обладает жёстко централизованным мышлением, в котором чётко выделяется магистральная линия ценностей. Он прекрасно отличает нормальное от ненормального, хорошее от плохого, правильное от неправильного, доброе от злого. Он твёрдо знает, чем капитализм лучше коммунизма — или наоборот, чем один сорт жевательной резинки лучше другого и что, следовательно, он должен покупать. Самое главное — он твёрдо знает, в каком направлении следует двигаться человечеству, чтобы достичь благоденствия, к которому, конечно же, не будут допущены все инаковые. Буржуазному субъекту неведомо «соскальзывание»; для тех, кто этим «соскальзыванием» страдает, существуют специализированные учреждения, в которых специалисты сделают всё возможное, чтобы вернуть их к «нормальной» субъективности. Фетишизация централизованной субъективности приводит к возникновению мощной системы подавления, основанной на мифологии, в центре которой стоит картезианский субъект.

Субъект-шизофреник, о котором мечтают и которого провозглашают постструктуралисты, являет собой полную противоположность субъекту-параноику. Он не различает правильного и неправильного, нормального и ненормального, он не имеет убеждений по поводу «верного» пути, по которому следует двигаться человечеству. Он свободно перемещается в пространстве моральных и политических категорий, не останавливаясь нигде. «Шизофрения» выступает революционным потенциалом, позволяющим преобразовать не только общественное устройство, но и философию, освободиться не только от какой-то конкретной, но вообще от любой мифологии. «Шизофреник» не просто разрушает (он вообще не разрушает, а всего лишь уклоняется), он созидает новый мир, и, если в его основе и лежит какая-то мифологема, то это не «мировой ясель», но «ризом».

Всякий, кто хоть немного знаком с философией, может предъявить постструктуралистам обвинение в неправомерном смешении понятий гносеологии, этики и политики. Действительно, субъект гносеологии — не то же самое, что

субъект общественных или производственных отношений. Но в этом и заключается своеобразие постструктуралистского мышления. Всё это экономика, говорят постструктуралисты. Или, если угодно, политика. В слове «слон», говорил Лакан, уже содержится политика человека по отношению к слонам. Понятия и категории философии представляют собой исторически сформированные концепты. Не имеет смысла говорить о том, что понятия «субъект» или «объект» отсылают нас к объективной реальности. Ведь и то, и другое, и третье — не реальность, а концепты, и только определённая модификация дискурса заставляет людей определённой эпохи полагать, что они тем или иным образом — непосредственно, по аналогии, по принципу отражения или как-то ещё — имеют отношение к «тому, что на самом деле». Давайте лучше, предлагают постструктуралисты, посмотрим, какого рода экономический обмен между элементами дискурсивной системы сложился в данном конкретном случае. Или, лучше: какая политика в отношениях между этими элементами характерна для данного дискурса. Эта политика и эта экономия будут сохраняться на всём пространстве эпистемы, в котором действует глобальная модификация дискурса. Одна и та же экономическая система характерна для философии классического рационализма, буржуазного способа производства и обмена, миссионерского движения, провиденциалистских идей в биологии, уголовной системы наказания и карантинных мер во время эпидемии чумы. Вместо онтологии субъекта — его генеалогия. Вернее, генеалогия субъекта и есть его онтология.

Постструктуралисты призывают отказаться от субъектно-объектной схемы описания отношений человека и мира, которая сегодня представляет интерес только с точки зрения истории философии. Это не означает, что следует вообще отказаться от изучения субъективности. На сегодняшний день эта проблема существует, хотя вполне возможно, говорят постструктуралисты, что в будущем возникнет такая глобальная модификация дискурса, при которой эту проблему будет невозможно сформулировать. Сегодня нужно ставить вопрос не о том, что такое субъект, но о том, какова его экономика. Сходный процесс произошёл в католической теологии: от вопроса о сущности Бога обратились к вопросам об экономике спасения. При этом Бога пришлось признать непостижимой данностью, зато о нём перестали рассказывать истории, так что Бог стал персоной безо всякой личной истории. Вспомним, как Дж. Джойс описывает рассуждения маленького Стивена: «Бог — так зовут Бога, так же как его зовут Стивен. Dieu — так будет Бог по-французски, и так тоже зовут Бога, и, когда кто-нибудь молится Богу и говорит Dieu, Бог сразу понимает, что это молится француз».¹ Француз становится таковым в тот момент, когда Бог его узнаёт. Dieu — так называет Бога француз. Француз кликает Бога по имени, и по тому, каким именем его назвали, Бог узнаёт француза. А что такое Dieu? Так зовут Бога, то есть это он самый и есть, ведь «Бог — так зовут Бога». Не так ли и с субъектом,

¹ Джойс Дж. Портрет художника в юности. Пер. М.П. Богословской-Бобровой / Соч. в 3 т. М., 1993. Т. 1. С. 214.

который конституируется в тот момент, когда мы подвергаем его исследованию? Субъект — так зовут субъекта и, откликаясь на это имя, он становится таковым. В то же время происходит и наше становление, становление тех, кто его так назвал. Важное следствие из этого: субъект всегда таков, каким именем мы его окликаем. А имя нам диктуют правила дискурса. Пребывая внутри современного глобального дискурса, мы не можем выявить его конфигурацию и установить его закономерности. Это дело будущего, которое само не будет знать своего дискурсивного настоящего.

Постструктуралисты стремятся уйти от концепции централизованного субъекта не из каприза и тяги к новизне, а потому, что сегодня нам уже более или менее известна конфигурация дискурса, породившего представление о «Я» как центре субъективности. Кроме того, нам известны пороки этого дискурса, и от них мы тоже хотели бы уйти. Это не движение вслепую, а, скорее, стрельба из лука с завязанными глазами. Постструктурализм нередко сравнивают с дзен-буддизмом, который призывает к «незадаванию вопросов», ведь любой вопрос направлен на сохранение несохраняемого, фиксацию нефиксируемого. Не задавая вопросов субъекту и не окликая его этим именем, мы получаем шанс приблизиться к пониманию субъективности во всей её текучести.

Мы не можем обратиться «к самим вещам», говорят постструктуралисты, поскольку такое обращение оборачивается ничем иным, как очередной моделью трансцендентализма. Мы обращаемся не к вещам, а к тому, что их замещает — феноменам, знакам и т.п. Как бы мы ни всматривались в вещь, мы видим не её, а то, что эту вещь представляет. Платонизм рассматривает вещь как некую явленность, зримость, скрывающую за собой идею или сущность вещи, и в то же время нас к этой идее отсылающую. Но та «идея», к которой отсылает нас видимость, говорят постструктуралисты, оказывается, когда мы к ней подбираемся, ещё одной видимостью. А за этой видимостью скрывается ещё одна, и ещё, и ещё... Конечная же сущность всегда остаётся недостижимой. Таким образом, всякий предмет представляет собой зияние, отсутствие, прикрываемое указанием на предмет. Какие бы процедуры редукции мы не совершали, мы имеем дело не с вещью, но с её «следом». «След» — это то, что — восполняет отсутствие вещи. Там, где мы говорим «дерево», нет никакого дерева, а есть только звучание этого слова. Там, где мы видим дерево, дерева, опять-таки, нет, а есть только зрительный образ. До самого же дерева нам никак не удаётся добраться.

На месте вещей оказываются системы значения. Означающее — это чистое указание, а означаемое — акустический образ, на который означающее указывает, и никакой реальной вещи в акте означивания нет. Ещё Соссюр указывал, что языковые знаки связывают понятия и акустические образы, а не вещи и их обозначения. Поэтому языковой знак, представляет собой психическую систему, которая конституируется входящими в неё элементами. И, как мы уже не раз говорили, сами элементы становятся элементами только в

акте означивания. Соссюр предполагал, что означаемое как акустический образ являет собой представление, которое «Я» получает благодаря органам чувств. Постструктуралисты ведут критику соссюровской гипотезы сразу с двух сторон, и в обоих случаях Соссюр оказывается безоружен перед этой критикой, поскольку его утверждения носили аксиоматический характер и никак не были аргументированы. Во-первых, говорят постструктуралисты, связь между означающим и означаемым не является однозначной. Все естественные языки зиждутся на аналогии и метафоре. Так что связи между означающим и означаемым многообразны. Не стоит уподоблять эту связь соединяющему корню и крону стволу; скорее, она подобна ризоме, ветвящейся в любых возможных направлениях. К тому же, как показали исследования Леви-Строса, не существует «нулевой степени» означающих; избыток означающих присутствует в любой культуре в самый момент её рождения и несёт с собой коннотативные нагрузки. Во-вторых, гарантом достоверности связи между акустическим образом и реальностью должно выступать «Я» как суверенный субъект, противостоящий данному ему в отражении миру. Но существование такого субъекта само нуждается в доказательстве и, в отсутствие такового, не может служить опорой для подобных конструкций. Так на месте вещей оказывается бесконечное и беспорядочное ветвление значений, которое прикрывает собой гипотетическое присутствие вещей.

Обратившись к принципу Парменида, Хайдеггер пришёл к мысли о том, что вещь отсутствует в месте своего бытования. Бытие вещи не есть сама вещь, а значит, там, где вещь есть, обнаруживается её бытие, но сама вещь отсутствует. В то же время, вещь есть там, где её нет. Постструктуралисты поддерживают такую постановку вопроса, говоря о том, что вещь отсутствует в своём присутствии. Если Хайдеггер и философы-экзистенциалисты делали из этого вывод о заброшенности человека в пустоту, то постструктуралисты идут в этом направлении ещё дальше и распространяют это рассуждение на самого человека. На месте «Я», говорят они, обнаруживается зияние, пустота, незаполненность. «Я» — это пустота, структурированная потребностью чем-то себя заполнить. Именно таков параноидальный субъект Лакана, который на месте своего отсутствия громоздит то, чем он сам не является. Но, подобно «чёрной дыре», он поглощает других, не обретая никакой наполненности. Отсутствующее в своей самости «Я» поедает бутерброд, с его помощью заполняя себя и самоопределяясь как «поедающее бутерброд». Но в момент этого самоутверждения бутерброд оказывается уничтожен и тоже превращается в отсутствие.

Заговорив на языке диалектики, постструктуралисты сталкиваются с необходимостью анализа обоих элементов противоположности. Проще говоря, с вопросом о том, нельзя ли определить «Я» как отсутствие. Отсутствие и присутствие, бытие и небытие существуют только совместно. Отсутствие так же нуждается в присутствии, как и присутствие в отсутствии. Проще

говоря, нужно ответить на вопрос, отсутствием чего является «Я». Отсутствием своего присутствия, говорят постструктуралисты. Знак вещи находится там, где нет самой вещи. А там, где нет самой вещи, находится не её знак, но знак её отсутствия. При этом знак отсутствия вещи вовсе не означает, что вещь пребывает где-то в другом месте. Он означает всего лишь её отсутствие и не обменивается на её же присутствие. Проще говоря, за знаком не скрывается ничего — ни присутствия вещи, ни её отсутствия. Это — чистый симулякр, не вступающий в какие-либо экономические обмены. Референт не отсылает нас к вещи и вообще не является, строго говоря, референтом чего-либо. Ничего, кроме следов, нет. Да и их тоже нет. И даже более того: говорить, что их нет, значило бы утверждать, что где-то и каким-то образом они всё-таки есть. Постструктурализм снова обнаруживает свою созвучность с буддийской мыслью: всякая вещь не существует и не не существует.

Как и всё остальное, «Я» не присутствует и не отсутствует. Оно симулирует своё присутствие в отсутствии и отсутствие в присутствии. Именно в этой симуляции, а не чём-то другом, говорят постструктуралисты, следует искать основания человеческой субъективности. Бинаризм Соссюра — всё та же диалектика, которая некогда породила субъектно-объектную схему. Уйти от этой диалектики и метафизики и призывают постструктуралисты.

Отсутствие «Я» и вещей не означает отсутствия смыслов. Смыслы по-прежнему существуют, они по-прежнему продуцируются. Не стоит спрашивать, продуцируются ли они кем-то или чем-то, или же продуцируют сами себя. И тот, и другой вопросы лишены смысла. Мы не видим никого, кто мог бы продуцировать смыслы, и в то же время было бы нелепо полагать, что они плодятся в совершенной пустоте, не нуждаясь ни в ком и ни в чём. Достаточно сказать, что их порождение продолжается. И помнить о том, что это «плоские» смыслы, они не обмениваются ни на какую глубинную реальность. Смыслы возникают и исчезают лишь в пространстве смыслов, не являясь *смыслами чего-либо*. Речь идёт о виртуальном пространстве симуляции, причём существуют в нём «чистые» симулякры, о которых пишет Бодрийяр, т.е. те, что не нуждаются ни в каких предшествующих им элементах реальности или порождающих моделях.

Симулякры — это и есть смыслы, а смыслы и есть симулякры. Не стоит, говорят постструктуралисты, искать человеческую субъективность где-то «по ту сторону» симуляции. Любое «Я», «обнаруживаемое» и постулируемое за пределами симуляции, является очередным симулякром. Нет смысла говорить о том, что субъективность предшествует симуляции или о том, что она и есть пространство симуляции. Субъективность конституируется и становится в пространстве симуляции. Даже говорить о том, что движущей силой симуляции является «желание» или «потребность», следует с большой осторожностью, не впадая в соблазн заявить о том, что они пребывают где-то вне этого виртуального пространства. Ведь

кроме этого последнего, собственно, ничего нет. Не надо впадать в ошибку структурализма, утверждая, что существует некая структура, упорядочивающая все эти смыслопорождающие системы. Основной момент критики понятия «структура», предпринятой постструктуралистами, сводится к тому, что так понимаемая структура, организуя некоторое пространство, должна была бы находиться где-то за пределами этого пространства; упорядочивая некоторую множественность, она должна была бы быть отличной от этой множественности. Например, в химии сила ионного обмена должна была бы пребывать где-то вне самого ионного обмена.

«Я» пребывает в пространстве симуляции не как его предшественник или организующий принцип, но как эффект смыслопорождающей коммуникации между сериями означающего и означаемого. В любой точке этого пространства «Я» не присутствует, но в то же время оно в этом пространстве непрестанно становится. Субъективность, таким образом, имеет децентрированный, диффузный характер. Она сопротивляется центрированности как падению в пустоту: на месте любого «Я» как его центра и средоточия смыслообразования зияет пустота. Пробегая по всему пространству смысла, которое, в сущности, и есть пустота и отсутствие, субъективность перекрывает зияние смыслами-симулякрами. Бодрийяр говорит о симуляции 3-го порядка не как о чём-то недолжном, но как о данности, с которой нам только и приходится иметь дело. Когда тотальная симуляция вытеснила все отсроченные обмены, включая революцию, любые формы сопротивления возможны только внутри симуляции. Вспомним слова Бодрийяра о том, что в современном западном мире единственно возможной формой революции становится терроризм. Терроризм не преследует никаких целей, он лишён позитивного смысла, он симулирует борьбу и сопротивление.

В этом смысле можно сказать, что постструктуралистская философия занимается терроризмом. Любая революция, направленная против традиционных форм философии, порождает лишь очередную форму. Любой опыт ломки устоявшихся концептов приводит лишь к созданию концептов новых и к «смене власти». На смену одним авторитетам приходят другие, но сути дела это не меняет: философия по-прежнему остаётся во власти метафизики и тирании авторитетов. Подлинная революция в философии, считают постструктуралисты, должна представлять собой ломку её устоявшейся структуры. Не создавать новые структуры, но сломать все структуры как таковые — вот в чём видят свою задачу мыслители постструктуралистского направления. Для этого необходима подрывная, партизанская деятельность не в каких-то точках, которые представляются нам оплотами метафизики, но на всём пространстве классической философии, а главное — у неё в тылу. Террористическая деятельность постструктуралистов, как и политический терроризм, не преследует никаких конкретных целей. Ставить цели — значит заново создавать систематическую философию. Этого-то как раз и нужно избежать. Только такая нецеленаправленная,

нетелеологическая, нецентрированная борьба, по логике постструктуралистов, и позволит нам коренным образом преобразовать философию. В очередной раз подчеркнём: постструктуралисты не стремятся уничтожить философию вообще, они борются с философией определённого типа, которая не исчерпывает всех возможностей философского мышления, но препятствует его эволюционированию.

Понятие «наличия», за которое так цепко держится метафизика, тесно связано с представлением о суверенном субъекте. Если мир есть наличие, а «Я» этим миром не являюсь, значит, я тоже наличествую, только другим, отличным от мира способом. А в сущности, мы оба, наличествуя, определяем друг друга. Схема стройная, но очень ограниченная. Исходя из неё, невозможно объяснить переход от «Я» к «мы». Постструктурализм снимает эту проблему в самом начале своих рассуждений. Если «Я» не является суверенным центром и хозяином смыслов, не стоит говорить о том, что это «Я» — «моё». Субъективность есть пространство становления субъекта, и в этом пространстве могут становиться сколь угодно много субъектов. Смыслы не нуждаются в хозяине. Ведь, вместо того, чтобы говорить: «я смотрю на дождь», лучше сказать: «идёт дождь». И в этом последнем выражении будет меньше недоказуемых мифов, чем в первом. Кстати, «примитивные» народы, которые мы привыкли считать склонными к мифотворчеству, говорят «идёт дождь». Феноменолог продолжает редуцировать и из «идёт дождь» получает просто «дождь». Дальше двигаться некуда, говорит он. Даже и здесь как-то пугающе пусто. Давайте поразмыслим об интенциональности того, для кого этот «дождь». Постструктуралисты предлагают спуститься ещё глубже: за «дождём» они обнаруживают чистую невыразимость, ибо пустота, которая открывается за «следами» «дождя», даже и не пустота. И здесь, по примеру дзен-буддистов, впору произнести «му — чистое и простое». Вот так, говорят постструктуралисты, и пускай это «му» резонирует по всем коридорам, пополняя распад присутствия.

Так постструктуралистам удаётся избежать всяких «для кого», а в онтологическом плане — «откуда». В принципе, эта позиция ясно просматривается уже у Хайдеггера: поскольку нет никакого «Я», предшествующего миру, поскольку субъект всегда-уже-брошен в мир, а мир дан ему как подручное, снимается противопоставление «Я» и «мы», а кроме того, исчезают все «откуда». Любому количеству брошенных-в-мир этот мир дан как подручность, и дан непосредственно. Постструктуралисты делают ещё один шаг и отказываются и от этого «дан». В итоге они получают чистое «идёт дождь». Но, пока он идёт, говорят постструктуралисты, мы пребываем в той области, где ещё каким-то образом можно об этом говорить, т.е. в области репрезентации. Философия начинается там, где все голоса умолкают. И в этой тишине мы произносим: «му».

«Да что же это за издевательство?!», — воскликнет здесь возмущённый сторонник «предметного» философствования. «Как можно философствовать в пустоте и не раскрывая рта?!» Да

не в этом дело, отвечают постструктуралисты, мы призываем лишь избегать общих, неизбежно тяготеющих к метафизике, категорий. Постструктуралисты избегают давать слово тем или иным (научным или ненаучным) дискурсам. Любое объяснение и описание непременно протекает в рамках тех или иных дискурсивных правил. Постструктуралисты не изобретают нового дискурса. Они всего лишь норовят соскользнуть с любого дискурса, которым так или иначе приходится пользоваться. Они не говорят ни «да», ни «нет». Они просто произносят: «му».

Постструктуралистов часто упрекают в склонности сводить всю реальность к языку. И в самом деле, мыслители постструктуралистского направления рассматривают всю человеческую деятельность как языковую практику, а весь мир — как глобальный текст. Надо признать, что основания для этого есть. Как показала нам теория нарратива, вся наука только тем и занимается, что «рассказывает истории». В своём понимании мира как текста постструктуралисты оказываются наследниками позитивизма. Мир дан нам не иначе, как в описании, а любое описание представляет собой текст. Поэтому любая научная дисциплина в своём основании имеет работу с текстом и с языком, на котором этот текст написан.

Мы не можем обратиться непосредственно к истории, но всегда имеем дело с текстами — историческими памятниками, свидетельствами очевидцев, летописями, хронологиями, интерпретациями и т.п. При этом всякий текст организован по определённым дискурсивным правилам своей эпохи; кроме того, в любую конкретно-историческую эпоху он может быть прочитан лишь в соответствии с дискурсивными правилами, которые довлеют над читателем. Таким образом, перед исследователем истории всегда оказывается не сама история, но некоторая совокупность текстов, за которой, как предполагается, скрывается некая реально свершившаяся история, так что долг историка — познать её во всей полноте и чистоте. Постструктуралисты недоверчиво относятся к утверждению о том, что историк в результате анализа может приблизиться «к самой истории». Если он и сможет продрасть сквозь сплетения прежде существовавших и современных дискурсов (во что постструктуралисты, вообще-то, не верят), перед историком может предстать исторический факт во всей его наготе. Но факт — это ещё не история, это всего лишь факт, бессмысленный и бессмысленный. Для того, чтобы факт обрёл осмысленность и «заговорил», необходимо поместить его в исторический контекст. А любой исторический контекст как система обладающих некоторым значением, т.е. смыслом, фактов, уже представляет собой текст. А любой текст структурируется какими-либо дискурсивными правилами. Таким образом, уже на контекстуальном уровне историк снова — и уже безнадежно — попадает во власть тех или иных дискурсов, т.е., проще говоря, вместо истории находит текст. Но и контекстуальное освещение факта — это тоже ещё не история. Об истории можно говорить только как о некотором протекающем во времени процессе, в котором могут быть выявлены закономерности или

определённые тенденции. А это ставит историка перед необходимостью концептуального мышления. Концептуальное мышление, т.е. мышление концептами и концепциями, всегда и неизбежно приводит историка к какой-либо дискурсивности. Одним словом, говорят постструктуралисты, традиционная история «рассказывает истории» и соприкасается не с какой бы то ни было реальностью, но только с текстами.

Историки французской Школы анналов, чья деятельность оказала значительное влияние на постструктуралистское понимание истории, обратили внимание на то, что источниками для традиционного исторического исследования служат тексты, повествующие почти исключительно о «великих людях» и «великих событиях». Таким образом, в поле зрения историков попадают лишь избранные личности и отдельные факты. Поэтому картина истории оказывается неполной, она представляет собой как бы пунктир, намечающий абрис истории, оставляя в стороне всё, что представлялось фиксаторам свидетельств незначительным. Вместо реальной истории мы получаем историю фрагментарную, где между фрагментами исторических свидетельств зияют зачастую огромные пустоты. Очень показателен опыт мыслящего строго позитивистски А. Фоменко, предложившего, по сути, купировать все хронологические отрезки, о которых мы не имеем никакой информации. Общеизвестно, в какую квазинаучную фантастику вылилось это «исследование». Но, даже не впадая в подобные крайности, история «великих людей» даёт нам весьма условную картину истории. Учёные Школы анналов обратились к изучению текстов, производимых «молчаливым большинством» — «незначительными людьми», оставившими после себя письменные памятники. Это позволило преобразовать историческую науку и, хотя бы в какой-то мере, избежать односторонности в описании истории.

Обращение к истории «молчаливого большинства» позволяет уклониться от воздействия властных дискурсов, характерных для конкретной исторической эпохи и конституирующих определённые формы знания. Более того, здесь можно увидеть само функционирование властных дискурсов, ясно проявляющееся при попытке ускользания от них маргинальных элементов общества. Поэтому Фуко и его последователи пристально вглядываются именно в историю тех, кого общество отвергает — больных, сумасшедших, преступников, девиантов, уродов. Но при этом оказывается, что речь идёт уже не об истории, о проблеме исторической целесообразности или прогрессе, но о функционировании и трансформации тех властных дискурсов, которые «записывают» историю как в исторических памятниках, так и в умах и даже телах тех, кто подвергается насилию со стороны этих дискурсов. История событий превращается в историю дискурсивных полей. Иначе говоря — в «археологию знания».

Мы не знаем, говорит Фуко, тех причин, которые приводят к трансформации дискурсов, хотя и можем выявить механизмы этих трансформаций. А то, что является причиной

дискурсивных изменений, и есть история. Одержимая платонизмом традиционная история усматривает в качестве таких причин некие объективно существующие движущие силы, например, прогресс в производственных отношениях. Однако «прогресс» — не что иное, как концепт, сформировавшийся в определённой конфигурации научного дискурса, а значит, не имеющий всеобщего характера. Мы можем лишь фиксировать в истории ряд дискретных эпистем — полей, в которых действуют те или иные конфигурации знания. Говорить же о непрерывном и поступательном движении истории, да ещё усматривать в этом движении закономерности вроде «прогресса» — значит заниматься дискурсивно обусловленным мифотворчеством. Обобщая, можно сказать, что пантекстуальная установка постструктурализма, будучи применена к исторической науке, ведёт к построению дискретной модели истории и отказу от идеи прогресса.

Метафизичность традиционной истории очень удобна для исследователя — до тех пор, пока речь идёт об истории Западной Европы. Как только мы обращаемся к истории других регионов, возникают непреодолимые трудности, связанные с невозможностью применения моделей истории, построенных на европейском материале, к истории Азии, Африки и Америк. К примеру, модель общественно-экономических формаций, где историческое развитие рассматривается как результат прогресса производственных отношений, даёт сбой уже в применении к русской истории, а в Азии эти трудности будут только возрастать. Да и сами построения Фуко, как мы показали выше, к российской истории приспособляются с большим трудом. Пантекстуализм в истории, таким образом, предполагает отказ от европоцентризма и европоцентристской схемы мировой истории «Древний мир — Средневековье — Новое время». Постструктуралистское понимание истории имеет много общего с теорией локальных культур О. Шпенглера. Впрочем, Шпенглер тоже пребывает во власти телеологических представлений, считая, что движущей силой органического роста культуры выступает «народная душа».

Самым спорным моментом в исторической концепции Фуко является его методологический подход: если исследователь отказывается «рассказывать» историю, то надо дать слово «самой истории», во всяком случае, действующим в истории концептуальным персонажам. Из таких персонажей, как мы уже говорили, Фуко интересуют фигуры маргинальные — безумие, преступление и т.д. Но как можно дать слово самому безумию, не говоря от его имени и не подсказывая ему речей? Мы можем вслушаться в речь конкретного безумца, как это делал Лакан, но как можно услышать безумие во всей его чистоте? В «Истории безумия» Фуко неоднократно пытается это сделать, но едва ли его опыт можно признать удачным. Услышать «голос безумия» можно только в поэтическом экстазе, т.е. отказавшись от научного мышления в пользу мышления поэтического. Да ведь тогда история перестанет быть наукой, скажет историк. Вот именно, отвечает Фуко, я как раз и хочу разрушить историческую

науку. Ведь любая наука — не что иное, как конфигурация дискурса. А пока мы будем пребывать внутри дискурса, мы не сможем даже намекнуть на реальность. А вот отказавшись от научности, мы получим шанс хоть как-то соприкоснуться с реальностью истории. Таким образом, пантекстуализм постструктурализма является не сокрытием реальности, но, напротив, попыткой мыслить реалистически.

Пантекстуальная установка постструктуралистского мышления обнаруживается не только в фукольдианской концепции истории. Обращаясь к социально-экономической проблематике, Бодрийяр постулирует, собственно, ту же самую мысль. Потребительная стоимость предметов, говорит он, никогда не выступает как что-то первичное по отношению к потреблению. Человек потребляет не предметы как средства удовлетворения своих «естественных» потребностей, он потребляет символическую стоимость этих предметов, используя их для декларации своего социального статуса. Мир вещей — не мир потребительной стоимости, но мир знаков. Предметы образуют социальный текст, в который человек вписывает себя самого. Даже удовлетворение таких естественных потребностей человека, как потребность в пище или воздухе, оказывается символическим потреблением, ибо потребляем мы не реальные жиры и углеводы, содержащиеся в хлебе, но «французскую булку» или «польский батон», и не просто насыщаем нашу кровь кислородом ради перехода гемоглобина в оксигемоглобин, но дышим чистым или загрязнённым (а то и кондиционированным и дезодорированным) воздухом в зависимости от нашего социального статуса. Мы потребляем не предметы, способные удовлетворять наши потребности, но социально значимые символы. Так что мир оказывается не сферой удовлетворения потребностей, но символическим пространством, т.е. текстом.

Когда же мы обращаемся к «физической реальности» мира, мы, опять-таки, имеем дело с текстами. Звёздное небо, так поражавшее Канта, представляет собой текст, правила чтения которого меняются от эпохи к эпохе и от дискурса к дискурсу. Можно расшифровывать знаки созвездий и взаимное расположение планет, можно проводить спектральный анализ звёздного света и на его основании делать выводы о химическом составе, возрасте и гидростатическом состоянии звёзд. В любом случае мы имеем дело с текстом, причём этот текст не остаётся постоянным, но в каждую историческую эпоху конституируется в соответствии с характерной для неё конфигурацией научного дискурса, делающей возможными те или иные высказывания. Классическая наука, опираясь на платоническое представление об оппозиции видимого/сущего, полагала, что «по ту сторону» текстов существует внетекстовая реальность. Но как же это может быть, спрашивают постструктуралисты, ведь если реальность внетекстовая, т.е. никакие смыслы не записываются ни в её глубине, ни на её поверхности, то как о ней можно узнать? Вы предлагаете нам «вещь-в-себе», от постижения которой следует заранее отказаться? В чём же здесь реализм? Не

реалистичнее ли говорить всё-таки о том, что нам каким-то образом явлено — о текстах?

При этом герменевтическое толкование текстов в том виде, какой придал ему Гадамер, для постструктуралистов неприемлемо. Ведь герменевтика предлагает нам обнаружение «истинного», единственного смысла, заложенного авторской интенцией. Текст можно прочесть самыми различными способами, утверждают постструктуралисты, У текста нет и не может быть единственного смысла. Сами смыслы возникают в момент прочтения. А прочтение всегда обусловлено действием дискурсивных правил. Поэтому не стоит говорить о том, что тот или иной текст — книга, система вещей или Вселенная — был создан с каким-то конкретным намерением и имеет какой-то изначальный смысл, к которому мы когда-нибудь сможем прийти, очистив его от шелухи коннотаций. Текст есть непрестанно становящееся и никогда не ставшее. Производство текста не заканчивается после выхода книги из типографии. Текст — это всегда непрерывный процесс, лишённый однозначности и ветвящийся подобно описанной Делёзом «ризоме».

Любопытнее всего для нас постструктуралистская концепция языкового субъекта. Становление субъекта происходит в текстовой среде. С самого своего рождения человек оказывается в мире текстов. Встречу ребёнка с символическими системами Лакан считает причиной и началом формирования субъекта. Тексты пронизывают субъекта и «говорят» им. Субъект может противопоставить этим внешним текстам только другие тексты, производимые им самим; вернее даже было бы говорить, что становление субъективности заключается в выработке своей собственной дискурсивной системы при взаимодействии с текстами. Субъективность есть уклонение от «отцовского» дискурса, т.е. того, что дано извне и принудительно. По отношению к отцовскому дискурсу дискурс сопротивляющегося субъекта предстаёт бредом, т.е., с позиций «отца», дискурсом «неверным», «неправильным», «неразумным». Поэтому между этими двумя типами дискурса возникает невротическое напряжение. В том же смысле Делёз говорит о том, что рождение писателя представляет собой выработку «заикания» в тексте, формирование «иностранного языка», которым высказывает себя субъективность.

В гносеологическом плане субъект также представляет собой текст. Человек высказывает себя посредством текстов, «рассказывает» свою индивидуальность. Говорить о субъекте, таким образом, можно лишь как о повествовательной личности. «Я» рождается только в повествовании, отсутствуя до того, как начался «рассказ». В своих письме, устной речи, манере одеваться, походке и т.п. мы высказываем свою субъективность, т.е. производим тексты. Не совсем верно даже выражение «высказываем свою субъективность», словно бы по ту сторону текста существовал некий автор. Субъект и есть само письмо как производство текстов.

Текст всякой субъективности существует наряду с другими текстами, перекликается с ними и обменивается информацией. Поэтому позицию нашей субъективности следует охарактеризовать как позицию интертекстуальности. Тексты пронизывают нас, выходят из нас, входят в нас, и сами мы являемся текстами. Человеческое тело также представляет собой текст, в котором только и происходят физиологические процессы (данные любому наблюдателю исключительно в текстовой форме), болезни, жизнь и смерть. Тело есть предел субъективности, и всё тело без остатка представляет собой текст.

Язык, утверждают постструктуралисты, не является средством коммуникации в традиционном понимании. Памятуя о знаменитой формуле Маклюэна «medium is message», постструктуралисты говорят о том, что любое послание само по себе есть «тело». Языковое выражение не выражает ничего, кроме себя самого, да и это выражение себя самого становится только в выразительном отношении, конституируемом сообщениями, находящимися в некотором контакте. Выражение не есть выражение чего-то другого, что им самим не является. «Вам письмо» — так можно сказать только в том случае, если почтальон уже находится в состоянии коммуникации с получателем. А эта коммуникация возникает именно благодаря сообщению. Адресат уже получил сообщение, ещё не вскрывая конверта. Это сообщение как раз и сделало его адресатом, а почтальона — источником сообщения. Но сообщением эти слова стали только при возникновении коммуникации между почтальоном и получателем письма. Конечно, дело обстоит несколько сложнее — это письмо кто-то написал, в нём говорится о каких-то обстоятельствах и т.п. — но это не меняет ситуации по существу: все три члена коммуникативного акта становятся таковыми только в момент коммуникации, а коммуникация создаётся её членами. Проще говоря, языковые сообщения не являются посредниками, они сами и есть то, что они призваны выражать.

Не утрачиваем ли мы при таком ходе рассуждений связь с реальностью и не теряем ли мы возможности философствовать? Вспомним печальный опыт аналитической философии: мир сводится к языку, а языка мы не понимаем и не в силах его контролировать. Постструктуралисты идут иным путём: язык, говорят они, это и есть реальность; язык не является выражением действительности, он единственная действительность, с которой мы можем иметь дело. При этом мы находимся не вне языка, но внутри него. Мы сами и являемся языком. В очередной раз пришло время спросить: так субъект умер? Тот субъект, что считал себя хозяином производимых им выражений, тот, что стоял вне и за пределами языка, пользуясь им как надёжным средством коммуникации, безусловно, умер. На его место приходит новая формация субъекта — субъекта языкового. И, как мы уже видели, постструктуралисты с такой, на первый взгляд, ошарашивающей позицией, оказываются большими реалистами, нежели рационалисты, для которых язык был всего лишь выразительным средством. Большими материалистами, чем те,

кто рассматривал язык как систему опосредствования между субъектом и иным. И большими гуманистами, чем те, кто, во имя утверждения человека как высшей ценности, постулировал необходимость репрессий против тех, кто не вписывался в их представление о человечности.

Теперь настало время ещё раз сказать о том, что представляет собой возвещённая постструктурализмом «смерть субъекта». Многие постструктуралисты склонны задним числом отрешиваться от этой декларации, что даёт повод некоторым исследователям говорить о «воскрешении субъекта». Выразим нашу позицию по этому вопросу: субъект в постструктурализме не умирал, так что и воскрешать его не приходится. Мы уже много говорили о том, что мыслители постструктуралистского направления ниспровергают не категорию субъекта вообще — они выступают против картезианской, рационалистической модели субъективности.

Вопрос о «конце философии» стал устойчивой темой XX века, причём, не только в связи с постструктуралистом. Все философские традиции, претендовавшие на изменение способа мышления, т.е., в конце концов, мира, говорили о «конце философии», высказывая различные предположения относительно того, что должно прийти «после философии». В наши дни очень трудно ответить на вопрос о том, наступил ли «конец философии», потому что не совсем понятно, что такое философия в наши дни. Наверное, сегодня на этот вопрос вообще невозможно ответить, это — дело будущего.

Отказ от автономного картезианского субъекта означает отказ от субъектно-объектной оппозиции, от платонического противопоставления воспринимаемого и идеи, кантовского трансцендентного и трансцендентального и т.п. Но всё это означает скорее возникновение новой философии, нежели её конец. Это, как выражался Делёз, выход за пределы философии средствами своей философии. Возможно, стоит упростить вопрос: наступил ли «конец метафизики»? Если философия обращается к научным методам и процедурам исследования, если она больше не желает заниматься спекуляцией, не означает ли это её растворения в науке?

Одним из главных глашатаев «конца философии» в постструктуралистском направлении выступает Деррида. Но что он нам предлагает? Деррида призывает не к деструкции, но к деконструкции, которая заключается в децентрации философии — избавлении её от онтологии наличия. Однако сама деконструктивистская деятельность, как мы говорили выше, порождает метафизические конструкты, которые тоже, в свою очередь, должны быть деконструированы. Этот процесс не имеет конца. Так что философия никогда не перестаёт кончатся, она всегда идёт к своему концу и никогда не достигает его. В этом отношении можно сказать, что философия всегда существовала при своём перманентном конце.

Философия, какой она видится постструктуралистам, не пришла к концу, она лишь утратила свой стержень — автономного субъекта. На место упорядоченного магистрального

развития приходит хаос. На месте центрального «корня» классической философии — рационалистического субъекта — теперь оказывается «ризом», хаотическое ветвление во всех возможных направлениях. Если продолжить ботаническую метафорику и уподобить философию дереву, можно ли считать, что точка ветвления — это его конец, а крона — то, что существует после конца?

Уже Гуссерль говорил о конце философии как строгой науки. И такой «конец» выглядит вполне закономерным: в Новое время философия взяла на себя функции, вообще-то ей несвойственные. Философия — по природе своей ближе к литературе, чем к науке. В философии, тяготеющей к строгой научности, происходит подмена предмета, и это неизбежно ведёт к её концу. Это мы можем наблюдать сегодня; такая философия, действительно, уходит в прошлое. Но философии, понимаемой как творческое производство концептов, ничто не угрожает. Таким образом, философия просто «возвращается домой».

Дополнительная библиография

1. Абелес М. Об антропологии во Франции. Пер. Е.И. Филипповой // Этнографическое обозрение. 2005. № 2. С. 69-74.
2. Автономова Н.С. Концепция «археологического знания» М. Фуко // Вопросы философии. 1972. № 10.
3. Автономова Н.С. Неокантианство и структурализм // Из истории философии: (Сборник работ аспирантов Института философии АН СССР). М., 1972.
4. Автономова Н.С. Психоаналитическая концепция Жака Лакана // Вопросы философии. 1973. № 11.
5. Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках: (Критический очерк концепций французского структурализма). М., 1977.
6. Автономова Н.С. О некоторых философско-методологических проблемах психологической концепции Жака Лакана // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Под ред. А.С. Прангишвили. Т. I. Тбилиси, 1978.
7. Автономова Н.С. Лакан: возрождение или конец психоанализа? // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Под ред. А.С. Прангишвили. Т. IV. Тбилиси, 1985.
8. Автономова Н.С. Рассудок. Разум. Рациональность. М., 1988.
9. Автономова Н.С. Структуралистский психоанализ Ж. Лакана // Французская философия сегодня: (Анализ немарксистских концепций). Под ред. И.С. Вдовиной. М., 1989.
10. Автономова Н.С. Эпистемологическая концепция М. Фуко и её эволюция // Французская философия сегодня: (Анализ немарксистских концепций). Под ред. И.С. Вдовиной. М., 1989.
11. Автономова Н.С. Идея символизма у И. Канта и Ж. Лакана // Труды семинара по герменевтике (Герменеус). Вып. 1. Одесса, 1999. С. 9-23.
12. Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Деррида. Ж. О грамматологии. Пер. Н.С. Автономовой. М., 2000. С. 8-105.
13. Автономова Н.С. Памяти Жака Деррида // Вопросы философии. 2005. № 4.
14. Азбука Жюль Делёза: (Учебник для начинающих, подготовленный Клэр Парне). Пер. А.В. Дьякова. М., 2004.
15. Аппиньянези Р. Знакомьтесь: Постмодернизм. Пер. В. Правосудова. М., 2004.
16. Ашкерев А.Ю. Клод Леви-Строс и структуралистская революция в антропологии // Человек. 2004. № 4. С. 92-103.
17. Бадью А. Делёз. «Шум бытия». Пер. Д. Скопина. М., 2004.
18. Баранов А.Н. Категории Искусственного Интеллекта в лингвистической семантике: Фреймы и сценарии. М., 1987.
19. Барт Р. Третий Смысл: (Исследовательские заметки о нескольких фотограммах СМ. Эйзенштейна). Пер. М. Ямпольского // Строение фильма: (Некоторые проблемы произведений экрана). Сост. К. Разлогов. М., 1984. С. 176-188.
20. Барт Р. Драма, поэма, роман. Пер. Г. Косикова и И. Стаф // Называть вещи своими именами: (Программные выступления

- мастеров западно-европейской литературы XX в.) Сост. Л.Г. Андреева. М., 1986. С. 133-151.
21. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. Под ред. Г.К. Косикова. М., 1994.
 22. Барт Р. Мифологии. Пер. С. Зенкина. М., 2000.
 23. Барт Р. Нулевая степень письма. Пер. Г.К. Косикова // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. М., 2000.
 24. Барт Р. S/Z. Под ред. Г.К. Косикова. М., 2001.
 25. Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте. Пер. С. Зенкина. М., 2002.
 26. Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры. Пер. С.Н. Зенкина. М., 2003.
 27. Баталов Э.Я. «Новые левые» и Герберт Маркузе. М., 1970.
 28. Баталов Э.Я., Никитич Л.А., Фогелер Я.Г. Поход Маркузе против марксизма. М., 1970.
 29. Бачинин В.А. Сорок три тезиса на пути от классики к постмодерну: (Социодинамика взаимодействий традиций и новаций) // Традиции и новации в современных философских дискурсах. Материалы круглого стола 8 июня 2001 г. Санкт-Петербург. Серия «Symposium». Вып. 14. СПб., 2001.
 30. Бенвенист Э. Общая лингвистика. Под ред. Ю.С. Степанова. М., 1974.
 31. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости: (Избранные эссе). М., 1996.
 32. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.
 33. Беседа Елены Петровской с Жан-Люком Нанси. Техника и природа // Логос. 1997. № 9. С. 130-145.
 34. Бланшо М. Опыт-предел // Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 63-78.
 35. Бланшо М. Мишель Фуко, каким я его представляю. Пер. В.Е. Лапицкого. СПб., 2002.
 36. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. Пер. Е.М. Лысенко. М., 1986.
 37. Бодрийяр Ж. Транспаранс зла // Горизонты культуры. СПб., 1992.
 38. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция // Философия эпохи постмодерна: (Сборник переводов и рефератов). Минск, 1996.
 39. Бодрийяр Ж. Город и ненависть. Пер. Б. Нарумова // Логос. 1997. № 9.
 40. Бодрийяр Ж. Экстаз и инерция. Пер. Б. Юлдашходжаева // Аполлинарий. 1998. № 5.
 41. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Пер. Н.В. Сулова. Екатеринбург, 2000.
 42. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. Пер. Д. Калугина. СПб., 2000.
 43. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. Пер. Л. Любарской и Е. Марковской. М., 2000.
 44. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. Пер. С.Н. Зенкина. М., 2000.
 45. Бодрийяр Ж. Соблазн. Пер. А. Гараджи. М., 2000.
 46. Бодрийяр Ж. Система вещей. Пер. С. Зенкина. М., 2001.
 47. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. Пер. Д. Кралечкина. М., 2004.

48. Бореев В. Структурализм: история, теория, практика // Историко-философский сборник: (Материалы теоретической конференции аспирантов философских факультетов). М., 1974.
49. Босс М. Влияние Мартина Хайдеггера на возникновение альтернативной психиатрии. Пер. О.В. Никифорова // Логос. 1994. № 5. С. 88-100.
50. Браун К.-Х. Критика фрейд-марксизма. М., 1982.
51. Бугаев С. В кабинете Феликса Гваттари // Кабинет: Картины мира. I. СПб., 1998.
52. Быстров В.Ю. Жиль Делёз: человек с пятью лицами // Делёз Ж. Переговоры. Пер. В.Ю. Быстрова. СПб., 2004. С. 5-9.
53. «Бытие и время» Мартина Хайдеггера в философии XX века. Материалы обсуждения (А.В. Ахутин, В.И. Молчанов, Т.В. Васильева) // Вопросы философии. 1998. № 1. С. 110-121.
54. Вейн П. Фуко: революция в историографии (фрагменты). Пер. Г. Галкиной и С. Козлова // Новое литературное обозрение. 2001. № 49 (3).
55. Ветров В.В. Дискуссия о модерне и постмодерне в западной философии второй половины XX — начала XXI вв. Дис... канд. филос. наук. Тверь, 2003.
56. Визгин В.П. Ницше глазами Делёза // Вопросы философии. 1993. № 4. С.47-48.
57. Визгин В.П. Генеалогический проект Мишеля Фуко: Онтологические основания // Мишель Фуко и Россия. Под ред. О. Хархордина. СПб., М., 2001.
58. Визгин В.П. Онтологические предпосылки «онтологической истории» Мишеля Фуко // Вопросы философии. 1998. № 1. С. 170-176.
59. Власова О.А. Безумие и общество: (Онтологическая дилемма в антипсихиатрии Р.Д. Лэйнга // Россия. Духовная ситуация времени. 2005. № 1-2 (23-24).
60. Выжлецов П.Г. Генеалогия субъекта в формациях власти и знания: (Фридрих Ницше и Мишель Фуко). Автореф. дис... канд. филос. наук. СПб., 2003.
61. Гараджа А.В. Критика метафизики в неоструктурализме (по работам Ж. Дерриды 80-х годов). М., 1989.
62. Герменевтика и деконструкция. Под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. СПб., 1999.
63. Греймас А.-Ж. Размышления об актантных моделях // Вестник МГУ. Сер. «Филология», 1996. № 1. С. 118-135.
64. Грецкий М.Н. Французский структурализм. М., 1971.
65. Грязное А.Ф. «Постмодерн взбудрил аналитическую философию» // Логос. 1999. № 8. С. 42-47.
66. Грыкалов А.А. Письмо и событие. СПб., 2004.
67. Гурко Е.Н. Письменность и значение в стратегии деконструкции. М., 1992.
68. Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя. Как избежать разговора: денегации. Минск, 2001.
69. Декомб В. Современная французская философия. Пер. М.М. Фёдоровой. М., 2000.
70. Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко. Пер. Б.М. Скуратова. Под ред. В.А. Подороги. М., 1997.

71. Делёз Ж. Логика смысла. Пер. Я.Я. Свирского. Под ред. А.Б. Толстова. М., Екатеринбург, 1998.
72. Делёз Ж. Лукреций и натурализм. Пер. Ж.В. Горбылевой // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998.
73. Делёз Ж. Платон и симулякр. Пер. Е.А. Наймана // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998.
74. Делёз Ж. Различие и повторение. Пер. Н.Б. Маньковской и Э.П. Юровской. СПб., 1998.
75. Делёз Ж. Фуко. Пер. Е.В. Семиной. Под ред. И.П. Ильина. М., 1998.
76. Делёз Ж. По каким критериям узнают структурализм? Пер. Л.Ю. Соколовой / Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999.
77. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999.
78. Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: (Опыт о человеческой природе по Юму) / Эмпиризм и субъективность: (Опыт о человеческой природе по Юму). Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. Пер. ЯМ. Свирского. М., 2001.
79. Делёз Ж. Ницше. Пер. С.Л. Фокина. СПб., 2001.
80. Делёз Ж. Критика и клиника. Пер. О.Е. Волчек и С.Л. Фокина. СПб., 2002.
81. Делёз Ж. Переговоры. Пер. В.Ю. Быстрова. СПб., 2004.
82. Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. Сокр. перевод-реферат М.К. Рыклина. М., 1990.
83. Делёз Ж., Гваттари Ф. Трактат о номадологии // Новый крут. 1992. № 2.
84. Делёз Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философия эпохи постмодерна: (Сборник переводов и рефератов). Минск, 1996.
85. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? Пер. С.Н. Зенкина. СПб., 1998.
86. Делёз Ж. Интеллектуальное наследие Фуко (Беседа с Ф.П. Адорно) // Мишель Фуко и Россия. Под ред. О. Хархордина. СПб., М., 2001.
87. Деррида Ж. Письмо к японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 53-57.
88. Деррида Ж. Голос и феномен (и другие работы по теории знака Гуссерля). Пер. С.Г. Кашиной и Н.В. Сулова. СПб., 1999.
89. Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. Пер. Г.А. Михалкович. Минск, 1999.
90. Деррида Ж. *Che cos'è la poesia*. Пер. и прим. М. Маяцкого // Логос. 1999. № 6. С. 140-143.
91. Деррида Ж. О грамматологии. Пер. Н. Автономовой. М., 2000.
92. Деррида Ж. Письмо и различие. Пер. под ред. В. Лапицкого. СПб., 2000.
93. Деррида Ж. Вокруг вавилонских башен. Пер. В. Лапицкого. СПб., 2002.
94. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе наук о человеке. Пер. И. Кабановой // Современная литературная теория. М., 2004. С. 46-68.

95. Деррида Ж. «Наконец-то научиться жить» (последнее интервью). Пер. Н.С. Автономовой // Вопросы философии. 2005. № 4.
96. Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления // Логос. 2000. № 4. С. 63-77.
97. Дженкс Ч.А. Язык архитектуры постмодернизма. М. 1985.
98. Дианова В.М. Постмодернистская философия искусства: (Истоки и современность). СПб., 2000.
99. Дьяков А.В. «Конец познания»: (К вопросу о современном состоянии проблемы) // Россия. Духовная ситуация времени. М., 2003. № 1-2 (15-16). С. 77-96.
100. Дьяков А.В. Жиль Делёз: ретерриториализация смысла // Россия. Духовная ситуация времени. М., 2004. № 1-2 (19-20). С. 50-81.
101. Дьяков А.В. Опыт археологического исследования работ М. Фуко: (В поисках метода) // Россия. Духовная ситуация времени. М., 2004. № 3-4 (19-20). С. 81-115.
102. Дьяков А.В. Проблема сверхдетерминации индивида в философии постструктурализма. Курск, 2005.
103. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. Пер. М. Рыклина. М., 1993.
104. Женетт Ж. Фигуры. Пер. Н. Перцова. В 2 т. М., 1998.
105. Жеребкина И. «Прочти мое желание...»: (Постмодернизм. Психоанализ. Феминизм). М., 2000.
106. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. Пер. В. Софронова. М., 1999.
107. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. Пер. А. Смирного. М., 2002.
108. Зенкин С.Н. Ролан Барт и проблема отчуждения культуры // Новое литературное обозрение. 1993. № 5. С. 21-37.
109. Зенкин С.И. Ролан Барт и семиологический проект // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. Под ред. Г.К. Косикова. М., 1994.
- ПО. Зенкин С.Н. Работы по французской литературе. Екатеринбург, 1999.
111. Зенкин С.Н. Статьи о французской литературе. М., 2000.
112. Зенкин С.Н. Жан Бодрийяр: время симулякров // Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. Пер. С.Н. Зенкина. М., 2000. С. 9-40.
113. Ивбулис В.Я. Модернизм и постмодернизм: (Идейно-эстетические поиски на Западе). М., 1988.
114. Ильин И.П. Теория знака Ж. Дерриды и ее воздействие на современную критику США и Западной Европы // Семиотика. Коммуникация. Стиль. М., 1983.
115. Ильин И.П. «Новая критика»: история эволюции и современное состояние // Зарубежное литературоведение 70-х годов: (Направления, тенденции, проблемы). М., 1984.
116. Ильин И.П. Проблемы «новой критики»: (История эволюции и современное состояние) // Зарубежное литературоведение 70-х гг.: (Направления, тенденции, проблемы). М., 1984. С. 119-155.

117. Ильин И.П. Между структурой и читателем: (Теоретические аспекты коммуникативного изучения литературы) // Теории, школы, концепции. М. 1985.
118. Ильин И. П. Некоторые концепции искусства постмодернизма в современных зарубежных исследованиях. М., 1988.
119. Ильин И.П. Восточный интуитивизм и западный иррационализм: "Поэтическое мышление" как доминантная модель "постмодернистского сознания" // Восток — Запад: (Литературные взаимосвязи в зарубежных исследованиях). М., 1989. С. 170-190.
120. Ильин И.П. Постструктурализм и диалог культур. М., 1989.
121. Ильин И. П. Проблема речевой коммуникации в современном романе // Проблемы эффективности речевой коммуникации. М., 1989.
122. Ильин И. П. Стилистика интертекстуальности: (Теоретические аспекты) // Проблемы современной стилистики. М., 1989. С. 186-207.
123. Ильин И. П. «Постмодернизм»: (Проблема соотношения творческих методов в современном романе Запада) // Современный роман: (Опыт исследования). М., 1990.
124. Ильин И.П. Проблема личности в литературе постмодернизма: (Теоретические аспекты) // Концепция человека в современной литературе, 1980-е годы. М., 1990. С. 47-70.
125. Ильин И. П. Массовая коммуникация и постмодернизм // Речевое воздействие в сфере массовой коммуникации. М., 1990. С. 80-96.
126. Ильин И.П. Английский постструктурализм и традиция социального историзма // Диапазон. 1992. № 2. С. 32-38.
127. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.
128. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: (Эволюция научного мифа). М., 1998.
129. Ильин И.П. Два философа на перепутье времени // Делёз Ж. Фуко. Пер. Е.В. Семиной. Под ред. И.П. Ильина. М., 1998.
130. Ильин И.П. Постмодернизм — идея для России? (Беседа с А. Цукановым и Л. Вязмитиновой) // Новое литературное обозрение. 1999. № 39. С. 241-253.
131. Ильин И.П. Постмодернизм. Словарь терминов. М., 2001.
132. Каграманов Ю.М. Структурализм, гуманизм и «новые философы» // Вопросы философии, 1979, № 4.
133. Карцев И. Жиль Делез: (Введение в постмодернизм). М., 2005.
134. Качалов П. Лакан: Заблуждение тех, кто не считает себя обманутыми // Логос. 1992. № 3. С. 177-183.
135. Квадратура смысла: (Французская школа анализа дискурса). Под ред. П. Серю. М., 1999.
136. Кириленко Е.И. Клиническое мышление и опыт: (Вариации на темы Фуко) // Независимый психиатрический журнал. 2003. № 3.
137. Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997.

138. Козловский В.Е. Структурализм и диалектический материализм // *Философские науки*. 1970. № 1.
139. Колесников А.С. Зарубежная философская культура на рубеже XXI века // *Вестник СПбГУ. Серия 6. Вып. 4*. 1995.
140. Колесников А.С. Современная зарубежная философия: генезис и проект // *Вестник СПбГУ. Серия 6. Вып. 3*. 1995.
141. Колесников А.С. Историко-философский процесс и реальность современной зарубежной мысли // *Философия на рубеже веков*. СПб., 1996.
142. Колесников А.С. Постмодернизм Мориса Бланшо // *Проблема интеграции Философских культур в свете компаративистского подхода*. СПб., 1996.
143. Колесников А.С. Рефлексия смысла культуры в постмодернизме (читая Ж. Бодрийера) // *Смыслы культуры. Международная философская конференция*. М., 1996.
144. Колесников А.С. Современная философия: кризис или смена парадигм // *Философия и вызов XXI века*. СПб., 1996.
145. Колесников А.С. Декарт и постмодернистское «возрождение» субъекта // *Мысль*. Вып. 2 СПб., 1998.
146. Колесников А.С. Философия в XX веке: плюрализм методологий и преобладание практического знания над теоретическим // *Вестник СПбГУ. Сер. 6. Вып. 1*. 1998.
147. Колесников А.С. Феноменология и деконструкция: (Компаративные размышления в связи с «концом философии») // *Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Сборник к 75-летию профессора М.Я. Корнеева. Серия «Мыслители»*. Выпуск 11. СПб., 2002. С.56-75.
148. Колесников А.С., Ставцев С.Н. *Формы субъективности в философской культуре XX века*. СПб., 2000.
149. Колесников А.С. Мишель Фуко и его «Археология знания» // *Фуко М. Археология знания*. Пер. М.Б. Раковой и А.Ю. Серебрянниковой. СПб., 2004.
150. Конев В.А. *Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делёза: (Семинары по «Различию и повторению»)*. Самара, 2001.
151. Корнеев М.Я. *Критика современных буржуазных концепций личности*. М., 1974.
152. Косиков Г. К. Ролан Барт — семиолог, литературовед // *Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика*. М., 1989. С. 3-45.
153. Косиков Г.К. «Структура» и/или «текст» (стратегии современной семиотики) // *Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму*. М., 2000.
154. Косиков Г.К. *Идеология. Коннотация. Текст* // *Барт Р. S/Z*. Под ред. Г.К. Косикова. М., 2001.
155. Костикова А.А. «Новая философия» во Франции: (Постмодернистская перспектива развития новейшей философии). М., 1996.
156. Кристева Ю. *Душа и образ*. Пер. Ж.В. Горбылевой // *Интенциональность и текстуальность: (Философская мысль Франции XX века.)*. Под ред. Е.А. Найман и В.А. Суровцева. Томск, 1998.

157. Крестева Ю. Читать Библию. О знаках и знамениях субъекта. Пер. и послесл. Е.Г. Соколова // Метафизические исследования. Вып. 10. Религия. СПб., 1999. С. 195-214.
158. Крестева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. Под ред. Г.К. Косикова. М., 2004.
159. Кузнецов К.Н. Категория субъекта во французском постструктурализме: (Теоретико-литературный аспект работ Ж. Делёза): Автореф. дис... канд. филол. наук. М., 2003.
160. Курсанов Г.А. Современный структурализм: (Рационализм и диалектика в концепции знания Ноэля Мулуда) // Мулуд Н. Современный структурализм: (Размышления о методе и философии точных наук). М., 1973.
161. Курсанов Г.А. Современный структурализм — философия и методология // Природа. 1974. № 7.
162. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе: (Доклад на Римском Конгрессе, читанный в Институте психологии Римского Университета 26 и 27 сентября 1953 года). Пер. А.К. Черноглазова. М., 1995.
163. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или Судьба разума после Фрейда. Пер. А.К. Черноглазова // Московский психотерапевтический журнал. 1996. № 1.
164. Лакан Ж. Семинары. Кн. 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). Пер. с фр. М. Титовой, А. Черноглазова (Приложения). М., 1998.
165. Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию Я, какой она раскрылась нам в психоаналитическом опыте. Пер. В. Лапицкого // Кабинет: Картины мира. Вып. 1. Под ред. В. Мазина. СПб., 1998.
166. Лакан Ж. Семинары. Кн. 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955). Пер. А.К. Черноглазова. М., 1999.
167. Лакан Ж. О бессмыслице и структуре Бога. Пер. А.К. Черноглазова // Метафизические исследования. Вып. 14. Статус иного. СПб., 2000.
168. Лакан Ж. Психоз и Другой. Пер. А.К. Черноглазова // Метафизические исследования. Вып. 14. Статус иного. СПб., 2000.
169. Лакан Ж. Телевидение. Пер. А. Черноглазова. М., 2000.
170. Лакан Ж. Якобсону. Пер. А.К. Черноглазова // Метафизические исследования. Вып. 14. Статус иного. СПб., 2000.
171. Лакан Ж. Семинары. Кн. 5. Образование бессознательного (1957/1958). Пер. с фр. А. Черноглазова. М., 2002.
172. Лакан Ж. Семинары. Кн. 11. Четыре основные понятия психоанализа (1964). Пер. с фр. А. Черноглазова. М., 2004.
173. Левинас Э. Время и Другой: (Гуманизм другого человека). Пер. А. В. Парибка. СПб., 1999.
174. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. Под ред. И.С.Вдовиной и И.А. Михайлова. М., 2004.
175. Леви-Строс К. Путь масок. Пер. А.Б. Островского. М., 2000.

176. Леви-Строс К. Структурная антропология. Пер. под ред. В.В. Иванова. М., 2001.
177. Леденева Е.В. Конструирование и деконструкция: (Сравнительный анализ концепций языка Гуссерля и Деррида): Автореф. дис... канд. наук. М., 2003.
178. Лиотар Ж.-Ф. Заметки о смыслах «пост» // Иностранная литература. 1994. № 1.
179. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem'93. Ежегодник. М., 1994.
180. Лиотар Ж.-Ф. Переписать современность // Ступени: (Философский журнал). 1994. № 2 (9). С. 103-114.
181. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. Пер. Н.А. Шматко. М.; СПб., 1998.
182. Лиотар Ж.-Ф. Эмма. Пер. Л. Семеновой по ред. М. Маяцкого // Логос. 1999. № 5.
183. Лиотар Ж.-Ф. Феноменология. Пер. Б.Г. Соколова. СПб. ^ 2001.
184. Лиотар Ж.-Ф. Что есть истина? // Керни Р. Диалоги о Европе. М., 2002.
185. Липовецки Ж. Эра пустоты: (Очерки современного индивидуализма). СПб., 2001.
186. Мазин В.А. Субъект психоанализа Фрейда и философия Деррида: (Философско-антропологические аспекты): Автореф. дис... канд. филос. наук. СПб., 2003.
187. Мазин В. Введение в Лакана. М., 2004.
188. Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. Пер. В.Г. Николаева. М.; Жуковский, 2003.
189. Мак-Люэн М. Галактика Гуттенберга. Сотворение человека печатной культуры. Киев, 2003.
190. Маковецкий Е.А. Социальная аналитика ритма: (Жиль Делёз, или О спасении). СПб., 2004.
191. Малкина СМ. Стратегии деконструктивистской герменевтики в западноевропейской философии XX века. Дис... канд. филос. наук. Саратов, 2004.
192. Ман П. де. Борьба с теорией. Пер. В.А. Плунгяна. // Новое литературное обозрение. 1997. № 23. С. 6-23.
193. Ман П. де. Гипограмма и инскрипция: (Поэтика чтения Майкла Риффатерра). Пер. С. Козлова // Новое литературное обозрение. 1993. № 2. С. 30-63.
194. Ман П. де. Аллегии чтения. М., 1999
195. Ман П., де. Слепота и прозрение. Пер. Е.В. Малышкина. СПб., 2002.
196. Маньковская Н. Б. Париж со змеями: (Введение в эстетику постмодернизма). М., 1995.
197. Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. СПб., 2000.
198. Мареева Е.В. Ж. Делёз как историк философии // Вопросы философии, 2003, № 8. С. 157-169.
199. Марков Б.В. Проблема человека в эпоху масс-медиа // Перспективы человека в глобализирующемся мире. Под ред. Парцвания В.В. СПб., 2003. С.62-84.

200. Марков Б.В. Герменевтика Dasein и деструкция онтологии у Хайдеггера // Герменевтика и деконструкция. Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б. В. СПб. 1999. С. 10-33.
201. Марков Б.В. После оргии // Бодрийяр Ж. Америка. Пер. Д. Калугина. СПб., 2000. С. 5-66.
202. Марков Б.В. Реквием сексуальному // Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. Пер. Д. Калугина. СПб., 2000. С. 5-34.
203. Маркова Л.А. Философия из хаоса: (Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии). М., 2004.
204. Марти Э. Ролан Барт, интеллектуал и писатель // Философия без границ. М., 2001. С. 15-26.
205. Мартыненко Н.П. Философский статус языка в концепциях Гуссерля и Деррида // Вестник МГУ. Философия (Серия 7). 2003. № 5. С. 95-106.
206. Медведев П.Н. Формальный метод в литературоведении. М., 1928.
207. Медникова А.А. Критический анализ идей и методов К. Леви-Строса // Вопросы философии. 1971. № 11.
208. Мелетинский Е.М. Клод Леви-Строс и структурная типология мифа // Вопросы философии. 1970. № 7.
209. Мелетинский Е.М. Клод Леви-Строс: только этнология? // Вопросы литературы. 1971. № 4.
210. Мишель Д. Мишель Фуко в стратегиях субъективации: от «Истории безумия» до «Заботы о себе». Саратов, 1999.
211. Мэйси Д. О субъекте у Лакана. Пер. С. Кривошеина // Логос. 1999. № 5. С. 66-80.
212. Нанси Ж.-Л. О со-бытии. Пер. М.К. Рыклина // Философия Мартина Хайдеггера и современность. Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М., 1991.
213. Нанси Ж.-Л. Corpus. Пер. Е. Петровской и Е. Гальцовой. М., 1999.
214. Николова М. Основные философские проблемы французского структурализма. М., 1975.
215. Перцев А.В. Душа в дебрях технологий. М.; Екатеринбург, 2004.
216. Подорога В.А. Выражение и смысл. М., 1995.
217. Подорога В. Феноменология тела: (Введение в философскую антропологию). М., 1995.
218. Попова Н.Г. Французский постфрейдизм: (Критический анализ). М., 1986.
219. Постмодернизм. Энциклопедия. Под ред. М.А. Можейко и А.А. Грицанова. М., 2001.
220. Пражский лингвистический кружок. М., 1967.
221. Раля М. Два облика Франции. Пер. Г.Н. Богдановой, И.А. Егорова, И.А. Саца. Под ред. О.И. Попова. М., 1962.
222. Ржевская Н. Неоформалистические тенденции в современной французской критике (Группа «Телль кель») // Неоавангардистские течения в зарубежной литературе 1950-60 гг. М., 1972.
223. Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995.
224. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: (Очерки о герменевтике). Пер. И.С. Вдовиной. М., 1995.

225. Рикёр П. Субъективность и объективность в истории. Пер. и послесл. Е.Г. Соколова // *Метафизические исследования*. Вып.3. История. СПб., 1997. С.85-110.
226. Рикер П. *Время и рассказ*. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. Пер. Т. В. Славко. М.; СПб., 2000.
227. Рикёр П. *Время и рассказ*. Т. 2. Конфигурации в вымышленном рассказе. М.; СПб., 2000.
228. Рикёр П. *Память, история, забвение*. М., 2004.
229. Рорти Р. Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка. Пер. И.В. Борисовой // *Философия Мартина Хайдеггера и современность*. Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М., 1991.
230. Рорти Р. Постмодернистский буржуазный либерализм. Пер. и прим. И. Джохадзе // *Логос*. 1999. № 9. С. 96-104.
231. Рудинеско Э. Жак Лакан. Пер. Т.А. Михайловой // *Логос*. 1999. № 5. С. 200-211.
232. Сев Л. О структурализме // *Проблемы мира и социализма*, 1971. №5-6.
233. Сёрль Дж. Логический статус художественного дискурса. Предисл. и пер. А.Д. Шмелева//*Логос*. 199. № 3. С. 34-47.
234. Соколов Б.Г. Жак Деррида: (Проблемы Маргинального Философского Дискурса): Дис... канд. филос. наук. СПб., 1993.
235. Соколов Б.Г. *Маргинальный дискурс Деррида*. Пб., 1996.
236. Соколов Б.Г. *Герменевтика метафизики*. СПб., 1998.
237. Соколов Б.Г. *Гипертекст истории*. СПб., 2001.
238. Сокулер З.А. *Знание и власть: (Наука в обществе модерна)*. СПб., 2001.
239. Структурализм: «за» и «против». (Сборник статей). М., 1975.
240. Томпсоба Э. *Проблема власти в трудах Мишеля Фуко: Дис. канд. политол. наук*. Ростов н/Д, 2001.
241. Тульчинский Г.Л. *Слово и тело постмодернизма: (От феноменологии невменяемости к метафизике свободы)* // *Вопросы философии*. 1999. № 10.
242. Тульчинский Г.Л. *Постчеловеческая персонология: (Новые перспективы свободы и рациональности)*. СПб., 2002.
243. Филиппов Л.И. Структурный психоанализ Ж. Лакана и субъект творчества в структурном литературоведении / *Теории, школы, концепции*. М., 1975. С. 36-64.
244. Филиппов Л.И. Структурализм и фрейдизм // *Вопросы философии*. 1976. № 3.
245. Филиппов Л.И. Принципы и противоречия структурного психоанализа Ж. Лакана // *Бессознательное: природа, функции, методы исследования*. Под ред. А.С. Прангишвили. Т. I. Тбилиси, 1978.
246. Фливбьерг Б. Хабермас и Фуко: мыслители для гражданского общества. Пер. Д.Г. Лахути. *Вопросы философии*, 2002. № 2.
247. Фокин С.Л. Делёз и Ницше: (Персонаж философа) // *Делёз Ж. Ницше*. Пер. С.Л. Фокина. СПб., 2001. С. 139-182.
248. Франк Х. Деконструкция логики — логика деконструкции? // *Герменевтика и деконструкция*. Под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. СПб., 1999.

249. Французская семиотика: (От структурализма к постструктурализму). М., 2000.
250. Фуко М. Герменевтика субъекта: (Курс лекций в Коллеж де Франс. Выдержки). Пер. И.И. Звонарёвой // Социологос. Вып. 1. Общество и сферы смысла. М., 1991.
251. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Пер. В.П. Визгина и Н.С. Автономовой. СПб., 1994.
252. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Пер. С. Табачниковой. Под ред. А. Пузыря. М, Касталь, 1996.
253. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. Пер. И.К. Стаф. СПб., 1997.
254. Фуко М. Безумие, отсутствие творения // Фигуры Танатоса: Искусство умирания. Под ред. А.В. Демичева, М.С. Уварова. СПб., 1998.
255. Фуко М. Рождение клиники. Пер. А.Ш. Тхостова. М., 1998.
256. Фуко М. *Theatrum philosophicum* // Делёз Ж. Логика смысла. Пер. Я.Я. Свирского. М., Екатеринбург, 1998.
257. Фуко М. Надзирать и наказывать: (Рождение тюрьмы). Пер. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М., 1999.
258. Фуко М. Это не трубка. Пер. И. Кулик. М, 1999.
259. Фуко М. Археология знания. Пер. С. Митина и Д. Стасова. Под ред. Бр. Левченко. Киев, 1996.
260. Фуко М. Археология знания. Пер. М.Б. Раковой и А.Ю. Серебрянниковой. СПб., 2004.
261. Фуко М. Ненормальные: (Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 учебном году). Пер. А.В. Шестакова. СПб., 2004.
262. Фуко М. Интеллектуалы и власть: (Избранные политические статьи, выступления и интервью). Ч. 1. Пер. С.Ч. Офертаса под ред. В.П. Визгина и Б.М. Скуратова. М., 2002.
263. Фуко М. Интеллектуалы и власть: (Избранные политические статьи, выступления и интервью). Ч. 2. Пер. И. Окуновой. М., 2005.
264. Фуре В.Н. Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса. Минск, 2000.
265. Фуре В.Н. Полемика Хабермаса и Фуко и идея критической социальной теории // Логос. 2002. № 2. С. 120-152.
266. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Под ред. Е.Л. Петренко. М., 2003.
267. Хархордин О. Фуко и исследование фоновых практик // Мишель Фуко и Россия. Под ред. О. Хархордина. СПб., М., 2001.
268. Шерток Л., де Соссюр Р. Рождение психоаналитика: (От Месмера до Фрейда). Пер. Н.С. Автономовой. М., 1991.
269. Шестакова Е.А. Проблема игры в философско-эстетической концепции Жака Деррида. Дис... канд. филос. наук. М., 1997.
270. Эко У. Отсутствующая структура: (Введение в семиологию). Пер. А.Г. Погоняйло и В.Г. Резник. СПб., 1998.
271. Эко У. Заметки На полях «Имени розы». Пер. Е. Костюкович / Имя розы. М., 2002.

272. Эко У. Открытое произведение. СПб., 2002.
273. After Foucault: (Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges). Ed. J. Arac. New Brunswick, 1988.
274. Allen G. Intertextuality: (The New Critical Idiom). L., 2000.
275. American Criticism in the Post-Structuralist Age. Ed. I. Königsberg. Ann Arbor (Michigan), 1981.
276. Applying: To Derrida. Eds. J. Brannigan, R. Robbins and J. Wolfreys. Houndmills, 1996.
277. Bauman Z. Intimations of Postmodernity. L., 1992.
278. Bauman Z. Postmodernism and Its Discontents. Cambridge, 1997.
279. Beardsworth R. Derrida and the Political. L., 1996.
280. Belsey C. Post-structuralism: (A Very Short Introduction). Oxford, 2002.
281. Bennington G. Lyotard: (Writing the Event). Manchester, 1988.
282. Bennington G, Derrida J. Jacques Derrida. P., 1991.
283. Bertens H. The Idea of the Postmodern: (A History). L., 1995.
284. Bogue R. Deleuze and Guattari. L., 1989.
285. Bowie M. Freud, Proust, and Lacan: (Theory as Fiction). Cambridge, 1987.
286. Bowie M. Lacan. Cambridge (Mass.), 1991.
287. Brown A. Roland Barthes: (The Figures of Writing). Oxford, 1992.
288. Brunette P., Wills D. Screen/Play: (Derrida and Film Theory). Princeton, 1989.
289. Burke S. The Death and Return of the Author: (Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida). Edinburgh, 1992.
290. Butler Ch. Interpretation, Deconstruction, and Ideology. Oxford, 1984.
291. Butler Ch. Post-modernism: (A Very Short Introduction). Oxford, 2002.
292. Calvet L.-J. Roland Barthes: (A Biography). Trans. S. Wykes. Oxford, 1995.
293. Carroll D. Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida. L., 1988.
294. Chaitin G.D. Rhetoric and Culture in Lacan. Cambridge, 1996.
295. Chalumeau L. La pensée en France: de Sartre a Foucault. P., 1974.
296. Champagne R.A. Beyond the structuralist myth of écriture. P., 1977.
297. Comment B. Roland Barthes le neutre. P., 1991.
298. Cooper B. Michel Foucault: (An Introduction to the Study of His Thoughts). N.Y., 1982.
299. Coquet J.-C. Semiotique littéraire. P., 1973.
300. Cousins M., Hussain A. Michel Foucault. N.Y.; L., 1984.
301. Critchley S. The Ethics of Deconstruction: (Derrida and Levinas). Oxford, 1992.
302. Culler J. The Pursuit of Signs: (Semiotics, Literature, Deconstruction). L., 1981.
303. Culler J. On Deconstruction: (Theory and Criticism after Structuralism). Ithaca, 1982.
304. Culler J. Barthes. L., 1983.
305. Cumming R.D. Phenomenology and Deconstruction. Chicago; L., 1991.

306. Displacement: Derrida and After. Ed. M. Krupnick. Bloomington, 1983.
307. Dreyfus H.L., Rabinow P. Michel Foucault: (Beyond Structuralism and Hermeneutics). Chicago, 1982.
308. During S. Foucault and Literature: (Towards a Genealogy of Writing). L., 1992.
309. Eagleton T. Literary Theory. Minneapolis, 1983.
310. Eagleton T. Where do postmodernists come from? // Monthly Review. 1995. Vol. 47. № 3. P. 59-70.
311. Easthope A. British post-structuralism since 1968. L.; N.Y., 1988.
312. Easthope A. Poetry and phantasy. Cambridge, 1989.
313. Elliott A. Social Theory and Psychoanalysis in Transition: (Self and Society from Freud to Kristeva). Oxford, 1992.
314. Elliott A. Subject to Ourselves: (Social Theory, Psychoanalysis and Postmodernity). Cambridge (Mass.); Cambridge, 1996.
315. Eribon D. Michel Foucault. P., 1989.
316. Feminist interpretations of Michel Foucault. Ed. S. Hekman. Pennsylvania State University Press, 1996.
317. Fischer M. Does Deconstruction Make Any Difference? Bloomington (Indiana), 1985.
318. Foucault, health and medicine. Foreword by B. S. Turner. Eds. A. Petersen and R. Bunton. N.Y., 1997.
319. Freadman R., Miller S. Re-Thinking Theory. Cambridge, 1995.
320. French P. The Time of Theory: (A History of Tel Quel). Oxford, 1995.
321. Frow J. Marxism and Literary History. Cambridge, 1986.
322. Gallop J. Reading Lacan. Ithaca, 1985.
323. Gane M. Baudrillard's Bestiary: (Baudrillard and Culture). L., 1991.
324. Garver N., Lee S.-Ch.. Derrida and Wittgenstein. Temple, 1995.
325. Gasché R. Inventions of Difference: (On Jacques Derrida). Cambridge (Mass.), 1994.
326. Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy. Eds. V. Boun-das and D. Olkowski. L., 1994.
327. Guedez A. Foucault. P., 1972.
328. Harland R. Superstructuralism: (The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism). L., 1987.
329. Hjelmslev L. Essays linguistiques. Copenhagen, 1959.
330. Hoy D. Foucault: (A Critical Reader). Oxford, 1986.
331. Jandilac M. De. Vers une shizo-analyse? // L'Arc, 1980, № 49.
332. Jay P. Being in the Text: (Self-Representation from Wordsworth to Roland Barthes). Ithaca, 1984.
333. Juranville A. Lacan et la philosophie. P., 1984.
334. Kellner D. Jean Baudrillard: (From Marxism to Postmodernism and Beyond). Cambridge, 1988.
335. Knight D. Barthes and Utopia: (Space, Travel, Writing). Oxford, 1997.
336. Kofman S. Lectures de Derrida. P, 1984.
337. Kurzweil E. The Age of Structuralism: (Lévi-Strauss to Foucault). N.Y., 1980.
338. Leach E. Lévi-Strauss. L., 1970.
339. Lecercle J.-J. Deleuze and Language. Houndmills, 2002.
340. Lechte J. Julia Kristeva. L., 1990.
341. Lehman, D. Signs of the Times: (Deconstruction and the Fall of Paul de Man). N.Y., 1991.

342. Leitch V.B. *Deconstructive Criticism: (An Advanced Introduction)*. N.Y., 1983.
343. Lemert Ch.C, Gillian G. *Michel Foucault: (Social Theory as Transgression)*. N.Y., 1982.
344. Lentricchia F. *Ariel and the Police: (Michel Foucault, William James, Wallace Stevens)*. Madison, 1988.
345. Lisse M. *Jacques Derrida*. P., 1986.
346. Llewelyn J. *Derrida and the Threshold of Sense*. L., 1986.
347. Lucy N. *A Derrida Dictionary*. Oxford, 2004.
348. Lucy N. *Postmodern Literary Theory: (An Introduction)*. Oxford, 1997.
349. MacCannell J.F. *Figuring Lacan: (Criticism and the Cultural Unconscious)*. L., 1986.
350. Macey D. *Lacan in Context*. L., 1988.
351. Macey D. *The Lives of Michael Foucault: (A Biography)*. N.Y., 1993.
352. Mauriès P. *Roland Barthes*. P., 1992.
353. McAfee N. *Julia Kristeva*. L., 2002.
354. McQuillan M. *Paul de Man. (Routledge Critical Thinkers)*. L., 2001.
355. Merquior J.-G. *Foucault*. L., 1985.
356. Merquior J.-G. *From Prague to Paris: (A Critique of Structuralist and Post-Structuralist Thought)*. L., 1986.
357. Miller D.A. *Bringing Out Roland Barthes*. Berkeley, 1992.
358. Mills S. *Michel Foucault*. L., 2002.
359. Mounin G. *Saussure*. P., 1968.
360. Neel J. *Plato, Derrida, and Writing*. Carbondale (111.), 1988.
361. Nooy J., de. *Derrida, Kristeva, and the dividing line: (An aratification of two theories of difference)*. N.Y., 1998.
362. Norris Ch. *The Deconstructive Turn: (Essays in the Rhetoric of Philosophy)*. L., 1984.
363. Norris Ch. *Jacques Derrida*. L., 1986.
364. Norris Ch. *Paul de Man: (Deconstruction and the Critique of Aesthetic Theory)*. L., 1988.
365. Norris Ch. *Lost in the Funhouse: (Baudrillard and the Politics of Postmodernism) // Postmodernism and Society*. Eds. Boyne and Rattansi. L., 1990. P. 111-53.
366. Norris Ch. *The Truth about Postmodernism*. Oxford, 1993.
367. Norris Ch. *Deconstruction: (Theory and Practice)*. L., 2002.
368. Norris Ch., Benjamin A. *What Is Deconstruction?* N.Y.; L., 1988.
369. Palmier J. *Lacan*. P., 1972.
370. Pêcheux M. *Analyse automatique du discours*. P., 1969.
371. Pêcheux M. *Les vérités de la Palice: (Linguistique, sémantique, philosophie)*. P., 1975.
372. Penrod L. *Algeriance, exile, and Helene Cixous // College Literature*. 2003. Vol. 30. № 1.
373. Poster M. *Existential Marxism in Postwar France: (From Sartre to Althusser)*. Princeton, 1975.
374. Poster M. *Foucault, Marxism, and History: (Mode of Production versus Mode of Information)*. Cambridge, 1984.

375. Postmodernism Across the Ages. Ed. B. Readings and B. Schaber. Syracuse (N.Y.), 1993.
376. Postmodernism in the social sciences; special issue // *Social Science Journal*. 1991. Vol. 28. № 3/ P. 279-424.
377. Price M. *Forms of life: (Character and imagination in the novel)*. New Haven, 1983.
378. Priest A.-M. *Woman as God, God as woman: (Mysticism, negative theology, and luce Irigaray)* // *Journal of Religion*. 2003. Vol. 83. № 1.
379. Racevskis K. *Michel Foucault and the Subversion of Intellect*. Ithaca, 1983.
380. Radcliffe-Brown A.R. *Kinship terminology in California* // *American Anthropologist*. 1935. Vol. 37. № 3. P. 1.
381. Radcliffe-Brown A.R. *On social structure* // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1940. Vol. 70. P. 1-12.
382. Rajchman J. *Michel Foucault: (The Freedom of Philosophy)*. N.Y., 1985.
383. Rajchman J. *Truth and eros: (Foucault, Lacan, and the question of ethics)*. N.Y., 1991.
384. Ramazanoglu C. *Up Against Foucault: (Explorations of Some Tensions between Foucault and Feminism)*. L., 1993.
385. Ransdell J. *Semiotics and linguistics // The signifying animal*. Bloomington, 1980.
386. Rapaport H. *Psychology, the Subject, and Criticism // Literary Criticism and Theory*. Eds. R.C. Davis and L. Finke. L., 1989. P. 912-39.
387. *Rationality and the social sciences. Contributions to the philosophy and methodology of the social sciences*. L.; Henley; Boston, 1976.
388. Ray W. *Literary Meaning: (From Phenomenology to Deconstruction)*. N.Y., 1984.
389. *Reading Paul de Man Reading*. Eds. Waters, Lindsay and W. Godzich. Minneapolis, 1989.
390. Readings B. *Introducing Lyotard: (Art and Politics)*. London, 1991.
391. *Reassessing Foucault: (Power, medicine, and the body)*. Eds. C Jones and R. Porter. L.; N.Y., 1994.
392. *Recent Work in Critical Theory: (Postmodernism and Deconstruction)* // *Style*. 2000. Vol. 34. № 4. P. 571-576.
393. Redfield R. *The folk culture of Yucatan*. Chicago, 1941.
394. *Rewriting the history of madness: (Studies in Foucaults «Histoire de la folie»)*. Eds. A. Still and I. Velody. L.; N.Y., 1992.
395. *Rhetoric and Form: (Deconstruction at Yale)*. Eds. R.C. Davis and R. Schleifer. Norman (Oklahoma), 1985.
396. Richardson L. *Narrative and Sociology // Journal of Contemporary Ethnography*. 1990. № 19. P. 116-135.
397. Riddel J. *The inverted bell: (Modernism and the counterpoetics of William Carol Williams)*. Baton Rouge, 1974.
398. Robin R. *Histoire et linguistique*. P., 1973.
399. Rodowick D. *The Difficulty of Difference: (Psychoanalysis, Sexual Difference and Film Theory)*. L., 1992.

400. Ruby Ch. *Les Archipels de la différence: (Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard)*. P., 1991.
401. Ruegg M. *The End(s) of French Style: (Structuralism and Post-Structuralism in the American Context) // Criticism*. 1979. Vol. 21. № 3. P. 189-216.
402. Rüssel B., Whitehead A.H. *Principia Mathematica*. 3 vols. Cambridge, 1910-1913.
403. Ruthven K. K. *Feminist literary studies: (An introduction)*. Cambridge, 1984.
404. Ryan M. *Marxism and Deconstruction: (A Critical Articulation)*. Baltimore, 1982.
405. Rylance R. Roland Barthes. Hemel Hempstead, 1992.
406. Said E. *Beginnings: (Intention and Method)*. Baltimore, 1975.
407. Sawicki J. *Disciplining Foucault: (Feminism, Power and the Body)*. L., 1991.
408. Schaff K.P. *Foucault and the Critical Tradition / Human Studies*. 2002. Vol. 25. № 3. P. 323-332.
409. Schultz W. *Jacques Derrida: (An annotated primary and secondary bibliography)*. N.Y.-L., 1992.
410. Schwarz D.R. *The Narrative of Paul de Man: (Texts, Issues, Significance) // Journal of Narrative Technique*. 1990. Vol. 20. № 2. P. 179-194.
411. Scott Ch.E. *The question of ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*. Bloomington, 1990.
412. Sébag L. *Marxisme et structuralisme*. P., 1964.
413. Sedgwick P. *Psycho politics: (Laing, Foucault, Goffman, Szasz, and the future of mass psychiatry)*. N.Y., 1982.
414. *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*. Hague, 1962.
415. Shapiro M.J. *Language and Political Understanding: (The Politics of Discursive Practices)*. New Haven, 1981.
416. Shevtsova M. *Intellectuals, Commitment and Political Power: (Interview with Jean Baudrillard) // Thesis Eleven*. 1984/5. № 10/11. P. 166-75.
417. Shorter J. «Getting in touch»: *(The meta-methodology of a postmodern science of mental life) // Psychology and postmodernism*. L., 1994. P. 58-73.
418. Showalter E. *A literature of their own: (British women novelists from Bronte to Lessing)*. Princeton, 1977.
419. Showalter E. *Feminist criticism in the wilderness // Writing and sexual difference*. Ed. Abel E. L.: Chicago, 1982. P. 10.
420. Sichere B. *Le Moment lacanien*. P., 1983.
421. Smart B. *Foucault, Marxism, and Critique*. L., 1983.
422. Smart B. *Foucault*. L., 1985.
423. Smith D. *The Civilizing Process and The History of Sexuality: (Comparing Norbert Elias and Michel Foucault) // Theory and Society*. 1999. Vol. 28. № 1. P. 79-100.
424. Smith E.E. *Choice reaction time: (An analysis of the major theoretical position) // Psychol. Bull.* 1968. Vol. 70. № 2. P. 77-110/
425. Smith G.B. *Heidegger, technology and postmodernity // Social Science Journal*. 1991. Vol. 28. № 3. P. 369-389.

426. Smith P. Julia Kristeva et al., or Take three or more // Feminism and psychoanalysis. Ed. Feldstein R., Roof J. Ithaca; L., 1989.
427. Smyth J.V. A Question of Eros: (Irony in Sterne, Kierkegaard and Barthes). Tallahassee, 1986.
428. Smith R. Derrida and Autobiography. Cambridge, 1995.
429. Sollers Ph. Logiques. Coll. «Tel Quel» aux Ed. Du Suil. P., 1968.
430. Sollers Ph. Reading S/Z // Signs of the Times: (Introductory Readings in Textual Semiotics). Eds. S. Heath, C. MacCabe and Ch. Prendergast. Cambridge, 1971. P. 37-40.
431. Spanos W. V. Repetitions: (The postmodern occasion in literature and culture). Bloomington, 1987.
432. Spivak G.Ch. Of Derrida. Oxford, 2004.
433. Stam R., Burgoyne R., Flitterman-Lewis S. New Vocabularies in Film Semiotics: (Structuralism, Post-Structuralism and Beyond). L., 1992
434. Stanton M. Outside the Dream: (Lacan and French Style of Psychoanalysis). L., 1983.
435. Staten H. Wittgenstein and Derrida. Lincoln, 1984.
436. Stearns P.N. Social history update encountering postmodernism // Journal of Social History. 1991. Vol. 24. June 21. P. 449-452.
437. Steiner W. The colours of rhetoric: (Problems in the relation between modern lit. and painting). Chicago, 1982.
438. Stivale Ch.J. The Two-Fold Thought of Deleuze and Guattari. Guilford, 1998.
439. Stone A. The sex of nature: (A reinterpretation of Irigaray's metaphysics and political thought) // Hypatia. 2003. Vol. 18. № 3.
440. Structuralism and Since. Ed. J. Sturrock. Oxford, 1979.
441. Structuralism and Since: (From Lévi-Strauss to Derrida). Ed. J. Sturrock. (Opus). Oxford, 1979.
442. Sturges Ph.J.M. Narrativity: (Theory and Practice). Oxford, 1992.
443. Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, and Literature. Eds. J.H. Smith and W. Kerrigan. Baltimore, 1984.
444. Tallis R. Not Saussure: (A Critique of Post-Saussurean Literary Theory). L., 1988.
445. Taylor W.W. A study of archeolog // American Anthropological Association Memoir. 1948. № 69.
446. Texts of identity. Ed. Shorter J., Gergen K. J. L.. 1989.
447. Textual Strategies: (Perspectives in Post-Structuralist Criticism). Ed. J. Harari. Ithaca, 1979.
448. The Cambridge Companion to Foucault. Ed G. Gutting. Cambridge, 1994.
449. The Fictional Father: Lacanian Readings in the Text. Ed. R.C. Davis. Amherst, 1981.
450. The Foucault Effect: (Studies in Governmental Rationality). Ed. G. Burchell. Hemel Hempstead, 1991.
451. The Kristeva Reader. Ed. T. Moi. L., 1987.
452. The Lesson of Paul de Man. Yale French Studies 69. Eds. P. Brooks, Sh. Felman and J.H. Miller. New Haven, 1985.
453. The Lyotard Reader. Oxford, 1989.

454. The Purloined Poe: (Lacan, Derrida, and Psychoanalytic Reading). Eds. J.P. Muller and W.J. Richardson. Baltimore, 1988.
455. The Return of Grand Theory in the Human Sciences. Ed. Q. Skinner. Cambridge, 1985.
456. The Structuralists from Marx to Lévi-Strauss. Eds. R. and F. DeGeorge. N.Y., 1972.
457. The Talking Cure: (Essays in Psychoanalysis and Language). Ed. C MacCabe. N.Y., 1981.
458. Theorie d'ensemble. P., 1968.
459. Thody Ph. Roland Barthes: (A Conservative Estimate). L., 1977.
460. Towards a Critique of Foucault. Ed. M. Gane. L., 1987.
461. Treisman A.M. Verbal cues, language and meaning in selective attention // American journal of Psychology. 1964. Vol. 77.
462. Turkle Sh. Psychoanalytic Politics, Jacques Lacan and Freud's French Revolution. L., 1979.
463. Turkle Sh. La France freudienne. P., 1982.
464. Turner Ch. In praise of Frederic Jameson // History of the Human Sciences. 1999. Vol. 12. № 3. P. 149-158.
465. Untying the Text: (A Post-Structuralist Reader). Ed. R. Young. L., 1981.
466. Up against Foucault: (Explorations of some tensions between Foucault and feminism). Ed. C. Ramazanoglu. L.; N.Y., 1993.
467. Vidal M.C. The Death of politics and sex // New lit. rev. Charlottesville, 1993. Vol. 24. № 1.
468. Vittorio di, P. Foucault e Basaglia: (l'incontro tra généalogie e movimenti di base). Verona, 1999.
469. Wheeler K.M. Romanticism, Pragmatism, and Deconstruction. Oxford, 1994.
470. Welsch W. Unsere postmoderne Moderne. Weinheim, 1987.
471. White A. L'Eclatement du sujet: (The Theoretical Work of Julia Kristeva). Birmingham, 1977.
472. White H. Metahistory: (The historical imagination in the nineteenth century). Baltimore; L., 1973.
473. White L.A. The Science of Culture // The Science of Culture: A Study of Man and Civilization. N.Y., 1949. P. 379-415.
474. White L.L. The Unconscious before Freud. N.Y., 1960.
475. Widder N. The rights of Simulacra: (Deleuze and the univocity of being) // Continental Philosophy Review. 2001. Vol. 34. № 4. P. 437-453.
476. Wilde A. Horizons of assent: (Modernism, postmodernism, and ironic imagination). Baltimore; L., 1981.
477. Wilden A. The Language of the Self: (The Function of Language in Psychoanalysis). N.Y., 1968.
478. Wilden A. The Symbolic, the Imaginary and the Real / System and structure. L., 1972. P. 1-30
479. Williams G. French Discourse Analysis: (The Method of Post-Structuralism). L., 1999.
480. Williams L.R. Psychoanalytic Criticism. L., 1991.
481. Williams L.R. Critical Desire: (Psychoanalysis and the Literary Subject). L., 1995.

482. Winders J.A. Poststructuralist theory, praxis, and the intellectual // Contemporary lit. Madison, 1986. Vol. 27. № 1.
483. Wiseman B. Rewriting the Self: (Barthes and the Utopias of Language) // Literature and the Question of Philosophy. Ed. A.J. Cascardi. Baltimore, 1987. P. 292-313.
484. Wisnewski J. Foucault and public autonomy // Continental Philosophy Review. 2000. Vol. 33. № 4. P. 417-439.
485. Wissler C Introduction to social anthropology. N.Y., 1929.
486. Wittgenstein L. The Blue and Brown books. Oxford, 1978.
487. Wolin Sh.S. On the Theory and Practice of Power // After Foucault: (Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges). Ed. J. Arac. New Brunswick, 1988.
488. Wolin Sh.S. Democracy in the discourse of postmodernism // Social Research. 1990. Vol. 57. December 21. P. 5-30.
489. Wood E.M., Foster J.B. Marxism and postmodernism: (A reply to Roger Burbach) // Monthly Review. 1996. Vol. 47. № 10. P. 41-46.
490. Working Through Derrida. Ed. M. Payne. Evanston, 1993.
491. Wright E. Psychoanalytic Criticism. L., 1987.
492. Zizek S. Looking Awry: (An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture). Cambridge (Mass.), 1991.
493. Zurbrugg N. The Parameters of Postmodernism. Carbondale (Ill.), 1993.

Научное издание

Александр Владимирович Дьяков

**Философия постструктурализма
во Франции**

**Post-Structural Philosophy
in France**



Постструктуралистская мысль непрестанно кочует по самым разным концептуальным и дисциплинарным территориям, нигде не задерживаясь и ни одну из них не считая своей собственной. Постструктуралистские концепты нигде не укореняются и даже старательно избегают этой укоренённости, настаивая на возможности и перспективной необходимости собственной деконструкции. При этом постструктурализм перемещается

не в какой-то пустоте, но по территории философии и науки, используя земли, которые в конкретный момент представляются ему пригодными, с тем, чтобы в любой следующий миг двинуться дальше, причём направление дальнейшего движения тоже не задано. Если мы хотим понять логику постструктуралистов, нам придётся отказаться от любых конфессиональных пристрастий и кочевать вместе с ними. Вместо того, чтобы ставить диагнозы постструктуралистам, лучше попытаться выявить их собственную логику, что, надеюсь, нам в какой-то мере удалось в настоящем исследовании.

ISBN 978-1-4357-4451-6



9 781435 744516

