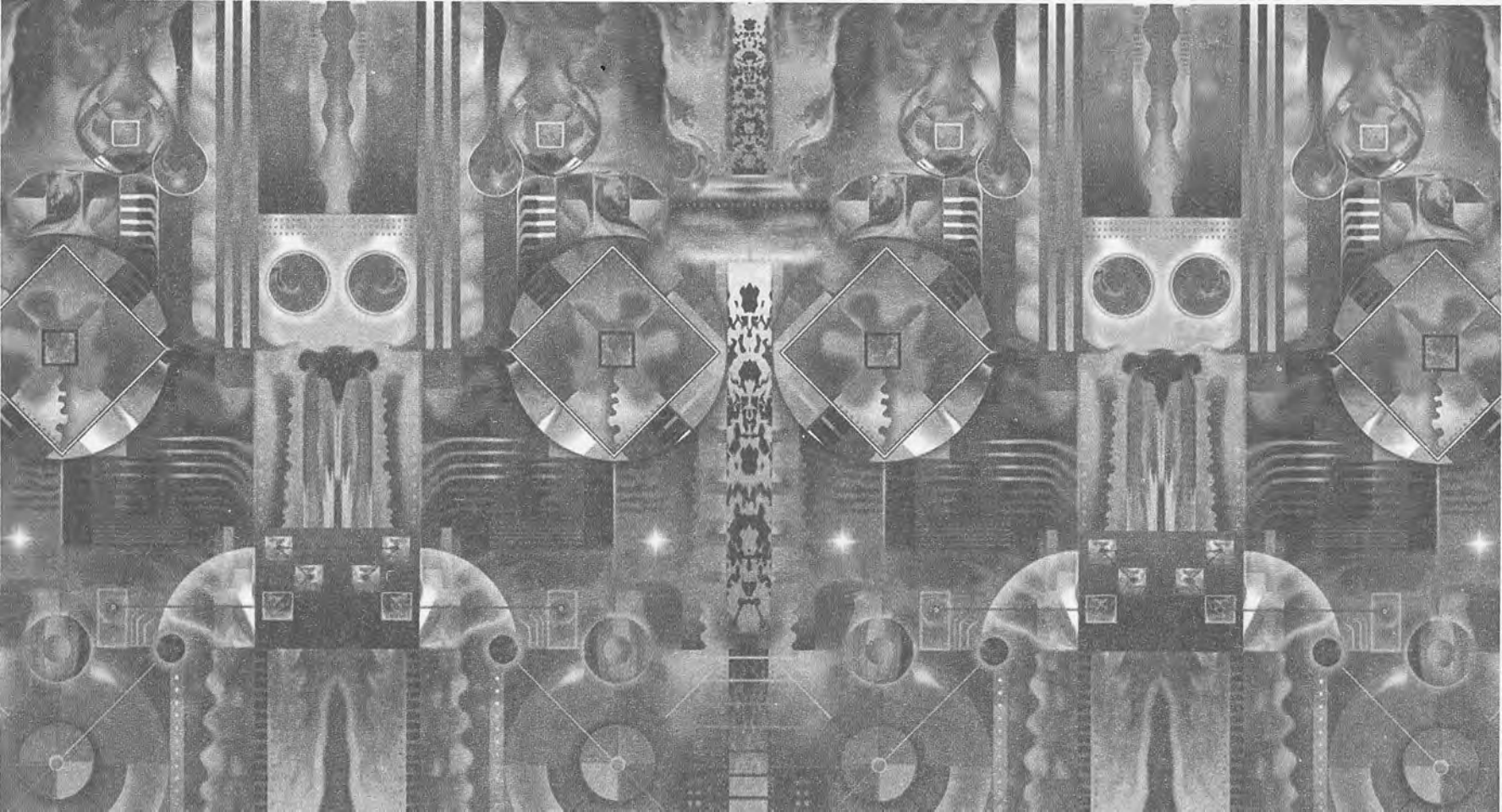
НОВЕЙШИЙ ФИЛОСОФСКИЙ СЛОВАРЬ

ПОСТМОДЕРНИЗМ



НОВЕЙШИЙ ФИЛОСОФСКИЙ СЛОВАРЬ

ПОСТМОДЕРНИЗМ

МИНСК
СОВРЕМЕННЫЙ ЛИТЕРАТОР
2007

УДК 1
ББК 87.3
Н 72

Главный научный редактор и составитель: А. А. Грицанов

Научные редакторы:
В. Л. Абушенко, Ю. М. Резник, Т. Г. Румянцева,
В. Н. Семенова, А. В. Филиппович

Ответственный секретарь и редактор: А. И. Мерцалова

Рецензенты:
доктор философских наук В. И. Овчаренко,
доктор философских наук Т. М. Тузова,
кандидат философских наук К. И. Скуратович

Охраняется законом об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения закона будут преследоваться в судебном порядке.

Н 72 **Новейший философский словарь. Постмодернизм** / Главный научный редактор и составитель А. А. Грицанов. — Мн.: Современный литератор, 2007. — 816 с.

ISBN 978-985-14-1332-0.

Издание включает в себя около 250 аналитических статей, посвященных персоналиям, фундаментальным понятиям и базовым текстам наиболее популярного во второй половине XX — начале XXI века философского направления — постмодернизма. Системно освещаются идеи Р. Барта, Ж. Батая, М. Бланшо, Ж. Бодрийяра, П. Вирильо, Ж. Делеза, Ж. Деррида, П. Клоссовски, Ю. Кристевой, Э. Левинаса, Ж.-Ф. Лиотара, М. Фуко, а также Ф. Джеймисона, Р. Рорти, Ф. Гваттари, У. Эко и др. В послесловии помещена развернутая статья, системно оппонирующая идеалам и нормам постмодернистской философии.

Предназначена специалистам в области философии, культурологии, социологии, лингвистики, психологии, а также аспирантам и студентам гуманитарных специальностей.

УДК 1
ББК 87.3

Подписано в печать с готовых диапозитивов заказчика 27.11.06.
Формат 70×108 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 71,4. Тираж 1500 экз. Заказ 3337.

ISBN 978-985-14-1332-0

© Современный литератор, 2006

ПРЕДИСЛОВИЕ

Работать — это значит решаться думать иначе, чем думал прежде.
Мишель Фуко

Предлагаемое издание посвящено аналитическому рассмотрению ключевых понятий, персоналий и текстов постмодернистской философии. Являя собой квинтэссенцию стиля философствования второй половины 20 — начала 21 в., философия постмодернизма теснейшим образом связана (как правило, в режиме концептуального оппонирования) с философским модернизмом, постструктурализмом, феноменологией, герменевтикой, психоанализом, неомарксизмом и т. д.

В книге собрано более 250 аналитических статей, посвященных фундаментальным понятиям непосредственно постмодернистской философии; авторам, чье философское творчество определило базовые тенденции развития философии эпохи постмодерна; философским текстам, сыгравшим поворотную или просто существенную роль в становлении и развитии постнеклассической философии.

Словарь вводит в философский оборот многие до настоящего времени системно не анализировавшиеся течения философии постмодерна в первую очередь, постмодернистской номадологии, генеалогии, шизоанализа. Главным образом постмодернистская философия осмысливается как наиболее значимый компонент "новой французской философии", парадигмально отстроившейся к рубежу 20—21 вв.

Отдавая должное первому русскоязычному изданию на эту тему — энциклопедии "Постмодернизм" (Минск: Интерпрессервис, Книжный дом, 2001), также подготовленной Минской философской школой, научные редакторы этой книги стремились к конструктивному преодолению ряда существенных недостатков предшествующего текста принципиально новый материал составляет порядка 80 % предлагаемого текста. А именно:

1. Философский постмодернизм представлен как самоосознающее и самодостаточное направление современного философствования; статьи, посвященные неклассическому этапу эволюции современной философии (неомарксизм, философия языка, феноменология), в издании отсутствуют.

2. Книга избавлена от деформирующего влияния гипотезы о принципиальном параллелизме синергетического миропонимания и философского постмодернизма.

3. Авторы книги отказались от сознательно усложненной стилистики изложения материала; "интеллектуальный атлетизм" (по выражению Ж. Делёза и Ф. Гваттари), требуемый для прочтения постмодернистских текстов, замещен форматом доступного словарного изложения.

Выражается искренняя признательность:

Вячеславу Ходосовскому, без участия которого данный проект не осуществился бы в 2005 году;

Татьяне Дабиже, принявшей искреннее участие в обсуждении необходимости нового издания по проблеме эпохи постмодерна и ее философии;

Анатолию Зенову, Александру Свидерскому, Игорю Киндалеву, неоднократно размышлявшим совместно с составителем данного Словаря о проблемах "всеподнадзорности" и "прозрачности" современных обществ.

А. А. Грицанов

А

АВТОР (от лат. *au[c]tor*, англ. *author* — "творец" "виновник") в философской классике и неклассике (см. **Классика — Неклассика — Постнеклассика**) категория, фиксирующая непосредственное соотнесение результатов деятельности (главным образом — творческой) с определенным (индивидуальным или коллективным) субъектом, исполнившим последнюю. Значимая идея "А." присуща интеллектуальным традициям с доминирующей ориентацией на инновационные процессы. В истории культуры термин "А." мог обретать статус агента присвоения определенного материального или идеального продукта либо выступать объектом инкриминирования определенного прегрешения-вины.

Фигура А. в эпоху, предшествовавшую философскому постмодернизму, выступала как: а) ключ для персональной идентификации архаичных письменных текстов; б) основополагающая семантическая конструкция в процессе герменевтической интерпретации текста, адекватное истолкование которого полагалось возможным исключительно посредством реконструкции исходного авторского замысла; в) персонифицированное средоточие исходного смысла текста, носитель знания о финале сюжета повествования.

В философии постмодернизма понятие "А." было подвергнуто радикальнейшей переоценке. См. **"Смерть Автора", "Смерть Субъекта", Барт.**

АКУДОВИЧ (Акудовіч) Валентин (р. 1950) — белорусский философ-постмодернист, поэт, литературный критик. Культовая фигура белорусской интеллектуальной жизни второй половины 1990-х. Заместитель главного редактора журнала "Фрагменты" Автор книги "Меня нет. Размышления на руинах человека" (Минск, 1998), а также ряда получивших известность постмодернистских проектов: "крестный отец" литературного объединения "Бум-бам-лит рецептор поэтического проекта "Стихи Валентина Акудовича" (сами стихи написаны известными и малоизвестными белорусскими поэтами), создатель эссе-манифестов "Диалоги с Богом" "Война культур" "Архипелаг Беларусь" "Разрушить Париж" "Беларусь как постмодернистский проект Бога" "Метафизика: ситуация расцвета и упадка" и др.

Лейтмотивом творчества А. выступает тема метафизики отсутствия, как развернутая в парадигму пост-экзистенциального мышления, так и генеалогически осмысленная посредством специфически белорусского опыта отсутствия в Большом Западном Нарративе (**см.**). Анализирует и подвергает деконструкции разнообразные идеологемы, с помощью которых сознание пытается упорядочить и удержать текучие конфигурации актуально сущего, а также цивилизационные стратегии, обрывающие последние связи человека с этим самым сущим (исчезновение пространства и времени в симулированных средах а-реальности, превращение культуры в локальную подсистему глобального информационного обмена и т. д.).

А. рассматривает "белорусский проект" как "веревку над пропастью" Ничего не предлагает. Подтверждает "невозможность иначе избежать смерти, кроме как умереть"

И. М. Бобков

"АМЕРИКА" ("Amerique") философско-художественное эссе Ж. Бодрийяра (**см.**), опубликованное в 1986. Было посвящено проблеме возникновения на современном Западе среды обитания человека, в которой всевозрастающим образом преобладают искусственные элементы. Собственно философский анализ этого процесса Бодрийяр осуществил впоследствии в книге "Прозрачность Зла" (**см.**).

Текст выстроен в жанре путевых заметок странствующего по стране философа.

Америка, по Бодрийяру, гиперреальность, ибо являет собой утопию, которая "с самого начала переживалась как воплощенная" Для Европы характерен "кризис исторических идеалов, вызванный невозможностью их реализации" У американцев "кризис реализованной утопии, как следствие ее длительности и непрерывности" (Ср. у О. Паса: Америка создавалась с намерением ускользнуть от истории, построить утопию, в которой можно было бы укрыться от нее. — *О. Г.*) Истина этой страны способна открыться лишь европейцу, ибо только он в состоянии рассмотреть в Америке "совершенный симулякр, симулякр имманентности и материального воплощения всех ценностей"

В американском средоточии богатства и свободы, когда "все доступно: секс, цветы, стереотипы жизни и смерти" всегда стоит, по Бодрийяру, один и тот

же вопрос: "Что Вы делаете после оргии?" Оргия окончена, освобождение состоялось, — фиксирует Бодрийяр, "секса больше никто не ищет, все ищут свой "вид" (*gender*), то есть одновременно свой внешний вид (*look*) и свою генетическую формулу Теперь мы выбираем не между желанием и наслаждением, а между своей генетической формулой и собственной сексуальной идентичностью (которую необходимо найти)"

Мыслитель видит вокруг себя субъектов "полного одиночества" и "нарциссизм, будь он обращен на тела или на интеллектуальные способности" Тело выступает здесь в качестве "объекта иступленной заботы"· "мысль о физическом или нервном истощении не дает покоя, и смысл смерти для всех заключается в ее постоянном предупреждении" Речь не идет, согласно Бодрийяру, чтобы *быть* или даже *иметь тело*, необходимо быть *подключенным* к нему· тело являет собой "сценарий" осуществляющийся посредством разнообразных "гигиенических реплик"

Характеризуя миссионерство и анабаптизм Америки, Бодрийяр отмечает акцентированно расширенную концепцию американских музеев: "все заслуживает сохранения, бальзамирования, реставрации" Американцы, — пишет философ, ...прозевав настоящее крещение, мечтают все окрестить во второй раз, и только это позднейшее таинство, которое, как известно, повторение первого, только *куда более подлинное*, для них имеет значение: **вот совершенное определение симулякра** (выделено мной. *О. Г.*)"

По словам Бодрийяра, именно США, с их исторической "беспочвенностью" являют собой особо впечатляющую картину экспоненциального развития всевозможных форм неподлинности: "Здесь вы без всяких усилий ощущаете это восхождение симулякра во все более высокую степень"

Одним из следствий такого культурного состояния выступает, по мысли Бодрийяра, то, что американцы сражаются "двумя важнейшими видами оружия: авиацией и информацией. Иными словами: это реальная бомбардировка неприятеля и электронная всего остального мира... Такие армии не нуждаются в территории... Война (во Вьетнаме. *О. Г.*) была выиграна одновременно обеими сторонами: вьетнамцами на земле, а американцами в электронном ментальном пространстве... Одни одержали идеологическую и политическую победу, другие извлекли из всего этого *Апокалипсис сегодня*, который обошел весь мир"

По мысли Бодрийяра, "если европейское мышление характеризуется негативизмом, иронией, возвышенностью, то мышление американцев характеризуется парадоксальным юмором свершившейся материализации, всегда новой очевидности... юмором естественной видимости вещей" Европе присущ "тревожный синдром deja vu (возвращения уже виденного. *О. Г.*) и мрачная трансцендентность истории"

Свобода и равенство приобрели, согласно Бодрийяру, в Америке не-европейский облик. Как отмечал А. Токвиль: "Я упрекаю равенство вовсе не в том, что оно вовлекает людей в погоню за запрещенными наслаждениями, а в том, что оно полностью поглощает их поиском наслаждений дозволенных" Парадокс Токвиля, по мысли Бодрийяра, состоит в том, что американское общество тяготеет одновременно к абсолютной незначимости (все вещи стремятся к тому, чтобы уравняться и раствориться в общем могуществе) и к абсолютной оригинальности. Америка это "гениальный универсум, появившийся благодаря неудержимому развитию равенства, пошлости и незначимости" В своем коллективном сознании американцы "больше предрасположены к моделям мышления 18 века: утопической и прагматической, нежели к тем, которые были навязаны Французской революцией: идеологической и революционной"

Как подчеркивает Бодрийяр, "в американской системе поражает то, что не существует никакой заслуги в неподчинении закону, нет престижа в нарушении закона или несогласии с ним"· этот конформизм "сближает американское общество с обществами первобытными, где с нравственной точки зрения было бы абсурдно не соблюдать правил, установленных коллективом" Такой конформизм оказывается "следствием пакта, заключенного на уровне нравов, совокупности правил и норм, предполагающих в качестве принципа функционирования почти добровольное согласие, тогда как в Европе распространилось чуть ли не ритуальное неподчинение собственной системе ценностей"

Согласно Бодрийяру, "гарсон из сартровского кафе (то есть из кафе — элемента жизни французского философа-экзистенциалиста Ж.-П. Сартра. *О. Г.*) ...изображает свободу и равенство с нами,

ничего этого не имея. Отсюда несчастная надуманность его поведения, свойственная у нас почти всем социальным классам. Этот вопрос о равенстве нравов, свободе нравов, не только не был никогда разрешен, но даже не был по-настоящему поставлен в нашей культуре. [...] В Америке... люди почти естественно забывают о разнице положений, отношения строятся легко и свободно" Европейская культура — культура "переуплотненности" американская культура демократическая культура пространства. Движение — естественное занятие для американца, природа граница и место действия. По мысли Бодрийяра, "в этом нет ничего от вялого романтизма и галлороманского покоя, из которого состоит наш досуг" Отпуск стандартного француза суть "деморализующая атмосфера свободного времени, вырванного у государства, потребляемого с плебейской радостью и показной заботой о честно заработанном досуге. В Америке свобода не имеет статичного или негативного определения, ее определение пространственное и мобильное"

Осмысливая в этом контексте специфику американской демократии, Бодрийяр отмечает: "свобода и равенство, так же как непринужденность и благородство манер, существуют только как изначально данные. В этом и есть демократическая сенсация: равенство дается в начале, а не в конце... *Демократы требуют, чтобы граждане были равны на старте, эгалитаристы настаивают, чтобы все были равны на финише*" Америка есть реализованная антиутопия: антиутопия безрассудства, де-территоризации, неопределенности субъекта и языка, нейтрализации всех ценностей, конца культуры.

Согласно Бодрийяру, "тайна американской реальности превосходит наши вымыслы и наши интерпретации. [...] В этом смысле вся Америка представляет собой для нас пустыню" Культура здесь "приносит в жертву интеллект и любую эстетику, буквально вписывая их в реальное" Новое в Америке — шок первого уровня (примитивного и дикого) и третьего типа (абсолютный симулякр). Европе это трудно понять, ибо она, констатирует Бодрийяр, всегда предпочитала второй уровень уровень рефлексии, раздвоения, несчастного сознания. Безжизненный и завораживающий Новый Свет девальвировал все европейские ценности, для Старого Света Америка — "страна без надежды"

Как отметил Бодрийяр в этой книге: "Капитал — большой плут, он не играет в игру критики, то есть фактически истории, он обыгрывает диалектику, которой удастся воссоздать его лишь задним числом, с опозданием на одну революцию"

О. А. Грицанов

АНТИПСИХОЛОГИЗМ один из принципов философии постмодернизма, отражающий его презумпцию на растворение субъективности в семиотическом пространстве языка. Свою позицию в данной проблематике постмодернистская философия выражает так: по Ж. Деррида (**см.**), необходимо "взломать... пока еще столь герметическую преграду, которой удерживает вопрос о письме... под опекой психоанализа" Согласно постмодернистскому видению дискурсивных практик письма/письменности (**см.**) и чтения (**см.**), последние формируют семиотическое пространство, в границах которого "производимое действие совпадает с переживаемым воздействием; пишущий пребывает внутри письма, причем не как психологическая личность, а как непосредственный участник действия" (Р Барт). Утрата субъектом психологической артикуляции, согласно мировидению постмодернистской эпохи, приводит к тому, что он, по мысли Ю. Кристевой (**см.**), не только теряет личностные качества и становится "кодом, не-личностью, анонимом" но и исчезает в целом как явление: "он ничто и никто... он становится... зиянием, пробелом"

А. А. Грицанов

"АНТИ-ЭДИП" понятие постмодернистской философии, введенное в контексте отказа от классического тезиса о неизменном наличии внешнего (по отношению к объекту воздействия) фактора принудительной причинности; было введено Ж. Делёзом (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**) в контексте разработок ими оснований шизоанализа (**см.**).

Фигура "А.-Э." отвергла традиционную психоаналитическую трактовку бессознательного как продукта травмирующих внешних воздействий. Осмысление бессознательного в статусе свободной "субъективности" привело Делёза и Гваттари к отрицанию как базовой психоаналитической модели "Эдипова комплекса" (**см.**), так и психоаналитического символа Отца.

Учитывая статус идеи "Э. К. в архитектонике психоанализа, данный интеллектуальный ход привел шизоанализ к радикальному преодолению психоаналитической парадигмы. По мнению Де-

лёза и Гваттари, "психоанализ принимает участие в буржуазном угнетении в самом общем виде" Сущность этого заключается, по оценке авторов шизоанализа, в акцентировании психоанализом идеи неизбывной детерминированности ("параноидальной травмированности") бессознательного со стороны внешних по отношению к нему социальных структур.

Типичным примером этого, по мысли Делёза и Гваттари, может служить культивируемый психоанализом "*фамилиализм*" ставящий функционирование бессознательного в положение жесткой подчиненности такой "псевдоструктуре" как семья. Авторы шизоанализа заявили в этом контексте об "эдипизации" бессознательного, сознания и культуры в целом: "параноидальный отец эдипизирует сына" Поскольку первым пунктом психоанализа, который был подвергнут шизоаналитической критике, выступал "фамилиализм" постольку самый разрушительный удар Делёза и Гваттари был направлен на концепт "Эдипова комплекса" Базовая для психоанализа метафора Эдипа являла собой для шизоанализа олицетворение линейного внешнего причинения.

Фигура Эдипа интерпретируется шизоанализом как принципиально альтернативная свободной ("сингулярной" "молекулярной" "шизофренической") форме бессознательного, противопоставляющая ей презумпции связанности ("молярности" утраты самости в агрегате) и подчиненности центру этого агрегата, олицетворенному в структуре семьи Отцом (ядром нуклеарного агрегата). По формулировке Делёза и Гваттари, "функция Эдипа как догмы или *нуклеарного комплекса* неотделима от насилия" И далее: "Репрессия нуждается в вытеснении, чтобы формировать покорных субъектов и обеспечивать воспроизводство общественной формации, в том числе в ее репрессивных структурах" (В классическом психоанализе Эдип, олицетворяя собой отца-деспота, навязывает человеку свои законы. В роли Эдипа могут выступать Бог, государство, социум, культурная традиция, идеология, мораль, сознание, язык.) Целью шизоанализа становится "деэдипизация бессознательного" под лозунгом "шизофреническое вместо Эдипова" Фигура Эдипа фактически элиминируется из шизоанализа: по выражению Делёза и Гваттари, "бессознательное — изначально сирота".

В контексте шизоаналитического противопоставления "Шизофрении" "Паранойе" "Эдипов комплекс" размещается на предельно параноидальном полюсе, в то время как "шизофреник сопротивляется невротизации. Имя отца к нему не прилипает" "Шизофреник" фактически персонифицирует у Делёза и Гваттари свободу, выступая носителем бессознательного, прорвавшегося сквозь ограничения "социальных машин" и реализовавшего себя поперек жестких направляющих осей интегральных "псевдоструктур" социальности, в первую очередь — семьи. Согласно шизоанализу, "желание сирота, анархист и атеист"

Более того, по мнению Делёза и Гваттари, психоаналитическая процедура сама по себе имеет результатом усугубление того калькирования отцовской доминанты, которое является неизбежным следствием "фамилиализма" в то время как бессознательное — в свободном своем проявлении должно быть не однозначной линейной "калькой" (**см.**), но открытой для версифицированных прочтений "картой" (**см.**). С точки зрения творцов шизоанализа, "Фрейд заведомо принимал в расчет картографию (собственного бессознательного у пациента. *А. Г.*) но лишь для того, чтобы совместить ее с фотографией родителей"

Практика психоанализа оценивается шизоанализом как травмирующая: "задумайтесь о том, что произошло с маленьким Хансом в детском психоанализе его ризому (**см.** — *А. Г.*) безжалостно крушили, пачкали его карту, куда-то прятали ее, блокировали все выходы до тех пор, пока не удалось внушить ему стыд и чувство вины, пока стыд и чувство вины не укоренились в нем" В противовес этому, шизоанализ "добивается совсем другого состояния бессознательного": для него главная цель заключается "не в том, чтобы редуцировать бессознательное" но, наоборот, чтобы его "создать" — на основе и в качестве основы "новых высказываний, других желаний"

Согласно шизоаналитическим аналитикам, "психоанализ... не только в теории, но и на практике подчиняет бессознательное древовидным структурам, иерархическим графикам, резюмирующей памяти, центральным органам"

Пафос шизоанализа заключается в освобождении шизоидальных потоков желания (**см.**) от параноидальных ограничений: по Делёзу и Гваттари, "позитивная задача шизоанализа: обнару-

жение у каждого машин желания, независимо от любой интерпретации" Бессознательное трактуется шизоанализом как "нечто, порождающее самое себя"

Близкую по смыслу версию фигуры "А.-Э." мы обнаруживаем и у Р Барта (см.). По его мысли, если классически понятое "произведение включено в процесс филиации" то постмодернистски понятый текст не предполагает наличия внешней по отношению к нему причины. По выражению Барта, "что же касается Текста, то в нем нет записи об Отцовстве"

В целом, постмодернистские стратегии жестко противопоставляют себя "закону отца-деспота" навязывающего человеку комплекс кастрации. Делёз вопрошал в этой связи: "Возможно, современная субъективность вновь открывает тело и его наслаждения как оппозицию желанию, которое стало слишком порабощено законом?"

А. А. Грицанов

"АПОРИИ" (Деррида) – см. **СМЕРТЬ В ДЕКОНСТРУКЦИИ.**

АРЕНД (Arendt) Ханна (1906–1975) – немецко-американский философ и политолог, доктор философии (1928), член-корреспондент Германской академии языка и литературы (ФРГ), действительный член Американской академии политических наук.

Наследие А. включает в себя более 450 работ, разнообразных по проблематике, но объединенных общей установкой на осмысление современности: "думать над тем, что мы делаем" Основные работы: "Происхождение тоталитаризма" (1951), "Положение человека" (1959), "Кризис в культуре" (1961), "Эйхман в Иерусалиме" (1963), "Между прошлым и будущим. Шесть упражнений в политической мысли" (1964), незавершенная "Жизнь души" вышедшие посмертно "Лекции по политической философии Канта" а также опубликованный в Великобритании сборник "Ханна Аренд: двадцать лет спустя" (1996) и др.

В контексте постмодернистских аналитик правомерно констатировать, что тексты А. концептуально предвосхитили ряд подходов, фундирующих современный философский постмодернизм. Так, по ее мысли, "поскольку действие совершается в отношении существ, способных на свои собственные действия, реакция, помимо того, что является ответом, есть всегда новое действие, которое направляет себя и воздействует на других. Поэтому действие и реакция среди людей никогда не движутся по замкнутому кругу и никогда не могут быть надежно ограничены двумя партнерами" Это, согласно А. означает, что "моментный акт в самых ограниченных обстоятельствах несет... семена безграничности, поскольку один поступок, а иногда и одно слово, достаточны для того, чтобы изменить каждую констелляцию" Тем самым последствия оказываются "безграничны, поскольку действие, хоть и может... проистекать ниоткуда, становится медиумом, где каждая реакция становится цепной реакцией" С точки зрения А. по отношению к социальным контекстам "множество" следует понимать не только как количественное ("множественность"), но, в первую очередь, как качественное ("разнообразие"), в границах которого "неуловимые идентичности... ускользают от любых генерализаций"

Теоретическое моделирование социальной процессуальности возможно, согласно А., лишь посредством создания историй как определенных нарративов (см.), под которыми А. понимает не Историю в ее объективном течении, но "рассказанные истории" как конструируемую рассказчиком модель событийности. По убеждению А. "действие полностью раскрывается только рассказчику, то есть ретроспективному взгляду историка, который действительно лучше участников знает, что произошло" поскольку имеет возможность оценить события с точки зрения известного ему финала. При этом, в отличие от постмодернистских подходов, А. не отвергала наличие у события Истории определенного смысла: "неважно, сколь абстрактно могут звучать наши теории или сколь последовательными могут оказаться наши аргументы, за ними лежат случаи и истории, которые, по крайней мере, для нас самих, содержат, как в скорлупе, полный смысл того, что бы мы ни должны были сказать" Вместе с тем, по ее мнению, "истории" как рассказы об исторической событийности, в свою очередь, "ускользают от любого обобщения и, следовательно, от любой объективации" Как отмечала А., "нить традиции оборвана, и мы не будем в состоянии восстановить ее. Что утрачено, так это непрерывность прошлого. То, с чем мы оставлены, все же прошлое, но прошлое уже фрагментированное"

В этом контексте важнейшей особенностью творчества А. выступает ориентация на исследование крупномасштаб-

ных социальных феноменов и процессов ("Между прошлым и будущим...") в максимальном приближении их к масштабу индивидуально-конкретной человеческой жизни ("удел человека"). По выражению А., на земле живут "люди, а не Человек" ("men, not Man"), и сущностной характеристикой человека, принципиально отличающей его от животного, является его неизбывное стремление "показать в делах и словах, кем он является в своей уникальности" Именно в этом контексте целью теоретической деятельности А. явилось, по оценке П. Рикёра, построение "нетоталитарной вселенной"

С точки зрения А. центральной характеристикой любого общества является баланс между публичностью и приватностью, который в индивидуальном измерении предстает в возможности реализовать себя как в общественной, так и в частной сферах. Нарушение гармоничного соотношения между этими сферами искажает нормальное течение человеческой жизни. Перекос в пользу публичности, характеризующий тоталитарные общества, максимально расширяет границы официальной легитимности, до минимума сводя возможности проявления человеком себя в приватной сфере. Между тем, согласно концепции А. индивидуальность человека, делающая осуществимыми его главные жизненные репертуары, требует для собственного существования некоего "частного адреса" неотчуждаемую ни при каких условиях "приватную долю мира, фрагмент бытия" внутри которого творится личная жизнь, защищенная от вмешательства публичности, как на уровне воздействий, так и на уровне оценки.

Разрушение государством таких преград между личностью и внешним миром необходимо ведет к гибели человеческой индивидуальности, которая в иерархии ценностей А. выступает в качестве максимально значимой. Жизненные ценности индивидуального и общечеловеческого уровней замещаются идеологическими догмами, требующими бездоказательного принятия самих себя на веру Эти же догмы действуют как поведенческие клише, ибо предполагают социальный "автоматизм" Не менее значимой для жизни является, однако, и сфера публичности. Согласно А. "без публичности личность лишена человечности" А. ссылается на то, что в латинский глагол "жить" фактически звучит как "быть среди людей", а "умирать", соответственно, "перестать быть среди людей" Более того, сфера публичности, по А. имеет особое значение, поскольку только в сфере политики существует такой феномен, как свобода.

Понятие "свобода" у А. весьма многозначно. Она фиксирует, что политическая свобода выступает как "сопротивление" (в плане воздействия) и как "особое личное мнение" (в контексте несогласия). В зоне приватности, где "свободность" как параметр человека изначально задана, свобода не конституируется в качестве особого феномена. Поэтому, по мысли А. свобода задает новые формы публичности. Креационный потенциал свободы, инспирирующий "начинание нового" был обнаружен А. в особом срезе человеческой жизнедеятельности — "активности"

По А. в отличие от "труда", обеспечивающего воспроизводство биологических процессов человеческого организма и не требующего для своего осуществления Другого (**см.**), и "производства" воспроизводящего неорганическое тело цивилизации и реализующего связь между людьми лишь в контексте, заданном технологической программой, "активность" выстраивается в рамках не субъект-объектных, но субъект-субъектных отношений. "Активность" принципиально коммуникативна и именно в контексте свободной коммуникации человек выступает не как "рабочее животное" или "человек производящий" но как творческий субъект "начинания нового" Источник свободы, таким образом, выводится А. как за пределы интеллектуальной, так и за пределы эмоционально-волевой сфер. "Активность" отвергает прагматичный подход к жизни и происходящее в ее рамках общение выступает самоцелью. Между тем, согласно А. свобода как проявление этой "активности" оказывается чрезвычайно значимой для общества, подвигая его к "рождению того, чего еще никогда не бывало" Именно свобода, по А., в состоянии преодолеть барьеры даже тоталитарных общественных систем. В событийной системе отсчета свобода реализуется, по А. как революция, которая не только разрушает "окаменелость" тоталитаризма и освобождает человека от ложных идеологических догм, но и привносит в мир "рождение нового" По мысли А. поскольку творческая креативность возможна лишь для человека, обладающего индивидуальностью, постольку свобода выступает связующим звеном между публичностью и приват-

ностью, всеобщей историей и "уделом человека"

Универсальные определения каждого существования, по А. "рожденность" и "смертность" Если на уровне индивида "рожденность" реализуется в "активности" то "смертность" проявляется в утрате креативности и индивидуальности. По убеждению А., в масштабах общества "смертность" есть лишение человека индивидуальности, предпринятое в качестве тотальной акции. Таким образом тоталитаризм, предполагающий "тотального человека" представителя массы как конгломерата, сплоченность которого не имманентна ему, является результатом целенаправленного насилия посредством идеологической обработки с последующим политическим манипулированием. "Рожденность" же на социальном уровне есть "революция" как "перехват истории" и прорыв к творчеству и свободе.

Творчество А. занимает важное место в историко-философской традиции 20 в., поскольку, с одной стороны, оно может быть оценено как относящееся к философии неклассического типа, с другой же в текстах А. были во многом предвосхищены фундаментальные идеи современного философского постмодернизма.

А. А. Грицанов

"АРХЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ" ("L'archeologie du savoir" 1969) работа М. Фуко (**см.**), завершающая первый, так называемый "археологический период" в его творчестве и составляющая своеобразный триптих с работами "Рождение клиники. Археологический взгляд медика" (**см.**) и "Слова и вещи. Археология гуманитарных наук" (**см.**). Текст может быть рассмотрен как рефлексия структуралистских подходов и методов исследования знания над самими собой. Концептуально оформляет А. З. как особую дисциплину и метод исследования документально зафиксированных дискурсивных практик, а также взаимосвязи последних с социокультурными обстоятельствами их конституирования и практикования.

Подход Фуко акцентированно противопоставлен традиции "истории идей", что вызвало необходимость радикальной ревизии понятийно-концептуального аппарата истории и философии науки и сопредельных дисциплинарностей. Фуко выводит возможности А. З. как метода за пределы узкой дисциплинарной спецификации, считая, что этот метод, восстанавливая генеалогию знания, позволяет реконструировать целые культурно-интеллектуальные исторически маркированные эпохи, выражаемые через понятие эпистемы в работе "Слова и вещи. Археология гуманитарных наук", но практически не используемом в "А. З." Тем самым "А. З." не только подводит черту под первым периодом творчества автора, фиксируя его определенную концептуальную завершенность, но и намечает разрыв с ним, открывая перспективу движения Фуко в новый (постструктуралистский) период его творчества.

Понятие концептуальных (эпистомологических) разрывов (как переинтерпретации аналогичного понятия Г Башляра), примененное Фуко для анализа продуцирования целостностей дисциплинарных дискурсов, оказалось способным зафиксировать и переориентацию его собственного философского подхода, который, отличаясь цельностью, методологически развивал те же идеи, которые автор высказал в своих ранних работах, но концептуально строился далее на других основаниях (термины "А. З." а тем более "эпистема" после работы "А. З." практически не употреблялись), фокусируясь вокруг концепта "власти-знания" Что же касается собственно "А. З." то эта работа сместила анализ Фуко с проблематики рефлексии пределов, в которых люди того или иного исторического периода только и способны мыслить, понимать, оценивать, а следовательно, и действовать, на рефлексию механизмов, позволяющих тематически концептуализировать возможные в этих пределах (эпистемах как общих пространствах знания, как способах фиксации "бытия порядков", как скрытых от непосредственного наблюдателя и действующих на бессознательном уровне сетей отношений, сложившихся между "словами" и "вещами") дискурсивные практики.

Первая из ключевых методологических задач "А. З." — окончательное развенчание представления классического рационализма о прозрачности сознания для самого себя, а мира для человеческого сознания. Ни сознание (в своем "подсознательном"), ни мир (в своей социокультурности) "непрозрачны" они сокрыты в исторических дискурсивных практиках, выявить исходные основания которых и есть задача А. З. как дисциплины и метода.

Вторая ключевая методологическая установка работы избегание модернизирующей ретроспекции, что требует

рассмотрения выявленных прошлых состояний культуры и знания при максимально возможном приближении к их аутентичному своеобразию и специфике.

Третья установка — избавление в анализе от всякой антропологической зависимости, но вместе с тем обнаружение и понимание принципов формирования такой зависимости.

В соответствии с заявленными установками и тематизмами и строится структура работы. "А. З." кроме введения и заключения, подразделяется на три части: "Дискурсивные закономерности" (7 параграфов), "Высказывание и архив" (5 параграфов) и "Археологическое описание" (6 параграфов).

Первая часть работы рассматривает прежде всего специфику дискурсивных анализов как формы организации (по)знания. "Поначалу, — указывает Фуко, нам требуется провести сугубо негативную работу: освободиться от хаоса тех понятий, которые (каждое по-своему) затемняют понятие прерывности" Это такие традиционно применяемые в анализах понятия, как традиция, развитие и эволюция, "ментальность" или "дух", т. е. те, которые исходно предполагают встраивание "единичностей" в некие предзаданные целостные ряды с нерефлексируемыми основаниями и принципами их конструирования. Все они "неосознанные непрерывности, которые задним числом организуют дискурс, составляющий предмет нашего анализа" Тем же операциям необходимо подвергнуть и те целостные культурные формы, в которых принято фиксировать целостность и неизменность определенных содержаний.

Речь в данном фрагменте "А. З. идет прежде всего о таких кажущихся очевидно-однозначными понятиях, как "книга" и "произведение" Однако внимательный взгляд исследователя обнаруживает, что "границы книги никогда не очерчены достаточно строго" а "единство книги, понимаемое как средоточие связей, не может быть описано как тождественное" Еще неоднозначнее, согласно Фуко, понятие произведения, которое не может быть исследовано "ни как непосредственная, ни как определенная, ни как однородная общность" "Мы допускаем, что должен существовать такой уровень (глубокий настолько, насколько это необходимо), на котором произведение раскрывается во всем множестве своих составляющих, будь то используемая лексика, опыт, воображение, бессознательное автора или исторические условия, в которых он существует. Но тотчас становится очевидным, что такого рода единства отнюдь не являются непосредственно данными, они установлены операцией, которую можно было бы назвать интерпретативной (поскольку она дешифрует в тексте то, что последний скрывает и манифестирует одновременно)"

По мысли Фуко, нужно признать многоуровневость и разрывность в организации дискурса, наличие в нем "глубинных структур" и "осадочных пластов" и прервать, тем самым, нерефлексируемую игру "постоянно исчезающего присутствия и возвращающегося отсутствия", проблематизировать все наличные "квазиочевидности" При этом нет необходимости "отсылать дискурс к присутствию отдаленного первоначала", а необходимо понять, "как взаимодействуют его инстанции" Во имя методологической строгости необходимо уяснить, что можно иметь дело только с общностью рассеянных в поле дискурса событий как с горизонтом для установления единств, которые формируются в нем. "Поле дискурсивных событий... является конечным набором совокупностей, ограниченным уже сформулированными лингвистическими последовательностями..."

В отличие от анализа истории мысли, двигающегося из прошлого к настоящему, в дискурсивных анализах, с точки зрения Фуко, мы двигаемся в обратном направлении, пытаясь выяснить "почему такие высказывания возникают именно здесь, а не где-либо еще?" Речь идет о том, "чтобы заново восстановить другой дискурс, отыскать безгласные, шепчущие, неиссякаемые слова, которые оживляются доносящимся до наших ушей внутренним голосом" В этом смысле анализ мысли "всегда *аллегоричен* по отношению к тому дискурсу, который он использует" Фуко же интересует проблема условий самой возможности того или иного типа дискурса (как связанной определенным образом совокупности высказываний), в том виде, в каком он есть, и на том месте, на котором он есть. "Основной вопрос такого анализа можно сформулировать так: в чем состоит тот особый вид существования, которое раскрывается в сказанном и нигде более?"

В этом ключе Фуко рассматривает ряд гипотез, пытающихся объяснить сложившиеся дисциплинарные общности (медицины, грамматики, политичес-

кой экономии), и показывает их несостоятельность. Это гипотезы, видящие общность как образованную: 1) совокупностью высказываний, соотносящихся с одним и тем же объектом (обнаруживается изменение объекта в истории и в разных аспектах дисциплинарных дискурсов); 2) единством формы и типов сцепления высказываний, их стилем (выявляется наличие разных типов высказываний в дисциплинарном дискурсе); 3) группой высказываний внутри определенной системы постоянных и устойчивых концептов, концептуальной архитектоникой дисциплины (фиксируются эпистемологические разрывы в развитии любого знания): 4) тождественностью тем (наличествуют случаи присутствия одной и той же темы в разных дискурсах).

Учитывая неудачи всех этих попыток, Фуко предлагает "попытаться установить рассеивание точек выбора и определить, пренебрегая любыми мнениями, тематические предпочтения поля стратегических возможностей" С его точки зрения, речь в этом случае идет об условиях возможности "дискурсивных формаций" Дискурсивные данные перераспределяются внутри них в соответствии с правилами формации. Внутри дискурсивных формаций различаются объекты, модальности высказываний, концепты и тематические выборы. Все они подлежат специальному анализу

Объекты дискурсов задаются: 1) поверхностью их проявления, различной для различных обществ, эпох и форм дискурса; 2) инстанциями разграничения; 3) решетками спецификации. Однако план выявления (1), инстанции разграничения (2), формы спецификации (3) не формируют полностью установленные объекты, которые в дискурсе инвентаризируются, классифицируются, называются, выбираются, покрываются решеткой слов и высказываний. По Фуко, "дискурс это нечто большее, нежели просто место, где должны располагаться и накладываться друг на друга как слова на листе бумаги объекты, которые могли бы быть установлены только впоследствии" Кроме того, появляется несколько планов различий, в которых могут возникать объекты дискурса, что ставит вопрос о связи между ними. Таким образом дискурс характеризуется не существованием в нем неких привилегированных объектов, а тем, как он формирует свои объекты, которые остаются при этом рассеянными, т. е. установленными отношениями между инстанциями появления, разграничения и спецификаций (в которых любой объект исследуемого дискурса обретает свое место).

Отсюда, согласно подходу Фуко, следует: 1) объект существует в позитивных условиях сложного пучка связей; 2) отношения, внутри которых появляется объект, не представлены в объекте, не определяют его внутренней конституции; 3) сама система отношений имеет несколько уровней, они как связывают дискурс с условиями его появления, так и формируются внутри самого дискурса (вторичные, рефлексивные, собственно дискурсивные отношения); 4) дискурсивные отношения характеризуют "не язык, который использует дискурс, не обстоятельства, в которых он разворачивается, а самый дискурс, понятый как чистая практика" Объекты связываются тем самым не с "сутью вещей" а с совокупностью продуцирующих их правил. Они суть "не вещи" а дискурсивные объекты. Как таковые они не могут быть поняты вне дискурсивных практик и не могут быть редуцированы к их словарю (они "не слова"). "Безусловно, дискурс событие знака, но то, что он делает, есть нечто *большее*, нежели просто использование знаков для обозначения вещей. Именно это "нечто большее" и позволяет ему быть несводимым к языку и речи"

В то же время, с точки зрения Фуко, способ сцепления высказываний между собой должен стать предметом специального рассмотрения в аспекте выяснения того, почему появляются именно эти высказывания, а не какие-либо другие?" В этой связи возникает ряд вопросов, требующих ответов: 1) кто говорит, хранит данный вид языка и в силу каких своих характеристик; 2) исходя из какой институциализированной области разворачивается тот или иной дискурс; 3) какова позиция субъекта относительно различных областей и групп объектов (вопрошание осуществляется в соответствии с определенной решеткой исследования, даже если она не эксплицирована). Обновление дисциплинарных точек зрения в рассматриваемом ракурсе выступает как обновление модальностей, установление новых отношений между различными элементами в дискурсе. "Но ведь если существует общность, если модальность высказываний, которые в ней используются и в которых она раскрывается, не являются простым совпадением исторически случайных последователь-

ностей, то таким образом устойчивые пучки связей решительно вводятся в обиход"

В этом дискурсивном анализе, — указывает Фуко, — различные модальности высказываний манифестируют рассеяние, отсылая к различным статусам, местам и позициям субъекта в ходе поддерживаемого им дискурса, "к различным планам прерывности, "из которых" он говорит" Связь между этими планами устанавливается складывающимися в специфике дискурсивной практики отношениями. Дискурс не есть феномен выражения. Скорее, он есть "поле регулярности различных позиций субъективности" Таким образом, "дискурс это внешнее пространство, в котором размещается сеть различных мест" Следовательно, как строй объектов дискурсивной формации нельзя определить через "слова" или "вещи" так и порядок высказываний субъекта нельзя понять ни с позиции трансцендентального субъекта, ни с позиции психологической субъективности.

Следующая задача, которую ставит перед собой Фуко, описание поля высказываний, в котором появляются и циркулируют концепты дискурсивной формации. Это предполагает выявление рельефа поля высказываний:

1) последовательностей и прежде всего возможных распределений рядов высказываний, их типов зависимостей, риторических схем;

2) форм сосуществования, которые, в свою очередь, намечают: а) поле присутствия (совокупность всех спродуцированных высказываний независимо от их статуса, но в соответствии с ним; б) поле совпадений (концентрации высказываний разной дискурсивной природы вокруг областей объектов); в) область памяти (высказывания уже не присутствующие в дискурсах актуально, но по отношению к которым устанавливаются родственные связи, генезис, изменения, историческая прерывность и непрерывность);

3) возможностей вторжения (выявляемых в: техниках переписывания (например, линеарности в табличность); методах транскрипции высказываний; способах взаимоперевода качественных и количественных высказываний; правилах применения; структурном анализе взаимоотношений элементов; приемах разграничения областей истинности высказываний; способах переноса типов высказываний из одного поля приложения в другое; методах систематизации уже существующих пропозиций; методах перераспределения высказываний).

Таким образом, согласно Фуко, дискурсивная формация на уровне концептов порождает весьма ощутимую гетерогенность. "Но принадлежит собственно дискурсивной формации, разграничивает группу совершенно разрозненных концептов и определяет их специфику только самый способ, который позволяет различным элементам устанавливать связи друг с другом" По сути речь идет не об описании концептов, а о концентрации анализа "вокруг некоего *доконцептуального* уровня, подчиняясь правилам которого различные концепты могут сосуществовать в одном поле" Этот уровень не отсылает ни к горизонту идеальности, ни к эмпирическому генезису абстракции, "мы вопрошаем об уровне самого дискурса, который не является более выражением внешнего, а, напротив, местом появления концептов" Тем самым выявляется совокупность определенных правил, находящих свое приложение в горизонте дискурса. "В анализе, который мы здесь предлагаем, правила формации имеют место не в "ментальности" или сознании индивида, а в самом дискурсе; следовательно, они навязываются в соответствии с некиим видом анонимной единообразности всем индивидуумам, которые пытаются говорить в этом дискурсивном поле" Доконцептуальный уровень, по мысли Фуко, позволяет выявить закономерности и принуждения, делающие возможной гетерогенную множественность концептов. Вывод, который делает Фуко из анализа концептов дискурсионной формации, гласит: "Нет необходимости прибегать ни к допущению горизонта *идеальности*, ни к эмпирическому движению *идей*"

Следующий предмет внимания мыслителя — темы и теории в дискурсивных формациях, которые он предлагает обозначать как *стратегии* — независимо от их формального уровня. Проблема механизмы их распределения в истории. С помощью исследования стратегий возможно выявление: а) точек несовместимости объектов, высказываний, концептов, находящихся в одной и той же формации; б) точек эквивалентности (несовместимых элементов, сформированных одним и тем же способом); в) точек сцепления систематизации (формирующих ряды элементов). Далее необходимо исследование инстанций решений, позволяющих

реализоваться тем или иным стратегиям, т. е. механизмов, формирующих принципы исключения из дискурса и возможности выборов внутри и между дискурсами. Потом, по Фуко, важно выявить механизмы вовлечения дискурса в поле недискурсивных практик, т. е. порядок и процесс присвоения дискурса, транвестирования его в решения, институты и практики. Кроме того, речь может идти и о возможных позициях желания по отношению к дискурсу Таким образом, дискурсивные формации в своих стратегиях "должны быть описаны как способ систематизации различных трактовок объектов дискурса (их разграничения, перегруппировки или отделения, сцепления и взаимообразования), как способ расположения форм высказывания (их избрания, установления, выстраивания рядов и последовательностей, составления больших риторических единств), как способ манипулирования концептами (для чего необходимо дать им правила применения, ввести их в отдельные устойчивости и, таким образом, конституировать концептуальную архитектонику)"

Над этими стратегиями надстраиваются элементы второго порядка, собственно и организующие дискурсивную рациональность. Тем самым нет никаких оснований "соотносить формации теоретических предпочтений ни с основополагающим замыслом, ни со вторичной игрой мнений и воззрений" Сам "выбор стратегий не вытекает непосредственно из мировоззрения или предпочтения интересов, которые могли бы принадлежать тому или иному говорящему субъекту, но сама их возможность определена точками расхождения в игре концептов" Стратегии строятся в соответствии со сложившейся системой "вертикальных зависимостей" спродуцированных в дискурсивной формации, и подтверждаемых дискурсивными практиками, задавая принципы "финальной сборки текстов"

Знание "закономерностей" организации дискурсивных формаций в их соотношении с дискурсивными практиками позволяет, согласно Фуко, перейти к рассмотрению правил образования дискурсов, выводимых из него самого. Рассмотрению этих вопросов и посвящена вторая часть его работы ("Высказывание и архив").

В качестве элементарной общности дискурса обычно рассматривают высказывание. Проведя анализ последнего, Фуко показывает, что оно, соотносясь, но не совпадая с понятиями пропозиции, фразы и акта формулирования, остается неопределяемым ни через одно из них. "Во всех трех случаях, констатирует Фуко, — очевидно, что предложенные критерии слишком многочисленны и неоднозначны и не объясняют высказывание во всем его своеобразии" Во всех трех случаях высказывание играет роль относящегося к существу дела, не передаваемому ни одной из них: "в логическом анализе высказывание является тем, что остается после извлечения и определения структуры пропозиций; для грамматического анализа оно ряд лингвистических элементов, в которых можно признавать или не признавать форму фразы; для анализа речевых актов оно представляет собой видимое тело, в котором проявляются акты" Высказывание суть не структура, "но функция существования, принадлежащая собственно знакам, исходя из которой можно путем анализа или интуиции решить, "порождают ли они смысл" согласно какому правилу располагаются в данной последовательности или близко друг к другу, знаками чего являются и какой ряд актов оказывается выполненным в результате их формулирования (устного или письменного)"

В этом смысле Фуко говорит о том, что отношение высказывания к тому, что высказывается, не совпадает ни с какими другими отношениями. Отношения, которые оно поддерживает с тем, что высказывает, не тождественны совокупности правил применения. Только внутри определенных отношений высказывания можно установить отношение пропозиции к референту и фразы к ее смыслу Коррелятом высказывания выступает совокупность областей, в которых могут возникать данные объекты и устанавливаться данные отношения. Он устанавливается по законам возможности, правилам существования для объектов, которые оказываются названными, обозначенными или описанными, отношениями утверждения или отрицания. "Посредством отношения с различными областями возможности высказывание создает синтагму или ряд символов, фразу, которой можно или нельзя придать смысл, пропозицию, которая может получить или не получить значение истины" Описание уровня высказывания возможно лишь путем анализа отношений между высказыванием и пространствами различения, в которых оно выявляет различия". Кроме того, выска-

зывание всегда соотносится с субъектом ("автором" или любой иной производящей субстанцией). При этом последний "является определенным и пустым местом, которое может быть заполнено различными индивидуумами" Это "место" которое может и должен занять индивидуум для того, чтобы быть субъектом, принадлежит функции высказывания и позволяет его описать: "Если пропозиция, фраза, совокупность знаков могут быть названы "высказываниями", то лишь постольку, поскольку положение субъекта может быть определено"

Следующая особенность функции высказывания, с точки зрения Фуко, заключается в том, что она не может выполняться без существования области ассоциируемого" "Для того чтобы появилось высказывание и речь коснулась высказывания, недостаточно произнести или написать фразу в определенном отношении к полю объектов или субъекту; необходимо еще включить ее в отношения со всем прилегающим полем" Согласно Фуко, "высказывание всегда имеет края, населенные другими высказываниями" Именно эти "края" делают возможными различные контексты. "Не существует высказывание, которое бы так или иначе не вводило в ситуацию другие высказывания" Оно всегда занимает место вне линейного порядка и всегда включено в игру высказываний, всегда участвует в распределении функций и ролей, располагая "сигнификативные, или означающие, общности в пространстве, где они умножаются и накапливаются"

Следующее требование, без которого, по Фуко, невозможно продуцирование высказывания, обладание материальным существованием. "Нужно, чтобы высказывание имело материю, отношение, место и дату. И когда эти необходимые условия изменятся, оно само меняет тождественность" Материальность высказывания определяется его "всегда готовым быть поставленным под вопрос статусом" порядком институции, а не пространственно-временной локализацией, возможностью "повторной записи и переписи" Схема применения задает для высказываний поле стабилизаций, которое позволяет им повторяться в их тождественности, но и определяет порог, с которого тождественности (равноценности) более не существуют, и нужно признать появление нового высказывания. "Постоянство высказывания, сохранение его тождественности в единичных событиях актов высказываний, раздвоения в тождественности форм, все это является функцией *поля использования*, которым оно окружено"

В конечном итоге, мы сталкиваемся, отмечает Фуко, не с атомическим высказыванием, "но с полем изучения функций высказывания и условий, при которых она вызывает к жизни различные общности, которые могут быть (но вовсе не должны быть) грамматическим или логическим порядком" Это порождает проблему определения того, что значит описать высказывание.

Фуко предлагает понимать:

1) под высказыванием "разновидность существования, присущего данной совокупности знаков — модальность, которая позволяет ему не быть ни последовательностью следов или меток на материале, ни каким-либо объектом, изготовленным человеческим существом, модальность, которая позволяет ему вступать в отношения с областью объектов, предписывать определенное положение любому возможному субъекту, быть расположенным среди других словесных перфомансов, быть, наконец, наделенным повторяющейся материальностью";

2) под дискурсом — "то, что было произведено (возможно, все, что было произведено) совокупностью знаков" ("дискурс является общностью очередностей знаков постольку, поскольку они являются высказываниями, т. е. поскольку им можно назначить модальности частных существований"). Окончательно дискурс можно определить "как совокупность высказываний, принадлежащих к одной и той же системе формаций" Он принцип рассеивания и распределения высказываний, а анализ высказывания соответствует частному уровню описания.

Таким образом, "описание высказывания не сводится к выделению или выявлению характерных особенностей горизонтальной части, но предполагает определение условий, при которых выполняется функция, давшая существование ряду знаков (ряду не грамматическому и не структурированному логически)"

В силу этого высказывание одновременно невидимо и несокрыто. Согласно Фуко, "оно несокрыто по самому своему определению, поскольку характеризует модальности существования, присущие совокупности действительно произведенных знаков". Рассмотреть

можно только то, что "является очевидностью действующего языка" Однако высказывание не дано восприятию как явный носитель пределов и скрытых элементов. Необходимо перенести акцент в анализе с означаемого на означающее, "чтобы заставить появиться то, что есть повсюду в отношении с областью объектов и возможных субъектов, в отношении с другими формулировками и вероятными повторными применениями языка" Несокрытый и невидимый, уровень высказывания находится на пределе языка, указывает Фуко: "Он определяет модальность своего появления, скорее, ее периферию, нежели внутреннюю организацию, скорее, ее поверхность, нежели содержание"

Проделанный анализ позволяет, согласно Фуко, предпринять упорядочивание того, что сможет индивидуализироваться как дискурсивная формация. Последнюю он переопределяет как основную систему высказываний, которой подчинена группа словесных перфомансов, "не единственная управляющая ею система, поскольку сама она подчинена помимо того и в соответствии с другими измерениями логическим, лингвистическим и психологическим системам"

По модели Фуко, четыре направления исследования формации (образование объектов, положений субъектов, концептов и стратегических выборов) соответствуют четырем областям, в которых выполняется функция высказывания. Соответственно, понятие дискурса переопределяется здесь как совокупность высказываний, образующих таковой постольку, поскольку они принадлежат к одной и той же дискурсивной формации; а понятие дискурсивной практики задается как "совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического пространства условия выполнения функции высказывания"

С точки зрения мыслителя, большей частью анализ дискурса проходит под знаком целостности и избытка означающих элементов по отношению к единственному означаемому ("каждый дискурс таит в себе способность сказать нечто иное, нежели то, что он говорил, и укрыть, таким образом, множественность смыслов избыток означаемого по отношению к единственному означающему"). Однако анализ высказываний и дискурсивных формаций открывает, по Фуко, иной ракурс исследования: "он хочет определить принцип, в соответствии с которым смогли появиться только означающие совокупности, бывшие высказываниями. Он пытается установить закон редкости" Высказывания всегда в дефиците по отношению к тому, что могло бы быть высказыванием в естественном языке, это принцип нехватки или, по крайней мере, ненаполнения поля возможных формулировок. В этом аспекте дискурсивная формация одновременно проявляет себя и как "принцип скандирования и переплетения дискурсов" и как "принцип бессодержательности в поле речи"

Высказывания, по Фуко, правильно:

1) изучать на границе, которая отделяет их от того, что не сказано, в инстанции, которая заставляет их появиться, в своем отличии от остальных, что позволяет обнаружить в дискурсивных формациях распределение лакун, пустот, отсутствий, пределов и разрывов;

2) анализировать не как находящиеся на месте других высказываний, но как находящиеся на своем собственном месте — "область высказывания полностью располагается на своей поверхности"·

3) рассматривать как управляемые предустановленными структурами и как имеющие статус в системе институций.

Анализ же дискурсивной формации обращается собственно к редкости: "Он рассматривает ее как объект объяснения, он стремится определить в ней единую систему и, в то же время, учитывает то, что она может иметь интерпретацию" Если интерпретация трактуется при этом как "способ реакции на бедность высказывания и ее компенсирования путем умножения смысла" как "способ говорить, исходя из нее и помимо нее" то анализ дискурсивной формации понимается как "поиск закона скудности, нахождение ее меры и определение ее специфической формы" Он ориентирован не на бесконечность извлечения смыслов, а на обнаружение отношений власти. По мнению Фуко, "позитивность дискурса... характеризует общность *сквозь* время и вне индивидуальных произведений, книг и текстов" Предпринять в дискурсивном анализе исследование истории того, что сказано, означает "выполнить в другом направлении работу проявления"

Для обеспечения этого анализа Фуко вводит понятие "историческое априо-

ри" как "априори не истин, которые никогда не могли бы быть сказаны или непосредственно даны опыту, но истории, которая дана постольку, поскольку это история действительно сказанных вещей" Это понятие позволяет учитывать, что "дискурс имеет не только смысл и истинность, но и историю, причем собственную историю, которая не сводит его к законам чужого становления" Но историческое априори не над событиями — оно определяется как "совокупность правил, характеризующих дискурсивную практику" и "ввязанных в то, что они связывают" Область же высказывания, "артикулированная согласно историческим априори и "скандируемая" различными дискурсивными формациями", задается системой, которая устанавливает высказывания как события (имеющие свои условия и область появления) и вещи (содержащие свою возможность и поле использования). Ее Фуко называет *архивом*.

С точки зрения философа, "архив это прежде всего закон того, что может быть сказано, система, обуславливающая появление высказываний как единичных событий" Архив, продолжает Фуко, "это то, что различает дискурсы в их множественности и отличает их в собственной длительности" Он между языком и изучаемыми явлениями *"это основная система формации и трансформации высказываний"* Архив нельзя описать во всей его целостности, а его актуальность неустранима. "Он дан фрагментами, частями, уровнями несомненно настолько лучше и настолько с большей строгостью, насколько время отделяет нас от него; в конечном счете, если бы не было редкости документов, для его анализа было бы необходимо самое великое хронологическое отступление" Архив маркирует кромку времени, которая окружает наше настоящее, "это то, что вне нас устанавливает наши пределы" "Описание архива развертывает свои возможности (и принципы овладения этими возможностями) исходя из дискурсов, которые только что перестали быть исключительно нашими; его порог существования установлен разрывом, отделяющим нас от того, что мы не можем более сказать, и от того, что выходит за пределы нашей дискурсивной практики; оно начинается за пределом нашей собственной речи; его место это разрыв наших собственных дискурсивных практик"

Исследования архива Фуко называет *археологией*: "Археология описывает дискурсы как частные практики в элементах архива" Анализ А. З. как особой дисциплинарности Фуко проводит в третьей части своей работы ("Археологическое описание").

А. З. конституируется Фуко во многом через ее артикулированное противопоставление дисциплинарным притязаниям истории идей, которая рассказывает "историю побочных обстоятельств, историю по краям", презентируя "скорее анализ точек зрения, нежели анализ собственно знания, скорее анализ заблуждений, нежели анализ истины, наконец, скорее анализ менталитета, нежели анализ форм мысли" В этой трактовке история идей выступает скорее стилем анализа, чем дисциплинарностью, она занята "началами и концами, описанием смутных непрерывностей и возвращений, воссозданием подробностей линеарной истории" В то же время она оказывается способной описывать переходы из не-философии в философию, из не-науки в науку, из не-литературы в само произведение.

По мнению Фуко, "генезис, непрерывность, подытоживание вот предметы, которыми занята история идей, вот ее темы, с помощью которых она привязывается к определенной, теперь уже вполне традиционной форме исторического анализа" От всего этого и пытается уйти А. З. вырабатывающая "иную историю того, что было сказано людьми"

Основными являются четыре различия между "историей идей" и А. З.. 1) различие в представлении о новизне; 2) различие в анализе противоречий; 3) различие в сравнительных описаниях; 4) различие в ориентации трансформаций.

Основными принципами А. З. у Фуко являются:

1) ориентация на определение не мыслей, репрезентаций, образов, предметов размышлений, идей, которые скрыты или проявлены в дискурсах, а на исследование самих дискурсов в качестве практик, подчиняющихся правилам (археология обращается к дискурсу как к памятнику);

2) отсутствие в ней ориентации на поиск непрерывных и незаметных переходов в преемственности дискурсов, археология "различающий анализ, дифференциальное счисление разновидностей дискурса"·

3) отсутствие ориентации на установление взаимопереходов между индивидуальным и социальным, она определяет типы и правила дискурсивных прак-

тик, пронизывающих индивидуальные произведения;

4) отсутствие ориентации на поиск точки концентрации, где автор и произведение обмениваются тождественностями, А. З. "не является ничем более и ничем иным, нежели перезаписью, трансформацией по определенным правилам того, что уже было написано, в поддерживаемой форме внешнего"

Если история идей пытается установить идентичности в непрерывности преемственности и отделить "новое" от "старого" то А. З. говорит в этих случаях лишь об эффектах дискурсивного поля, в котором отмечаются рассматриваемые историей идей явления. А. З. стремится лишь установить регулярности (или закономерности) высказываний.

Анализ регулярностей можно вести по многим направлениям:

1) через различение лингвистической аналогичности (или переводимости), логической идентичности (или эквивалентности) и однородности высказываний последние и составляют предмет археологии;

2) через вскрытие внутренней иерархии высказываний, воссоздание деривационного (отличного от дедуктивного, исходящего из аксиом) древа дискурса (отличимого и от генетического и психологического анализов).

Согласно Фуко, "порядок в археологии не тот же, что в систематике или хронологической преемственности" Отсюда: "Нет большей ошибки, нежели стремление видеть в анализе дискурсивных формаций опыт всеобщей периодизации"

А. З. описывает уровень однородности высказываний, имеющих свой временной срез и не объемлющих всех остальных форм идентичности и различия, какие можно заметить в речи. Эти организованные однородности и рассматриваются ею как "эпохи" Будучи предназначенной для описания различных "пространств разногласия" А. З. при рассмотрении этих "связностей-эпох" имеет своей задачей "разрушить старые и открыть новые противоречия; это значит объяснить, в чем они могут выражаться, признать их значимость или приписать их появлению случайный характер" Для нее существенны прежде всего внутренне присущие дискурсам оппозиции. Она занята исследованием неадекватности объектов, расхождениями модальностей, несовместимостью концептов, случаев исключения теоретического выбора. Еще одна ее задача — выявить различие ролей всех этих форм оппозиции в дискурсивной практике.

Подводя итог этой части своего анализа, Фуко отмечает: "Дискурсивная формация это отнюдь не идеальный текст, протяженный и гладкий, протекающий в свете разнообразных противоречий и разрешающий их в спокойном единстве упорядоченной мысли; это и не поверхность, в которой отражается в тысяче разных видов противоречие, отступающее всегда на второй план и в то же время доминирующее. Это скорее пространство множества разногласий; это единство различных противоположностей, для которых можно выделить и уровни и роли" Горизонт, который рассматривает А. З. "это не сама по себе наука, мышление, менталитет или культура; это скрещение интерпозитивностей, чьи пределы и точки пересечения могут быть мгновенно обозначены. Археология сравнительный анализ, предназначенный не для того, чтобы редуцировать многообразие дискурсов и отображать единство, долженствующее их суммировать, а для того, чтобы разделить их разнообразие на отдельные фигуры"

Следствие археологического сравнения, по мысли Фуко, — не *объединение*, но *разделение*. Оно стремится "в специфике разграниченных между собой дискурсивных формаций установить игру аналогий и различий такими, какими они предстают перед нами на уровне правил формации" Оно должно выявить: археологический изоморфизм, археологическую модель, археологическую изотопию, археологические расхождения, археологические корреляции в каждой из обнаруживаемых формаций. Археология раскрывает также связи между дискурсивными формациями и недискурсивными областями. Наконец, еще одной ее задачей является исследование изменений и трансформаций позитивностей, в которых она особо фиксирует ситуации возникающих разрывов и феномены сдвигов внутри дискурсивных формаций.

А. З. исследует именно позитивности дискурсивных формаций, а не описывает дисциплины первые далеко выходят за пределы вторых. По Фуко, "дискурсивные формы это не будущие науки, находящиеся на той стадии развития, когда, еще не осознанные "внутри себя" они выглядят уже вполне сформированными. Они действительно не подлежат телеологической субординации по отношению к ортогенезу наук". Анализ позитивностей име-

ет своей целью показать, "по каким правилам дискурсивная практика может образовывать группы объектов, совокупности актов высказываний, игры концептов, последовательности теоретических предпочтений"

Эту совокупность закономерно возникающих элементов Фуко предлагает обозначать термином "знание" "Знание это то, о чем можно говорить в дискурсивной практике, которая тем самым специфицируется: область, образованная различными объектами, которые приобретут или не приобретут научный статус... это пространство, в котором субъект может занять позицию и говорить об объектах, с которыми он имеет дело в своем дискурсе" Знание следует определять и как "поле координаций и субординаций высказываний, в котором определяются, появляются, применяются и трансформируются концепты" Кроме того, оно "определяется возможностями использования и присвоения, установленными данным дискурсом"

Ряду "сознание — познание — наука" А. З. у Фуко противопоставляет ряд "практика — знание наука" Тем самым им провозглашается необходимость разграничивать научные области и археологические территории. В этом аспекте можно говорить о том, что "науки появляются в элементе дискурсивной формации и на основе знания" Наука локализуется в поле знания. Таким образом, по мысли Фуко, наука не отказывает в определенных притязаниях донаучным уровням знания: она основывается на всем объеме познавательного материала, изначальную расчлененность и структурированность которого реконструирует А. З.

Подробно о содержании и дискурсе работы "А. З. см. также: **Фуко**.

В. Л. Абушенко

АЦЕНТРИЗМ — фундаментальный принцип философии постмодернизма, базирующийся на радикальном преодолении классических представлений о структурности пространственной и семантической среды, а также провозглашающий отказ от признания существования приоритетных (как в топологическом, так и в ценностном отношениях) точек и осей.

Согласно Ж. Деррида (**см.**), "регулярным образом центр получал различные формы и названия. История метафизики, как и история Запада, является историей этих метафор и метонимий... Все эти названия связаны с фундаментальными понятиями, с первоначалами или с центром, который всегда обозначал константу наличия *эйдос, архэ, телос, энергейя, усия* (сущность, субстанция, субъект), *алетейя, трансцендентальность, сознание* или *совесть, Бог, человек* и так далее" По выражению М. Фуко (**см.**), проинтерпретированному Ж. Делёзом (**см.**), "мы (носители классического западного типа рациональности. — *А. Г.*) ищем центральную комнату в страхе, что таковой нет". Согласно Делёзу, при номадической (см. **Номадология**) организации среды "центральная комната... остается пустой, хотя человек заселяет ее Здесь, в этой зоне субъективации, человек становится... хозяином своих молекул и сингулярностей"

Аналогичен принципу А. "новый дискурс среды", предложенный Ж. Бодрийяром (**см.**) еще в его книге "Система вещей" (**см.**). Анализируя оформляющийся тип организации жилой среды, он отметил, что "предметы обстановки сделались подвижными элементами в децентрализованном пространстве" Если в классическом интерьере "стол знаменовал собой центр, доминирующий над остальным пространством" то теперь "стулья уже не тяготеют к столу" В децентрированном пространстве теряется избранность любых пространственных точек, оно перестает восприниматься как "система мест": по Бодрийяру, "нет больше кроватей, на которых лежат, нет больше стульев, на которых сидят, есть лишь *функциональные* сиденья, вольно синтезирующие всевозможные позы (а тем самым и всевозможные отношения между людьми)"

Постмодернизм трактует пространственные среды как лишенные не только центра, но и любых приоритетных осей и точек: "власть без трона" у М. Фуко "находится везде" и "исходит отовсюду" Согласно Ж. Деррида, "всегда считалось, что центр... представляет собой в структуре именно то, что управляет этой структурой" и на протяжении всей истории метафизики "функцией этого центра было... гарантировать, чтобы организующий принцип структуры ограничивал то, что мы можем назвать свободной игрой структуры" В этом контексте феномен центра метафорически фиксируется номадологией в семантической фигуре "Генерала" (**см.**). По мнению Делёза и Гваттари, если традиционные для классической философии "системы это иерархические системы, которые включают в себя центры

значения и субъективации" то ризома являет собой "не центрированную, не иерархическую... систему без Генерала... без центрального автомата"

Классическим примером, демонстрирующим постмодернистскую установку на А. может служить ее концепция культурной среды, принципиально ацентричной как в ценностном, так и в идеологическом смыслах. Как отмечал Ж.-Ф. Лиотар (**см.**), в постмодернистской культуре "все прежние центры притяжения, образуемые национальными государствами, партиями, профессиями, институциями и историческими традициями, теряют свою силу" В силу этого, по оценке Р Рорти (**см.**), из осуществляющихся в постмодернистском социуме стратегий "ни одна... не обладает привилегиями перед другими" Культура постмодерна пафосно не дифференцируется на культурный *центр* (ортодоксию в самом широком смысле этого слова) и так называемую *периферию* (инакомыслие, ереси и т. п.).

А. А. Грицанов

Б

БАРТ (Barthes) Ролан (1915—1980) — французский литературовед и философ. Основатель Центра по изучению массовых коммуникаций (1960), профессор Практической школы высших знаний (1962), руководитель кафедры литературной семиологии в Коллеж де Франс (с 1977). Погиб в автокатастрофе.

Основные работы: "Нулевая степень письма" (1953); "Мифологии" (1957); "Литература и метаязык" (1957), "О Расине" (1963); "Две критики" (1963), "Что такое критика" (1963), "Критические очерки" (1964); "Основы семиологии" (1965); "Критика и истина" (1966); "Система моды" (1967); "От науки к литературе" (1967), "Эффект реальности" (1968), "S/Z. Опыт исследования" (1970); "С чего начать?" (1970), "Империя знаков" (1970); "Сад, Фурье, Лойола" (1972), "Разделение языков" (1973), "Война языков" (1973), "Удовольствие от текста" (1973), "Семиология как приключение" (1974), "Гул языка" (1975), "Ролан Барт о Ролане Барте" (1975) и др.

Несмотря на значительный тематический разброс и множественность философских интересов Б., можно выделить основную тематику не только всего его творчества, но и структуралистской традиции в целом, принципы и методы обоснования знания. Проблема языка при этом фактически вытесняет проблему сознания в том виде, в котором сознание как далее неразложимый атом, на каковом строится любое обоснование знания, присутствует в философской традиции. По этим представлениям языковая деятельность предшествует любым мыслительным или чувственным актам познания, фиксированию любых субъект-объектных оппозиций. Таким образом, язык становится условием познания феноменов "сознания" "бытия" и пр.

Фундаментальная для структурализма тема обоснования знания разрабатывается Б. на материале культурно-исторического содержания. Подвергая анализу конкретные исторические "срезы" этого материала, а таковым выступает и сугубо литературное творчество, и системы моды, этикета, различные социальные структуры, Б. пытается выявить общие механизмы порождения и функционирования этих систем, причем в таком виде, чтобы все эти явления культуры выглядели связанными друг с другом через их, как считает Б. исконно знаковую природу Понятно, что семиотический модус того или иного культурного явления, будучи возведен в ранг атрибута, усложняет, а зачастую и полностью вытесняет исследование других, не знаковых, аспектов этого явления. Однако подобная парадигма исследования, а именно, представления разрозненных, внешне не связанных культурных образований, как транзитивно сообщающихся через институт языка и функционирующих согласно его закономерностям, приводит к построению качественно новых моделей и постановке таких вопросов, которые фактически не могли возникнуть в до-структуралистскую эпоху Так, например, по Б. возможно решение оппозиции между социальной и природной детерминацией субъекта в литературном творчестве.

В своей первой работе "Нулевая степень письма" Б. развивает такое понимание термина "письмо" (**см.**), которое, с одной стороны, опирается на самотождественный национальный язык (здесь фактически растворены типы художественного, научного, религиозного и прочих "языков"), а с другой на совершенно недифференцированную область индивидуального, личностного писательского "стиля" понимаемого как биологическая детерминация по сути любого субъективного литературно-

го действия. Свою задачу в этом случае Б. видит в поиске тех типов письма, которые и определяют специфику построения конкретно художественного произведения. Из того, что письмо само по себе не представляется до конца, во всех своих формах, актуализируемым в каком-либо конкретном, единичном событии, следует, что его частные актуализации связаны с различным набором условий (культурных, социальных, политических и т. д.). Это, в свою очередь, значит, что письмо по своему существу — способ реализации индивидуального во всеобщем, причем, в таком виде каждый творческий акт индивида воспринимается социумом как некое осмысленное усилие, доступный общественному пониманию продукт творчества.

В развитие этого тезиса Б. неоднократно подчеркивал, что всякий текст в каждом акте своей смысловой (семантической) актуализации выступает в качестве уникального события, ни в коей мере не подчиненного универсальным правилам письма или чтения. По его убеждению, "всякий текст вечно пишется здесь и сейчас" Согласно Б., "всякий текст есть интертекст по отношению к какому-то другому тексту, но эту интертекстуальность не следует понимать так, что у текста есть какое-то происхождение: всякие поиски *источников* и *влияний* соответствуют мифу о филиации произведений, текст же образуется из анонимных, неуловимых и вместе с тем уже *читанных* цитат"

Впоследствии Б. пытался дифференцировать свою теорию письма в терминах разного рода отношений между знаками. Такими отношениями выступают в "Критических очерках" *синтагматические*, *парадигматические* и *символические* отношения.

Символическое отношение между означаемым и означающим в достаточной мере было исследовано в семиотике. В свою очередь, *синтагматическое* знакоотношение, трактуемое как специфическая ассоциация между знаками сообщения на уровне означающего, а также *парадигматическое* знакоотношение как ассоциация между элементами на уровне означаемого, объединяющая знаки, родственные по смыслу, возникают в этой области знания как совершенно новые методы анализа самых разных культурных явлений.

Б. закрепляет за каждым из этих трех типов знаковых отношений различные виды художественного сознания, и как реализацию этих типов — различные виды художественных произведений. Несмотря на явную потребность в уточнении и расширении этой семиотической парадигмы на материале конкретно-литературного свойства, Б. в середине 1960-х оставляет, в какой-то мере, литературоведческие исследования, чтобы обратиться к социальной проблематике анализу массовых коммуникаций.

Под влиянием работ К. Леви-Стросса Б. приходит к заключению о том, что коль скоро структурный подход позволяет обнаружить не ассоциативные, по аналогии с существующими, механизмы социального творчества в различных обществах (а у Леви-Стросса это первобытные), т. е. не случайные механизмы, зачастую примитивно сводимые к тем или иным социальным институтам, а саму кинематику отдельной культуры "социо-логику" конкретно-историческую систему духовного производства, то вполне правомерно распространение этого метода с анализа примитивных культур на исследования современных. Цель мыслительного творчества современных интеллектуалов, писал Б. в 1971, состоит в уяснении следующего: "что нужно сделать для того, чтобы две крупнейшие *эпистемы* современности — материалистическая диалектика и диалектика фрейдистская смогли объединиться, слиться и произвести на свет новые человеческие отношения"

"Социо-логика" таким образом, должна способствовать изучению тех моделей культурного творчества, которые лежали бы в основе не только литературы или дизайна, но и детерминировали бы общественные отношения конкретного социума, а значит были бы принципами всевозможных самоописаний и самоидентификаций этой культуры. Другими словами, были бы смысло-образовательными возможностями культуры.

Интерес к нелитературным источникам анализа привел Б. к исследованию структурных особенностей женской одежды в журналах мод 1958—1959. Основной пафос работы "Система моды" состоит в выявлении взаимной конверсии различных типов творчества и производства: языка фотографии, языка описания, языка реалий, языка технологий производства. Б. пытается найти специфическую область общения этих языков, выясняя возможности перехода элементов одних языков в другие. Благодаря этой методологической перспективе Б. удается обнаружить не-

равнозначные зависимости между языками выделенных типов, а также ментальную конструкцию, лежащую в основе "семиологического парадокса" следствия этой неравнозначности. Суть этого парадокса, по Б. состоит в том, что общество, постоянно переводя элементы "реального языка" — по сути своей, "вещи" в элементы речи, или знаки, пытается придать элементам означивания "рациональную" природу Таким образом возникает парадоксальная ситуация превращения "вещей" в смысл и наоборот.

Поиск разнообразных смыслопорождающих механизмов того или иного культурного периода приводит Б. к признанию рядоположенности любой теоретической и практической деятельности, от эстетической до инженерно-технической или политической. Эпицентром исследовательских интересов Б. выступает, однако, не сама система знаков и денотативных значений, а возникающее в процессе коммуникации поле "коннотативных" значений, которые и позволяют тому или иному обществу дистанцироваться в культурно-историческом плане от иных обществ с их особыми коннотативными содержаниями.

Поставив проблему "семиологического парадокса" Б. утверждает, что в массовом сознании происходит фетишизация языка, а само сознание становится пристанищем разнообразных мифов, коренящихся в наделении языковых конструкций силой описываемых ими вещей и явлений. Одновременно вещи и явления сами начинают претендовать на "рациональность" и оснащенность смыслом (феномен товарного фетишизма).

Осмысливая в ряде своих работ ("Две критики" "Что такое критика" "Критика и истина" "От науки к литературе" "С чего начать?") проблему *критики*, Б. разграничивал классический способ отношения к тексту, заключающийся в интерпретации последнего, исходя из системы внешних критериев (взгляд *извне*), и противопоставленный первому "имманентный" подход к тексту (взгляд *изнутри*). Согласно Б. в рамках современной культуры могут быть выделены две активно используемые формы критики: так называемая "университетская" и так называемая "интерпретативная" (или "идеологическая"). Специфика "университетской" критики заключается в том, что, по Б. она "в основном пользуется... позитивистским методом", а в сферу ее анализа входят "проблема источников" и так называемых "обстоятельств" литературного творчества, реальный анализ которой сводится фактически к аналитике более ранних по отношению к исследуемому произведений либо обстоятельств биографии его автора. По оценке Б. именно в этом и заключается "одна из самых серьезных ошибок, в которых повинна университетская критика: сосредоточив внимание на генезисе частных деталей, она рискует упустить из виду их подлинный, то есть функциональный, смысл" Прежде всего, вне "фокуса внимания" остается такой важнейший момент творчества, как его "исторический фон и культурные предпосылки": по Б., "разве Расин писал из тех же побуждений, что и Пруст?" — между тем "все взаимосвязано: самая мелкая, самая малозначительная литературная проблема может обрести разгадку в духовном контексте эпохи, причем этот контекст отличается от нашего нынешнего"

Согласно выражаемой Б. позиции, в поисках "смысла произведения" следует двигаться "не вглубь, а вширь; связь между автором и его произведением, конечно, существует (кто станет это отрицать? ...Одна лишь позитивистская критика до сих пор еще верит в Музу), но это не мозаичное соотношение, возникающее как сумма частных... *глубинных* сходств, а, напротив, отношение между автором *как целым* и произведением *как целым*, то есть *отношение отношений*, зависимость гомологическая, а не аналогическая" В силу этого, по мысли Б. критик "университетского" направления вынужден признать, что "неподатливым и ускользающим является сам объект его изучения (в своей наиболее общей форме) — литература как таковая, а не биографическая *тайна* писателя" Но и в этой сфере, по Б. т. е. при анализе субъектной стороны проблемы творчества, позитивистский метод оказывается неадекватным: "увы, стоит нам коснуться интенционального аспекта человеческого бытия (а как без этого говорить о литературе?) и позитивистская психология оказывается недостаточной"

Другая форма критики, по модели Б. ориентирована не на поиск "объяснений" литературных "фактов" но на ту или иную ценностно-смысловую интерпретацию литературного произведения, в силу чего она получает название "интерпретативной критики" По оценке Б. ее представители "сильно отличаются

друг от друга": Г Башляр, Ж. Пуле, Р Жирар, Ж.-П. Ришар, Ж. Старобинский, Ж.-П. Вебер и др.), "общее у них то, что их подход к литературе соотносится (в большей или меньшей степени, но во всяком случае осознанно) с одним из основных идеологических течений наших дней (будь то экзистенциализм, марксизм, психоанализ или феноменология)"; в силу этого данный тип критики "можно назвать критикой идеологической в отличие от первой, которая отвергает всякую идеологию и объявляет себя сторонницей чисто объективного метода"

По мнению Б. несмотря на наблюдаемые "разногласия философско-методологического порядка" между данными видами критики и их практическое "соперничество", фактически обе они идеологичны в широком смысле этого слова, и отношения между ними могут быть рассмотрены как конкурирующее противоборство "двух идеологий" В этом контексте Б. отмечает, что "худшее из прегрешений критики не идеологичность, а ее замалчивание" и якобы безоценочный подход к литературному произведению есть не что иное, как "самообман" если не "преступное умолчание" об имеющей место идеологической ангажированности. Исходя из этого единства природы обеих форм критики, Б. делает вывод о том, что фактически "ничто не мешает взаимному признанию и сотрудничеству двух критик" "Университетская" ("позитивистская") критика занимается "установлением и открытием "фактов" (коль скоро именно этого она и требует)" оставляя критикам интерпретативного направления "свободу их интерпретировать, точнее "приписывать им значение" в соответствии с той или иной открыто заявленной идеологической системой" Точно так же и различные направления интерпретативной критики, несмотря на различную "идеологическую" ориентацию, могут вполне благополучно сосуществовать в параллельном режиме (по выражению Б. "оказываются возможными одновременно").

Согласно Б. из этого следует важный вывод о том, что "идеологический выбор не составляет существа критики и оправдание свое она находит не в *истине*" Критика являет собой "нечто иное, нежели вынесение верных суждений во имя *истинных* принципов": собственно, "критика не таблица результатов и не совокупность оценок, по своей сути она есть деятельность, то есть последовательность мыслительных актов... Разве деятельность может быть *истинной?*" Вместе с тем Б. обращал внимание на то, что наличные формы критики претендуют на истинность своего результата, тем самым неявно обозначая себя в статусе своего рода познавательной процедуры. Между тем, согласно Б. такое мнение отнюдь не является правомерным, ибо предметом критики выступает "не *мир*, но слово, слово другого; критика — это слово о слове, это *вторичный* язык... который накладывается на язык *первичный* (язык-объект)" Критика, таким образом, по мысли Б. должна "учитывать два рода отношения отношение языка критика к языку изучаемого автора и отношение этого языка-объекта к миру" Собственно, с точки зрения Б., "определяющим для критики и является взаимное *трение* этих двух языков, чем она... сближается с... логикой, которая также всецело зиждется на различении языка-объекта и метаязыка" Более того, согласно Б. фактически критика есть не что иное, как "лишь метаязык" Однако, коль скоро это так, то, по убеждению Б. определение истинности чего бы то ни было отнюдь не входит в промысел критики: "дело ее устанавливать вовсе не *истины*, а только *валидности*" По Б. как "в логическом уравнении испытывается *валидность* того или иного умозаключения и не высказывается никакого суждения об *истинности* используемых в нем посылок" точно так же и "лингвист занимается не расшифровкой смысла фразы, а установлением ее формальной структуры, обеспечивающей передачу этого смысла" ибо "язык сам по себе не бывает истинным или ложным, он может только быть (или не быть) валидным, то есть образовывать связную знаковую систему" Таким образом, с позиции Б. "законы, которым подчиняется язык литературы, касаются не его согласования с реальностью (как бы ни притязали на это реалистические школы), а всего лишь с той знаковой системой, которую определил себе автор" и, в соответствии с этим, в функции критики входит не решение вопроса об истинности текста. Согласно Б. "критика не должна решить, написал ли Пруст *правду*": ее задачей является лишь создание такого метаязыка, который мог бы "в силу своей связности, логичности, одним словом, систематичности... вобрать в себя или, еще точнее, *интегрировать* (в математическом смысле)

как можно больше из языка Пруста" Бытие языка выводится Б. как из-под диктата так называемой объективности ("как, в самом деле, поверить, будто литературное произведение есть *объект*?"), так и из-под давления субъективности (отказ от презумпции классической критики, "будто критик обладает по отношению к [произведению] как бы экстерриториальностью").

С точки зрения Б., будучи в оппозиции к "интерпретативной критике" "университетская критика" тем не менее, безболезненно принимает почти любые предлагаемые ею методики: "все можно принять, лишь бы произведение соотносилось с чем-то *иным*, нежели оно само, с чем-то таким, что не есть литература; все, что стоит *за* произведением — история (даже в ее марксистском варианте), психология (даже в форме психоанализа) мало-помалу получает признание; не получает его лишь работа внутри произведения"

Как отмечал Б., классической критикой отвергается "имманентный подход" к произведению, т. е. та "работа *внутри* произведения" которая и составляет сущность критики в постмодернистском ее понимании. Подобный (имманентный) подход к произведению должен, согласно Б. быть фундирован той презумпцией, что к анализу отношений произведения "с внешним миром" возможно переходить лишь после того, как оно будет целиком осмыслено "изнутри" т. е. с точки зрения внутренне присущих ему структуры и функций. Задаваясь проблемой того, "чем вызвано такое неприятие имманентности" Б. находит ответ в том, что "дело в упорной приверженности к идеологии детерминизма" в классических ее образцах, в том, что критика по-прежнему "опирается на совершенно устаревшую философию детерминизма" в рамках которой "произведение "продукт" некоторой "причины" а внешние причины "причиннее всех других"

Согласно Б. в "наш век (последние сто лет)" добросовестные поиски ответа на то, что есть литература, "ведутся не извне, а внутри самой литературы, точнее, на самой ее грани, в той зоне, где она словно стремится к нулю, разрушаясь как объект-язык и сохраняясь лишь в качестве метаязыка, где сами поиски метаязыка становятся новым языком-объектом" Таким образом, цель постмодернистски понятой критики, по Б., носит "чисто формальный характер": она "не в том, чтобы "раскрыть" в исследуемом произведении или писателе нечто "скрытое" "глубинное" "тайное" а только в том, чтобы *приладить* — как опытный столяр "умелыми руками" пригоняет друг к другу две сложные деревянные детали — язык, данный нам нашей эпохой (экзистенциализм, марксизм, психоанализ), к другому языку, то есть формальной системе логических ограничений, которую выработал автор в соответствии с собственной эпохой"

По мысли Б., если и возможно говорить о неком критерии "доказательности" критики, то таковым может являться не способность "*раскрыть* вопрошаемое произведение" но, напротив, способность "как можно полнее *покрыть* его своим собственным языком" В этом отношении, с точки зрения Б. критика решительно отлична от чтения, ибо "читать значит желать произведение, жаждать превратиться в него; это значит отказаться от всякой попытки продублировать произведение на любом другом языке, помимо языка самого произведения" в то время как "перейти от чтения к критике — значит переменить самый объект вожделения, значит возжелать не произведение, а свой собственный язык" Важнейшим моментом критики выступает, таким образом, по Б. то, что в ее русле "может завязаться диалог двух исторических эпох и двух субъективностей автора и критика" Критика, по мысли Б. способна "совместить в себе... субъективность и объективность, историчность и экзистенциальность, тоталитаризм и либерализм" ибо конституируемый критикой метаязык "является продуктом исторического вызревания знаний, идей, духовных устремлений, он есть *необходимость*. С другой же стороны, критик сам выбрал себе этот необходимый язык согласно своему экзистенциальному строю, выбрал как *осуществление* некоторой своей неотъемлемой интеллектуальной функции, когда он полностью использует всю свою глубину, весь свой опыт выборов, удовольствий, отталкиваний и пристрастий" В этом отношении, по убеждению Б. "критик в свою очередь становится писателем" но ведь "писатель это человек, которому язык является как проблема и который ощущает глубину языка, а вовсе не его инструментальность и красоту" В силу этого, по Б., "на свет появились критические работы, требующие тех же самых способов прочтения, что и собственно литературные произведения, не-

смотря на то, что их авторы являются критиками, а отнюдь не писателями" Именно в этом контексте, с позиции Б., можно говорить о формировании "новой критики", сущность которой им усматривается "в самом одиночестве критического акта, который отметая алиби, предоставляемые наукой или социальными институтами, — утверждает себя именно как акт письма во всей его полноте"

Для Б. существенно важно, что если "произведение в силу самой своей структуры обладает множественным смыслом" то это значит, что возможно "существование двух различных видов дискурса" по отношению к нему, т. е. двух различных видов критики. По мысли Б., это критика как "наука о литературе" или "комментарий" который избирает в качестве своего предмета "лишь... какой-нибудь один из этих смыслов" а также "литературная критика" или "новая критика" которая ставит своей задачей "нацелиться разом на все смыслы, которые произведение объемлет, на тот полый смысл, который всем им служит опорой", которая фактически "открыто, на свой страх и риск, возлагает на себя задачу наделить произведение тем или иным смыслом"

Согласно Б. "критика не есть наука" ибо "наука изучает смыслы, критика их производит" Критика занимает, по оценке Б., промежуточное положение между "наукой о литературе" и чтением: "ту речь в чистом виде, каковой является акт чтения, она снабжает языком, а тот мифический язык, на котором написано произведение и который изучается наукой, она снабжает особым (наряду с прочими) типом речи" "Моральной целью" критики, по Б., должна стать "не расшифровка смысла исследуемого произведения, а воссоздание правил и условий выработки этого смысла" для чего критика, прежде всего, должна признать произведение "семантической системой, призванной вносить в мир "*осмысленность*, а не какой-то *определенный смысл*" В этом отношении, согласно позиции Б., фактически "перед лицом книги критик находится в той же речевой ситуации, что и писатель перед лицом мира" а "отношение критики к произведению есть отношение смысла к форме" И если для традиционной критики, с точки зрения Б., произведение всегда выступает в качестве поля интерпретации, должной завершиться правильным его истолкованием, то предметом постмодернистской критики выступает не произведение, но конструкция (**см.**). Взаимодействие критики с последней есть непрекращающееся и бесконечное означивание (**см.**), подвижные правила которого складываются одновременно как со смыслопорождением, так и со становлением самого субъекта этой процедуры, бытие которого признается постмодернизмом как независимое от данной процедуры и предшествующее ей (см. **"Смерть Субъекта", "Смерть Автора", Антипсихологизм, Скриптор**).

В рамках постмодернистского подхода "литературная критика" ("новая критика") перестает быть для Б. критикой в традиционно-классическом смысле этого слова. Он говорит о "кризисе комментария" как такового, дополняя эту идею трактовкой "исполнения" произведения, понимаемого им в качестве означивания (**см.**), По мысли Б., традиционная же критика "исполняла" произведение, "как палач исполняет приговор" В этих условиях критика обретает, по Б. кардинально новый культурный статус: в современном, постмодернистском ее качестве "критика располагает собственной публикой" поскольку "общество стало потреблять критические комментарии совершенно так же, как оно потребляет кинематографическую, романическую или песенную продукцию"

В контексте культуры эпохи постмодерна критика, по убеждению Б., обретает исключительно языковую природу, конституируясь в качестве плюралистичного метаязыка, а "все, к чему только прикасается язык, философия, гуманитарные науки, литература в определенном смысле оказывается заново поставлено под вопрос" В свою очередь, согласно Б. вполне реально, что в современной культуре "*Критики Разума*, которые дала нам философия, будут дополнены *Критикой Языка*, и этой критикой окажется сама литература"

Не случайно постмодернизм, согласно Б., в зачине каждого (даже ретроспективно классического) текста усматривает предполагаемое "слово *Esto* (пусть, например... предположим...)"

Осмысливая литературные приемы создания "эффекта достоверности" или "эффекта реальности" Б. выделил феномен литературного *описания* (начиная от *экфрасиса* античного жанра дескриптивного отрывка, обособленного внутри целостного произведения), посвященного "описанию места, времени, тех или иных лиц или произведе-

ний искусства" По Б. практически описание как таковое выполняет сугубо "эстетическую функцию" то есть: "описание не подчиняется никакому реалистическому заданию; мало существенна его правдивость, даже правдоподобие; львов и оливы можно с легкостью помещать в страны Севера существенны одни лишь нормы описательного жанра" Литературное описание, по оценке Б. выступает явлением сугубо дискурсивного (а не референциального) плана, поскольку применительно к нему даже сам феномен правдоподобия как таковой "имеет... не референциальный, а открыто дискурсивный характер" всецело "определяясь правилами данного типа речи" По Б., "эстетические правила вбирают в себя правила референциальные"

В этом контексте Б. приводит в качестве примера описание Г Флобером г Руана, в рамках которого реальный (в классическом смысле этого слова) Руан (Руан как онтологический объект) отнюдь не оказывается предметом этого описания. Как отметил Б. "ткань описания, где, казалось бы, первостепенное значение... уделяется Руану как объекту, в действительности лишь основа, на которую нашиваются жемчужины редких метафор, нейтрально-прозаический наполнитель, которым разбавлено драгоценное вещество символики. Словно во всем Руане писателю важны только риторические фигуры, которыми он описывается, словно Руан достоин упоминания только в виде замещающих его образов. Все описание Руана выстроено таким образом, чтобы уподобить Руан живописному полотну, средствами языка воссоздается картина, словно уже написанная на холсте" В процедуре описания, по Б., писатель реализует "платоновское определение художника как подражателя третьей степени, так как он подражает тому, что уже само есть имитация некой сущности" Собственно, сама возможность описания, т. е. фактически "наименования референта" обеспечена, по мысли Б. отнюдь не онтологическим наличием этого референта (объекта описания). Возможность описания, по мнению Б. задается наличными правилами описания, не только самодостаточными в своей процессуальности, но и достаточными для создания "эффекта реальности"

Согласно Б., "определяющей для литературы является ее техника смыслообразования" в пространстве которой "означающие могут неограниченно играть", и игра эта фактически обретает креационный характер по отношению к "реальности" как таковой. Последняя, однако, в обрисованном контексте может быть оценена с точки зрения своего онтологического статуса не более, как "эффект" достигнутый сугубо семиотическими средствами.

По убеждению Б. речевую деятельность "более не окутывает благостное облако иллюзий *реалистического* свойства" Особую остроту приобретает проблема "эффекта реальности" в сравнении текстов литературной традиции и текстов исторического характера. Как отметил Б. далеко не случайно в европейской культуре "реализм в литературе сложился примерно в те же десятилетия, когда воцарилась "объективная" историография" Это было связано, по его мысли, с тем, что если для романиста как создателя "вымышленного повествования" воплощенная в письме реальность "оказывает весьма незначительное сопротивление структуре" то применительно к историку "реальность никоим образом не может смешиваться с правдоподобием" По оценке Б. "правдоподобие это общее, а не частное, которым занимается История" (а в европейской культуре "еще со времен античности "реальность" относилась к сфере Истории"). Именно стремление классической литературы максимально приблизиться к реальности и обусловливает, с точки зрения Б. ее любовь к отточенности в описании деталей. Детали эти ("барометр" у Флобера, "маленькая дверца" у Мишле и т. п.), по мысли Б. "говорят в конечном счете только одно: мы реальность" т. е. в итоге, служат средством для создания своего рода "референциальной иллюзии" Сущность этой иллюзии заключается, согласно Б. в том, что "*реальность*, будучи изгнана из реалистического высказывания как денотативное означаемое, входит в него уже как означаемое коннотативное. Стоит только признать, что известного рода детали непосредственно отсылают к реальности, как они тут же начинают неявным образом означать ее" В этом отношении литература, по сравнению Б. подобна Орфею, выводящему Эвридику из Аида: "пока она твердо идет вперед, *зная при этом, что за ней следуют*, тогда за спиной у нее реальность, и литература понемногу вытягивает ее из тьмы неназванного, заставляет ее дышать, двигаться, жить, направляясь к ясности смысла; но стоит ей оглянуться на

предмет своей любви, как в руках у нее остается лишь названный, то есть мертвый смысл" Фактически, по Б. литература приходит к тому, что "само отсутствие означаемого, поглощенного референтом, становится означающим понятия *реализм*" именно в этой ситуации и возникает "эффект реальности" как "основа того скрытого правдоподобия, которое и формирует эстетику новой литературы" Таким образом в работах Б. конституируется важная в контексте эволюции постмодернистской парадигмы дефиниция: "правдоподобие... есть не что иное, как сам реализм (будем называть так всякий дискурс, включающий высказывания, гарантированные одним лишь референтом)"

Б. в ходе изучения природы "эффекта реальности" задал программу деонтологизации десигната как такового: "сегодня задача состоит в том, чтобы... опустошить знак, бесконечно оттесняя все дальше его предмет, вплоть до радикального пересмотра всей многовековой эстетики *изображения*"

Осмысливая в постмодернистском контексте сущность и основания *семиологии* как одной из важнейших дисциплин, имеющей своей предметностью знаковую сферу и деятельность, Б. полагал, что она едва ли может считаться "обыкновенной позитивной наукой" По его мысли семиология неизбежно простраивается в качестве своеобычной рефлексии, организованной как дискурс (**см.**): "возможно, ей одной из всех нынешних гуманитарных наук" "свойственно задаваться вопросом о своем собственном дискурсе" В этом отношении, по Б. "будучи наукой о языке, различных языках, она не может принимать свой собственный язык как простую данность, как нечто прозрачное, как нейтральное орудие, одним словом, как мета-язык (**см.** *А. В., А. Г.*)"

В таком когнитивном контексте семиология, согласно Б. неизбежно ставит проблему "места, откуда говорят" т. е. вопрос, вне которого "не имеет смысла никакая наука и никакая идеологическая критика" И если, с точки зрения Б. неявно семиология "безразлична к политической ангажированности" тем не менее, реально "для семиологии... субъект, в том числе и ученый, не бывает экстерриториален по отношению к своему дискурсу"

Показательно в этом плане, по мнению Б. семиологическое исследование тех языковых механизмов, при помощи которых определенная общественная группа стремится конституировать присущий ей тип дискурса в статусе универсального, например, "тщательный анализ смыслообразовательных процессов, благодаря которым буржуазия выдает свою исторически определенную классовую культуру за нечто *природно-всеобщее*" Для этого Б. осуществляет "семиологический анализ такого высокознакового объекта, как модная одежда" целью которого является "воссоздать во всех подробностях грамматику всем известного, но еще никем не изученного языка" Б. продемонстрировал, что подобный исследовательский подход призван выступить "против всей символико-семантической системы нашей цивилизации" С целью очерчивания таковой перспективы Б. формулирует программную задачу семиологии: "мало изменить содержание знаков, нужно, прежде всего, стремиться расщепить саму систему смысла"

Семиология в интерпретации Б. выступает знаковой деятельностью, предметом которой выступает собственно знаковая деятельность. Отсутствие методологической разграниченности со своим предметным полем приводит, согласно Б. к тому, что семиологии "негде укрыться в безопасности, а потому ей приходится признать себя письмом" В обрисованном контексте и осуществляется бартовский анализ наиважнейшего с точки зрения постмодернистской философии, концепта "письменности/письма" Б. обозначал себя как "человека, который пишет" т. е. который реально "избрал родом своей деятельности не речь и не писание, но письмо" Между двумя последними, с точки зрения Б., может быть усмотрена существеннейшая разница: если "писание" по Б., есть "функциональная и внесубъектная языковая деятельность" то "письмо" являет собой "сладострастную" игру языка. По признанию Б. "я всегда писал книги только для удовольствия" Результатом такового рода творческой деятельности, по мысли Б., не обязательно должен был выступать определенный, завершенный текст, хотя реально и актуализировался своего рода "эйфорический текст"

В ходе анализа семиологии как "письма/письменности" Б. демонстрирует, что именно в процессуальности письма конституируется то смысловое пространство, в границах которого "грамматические лица и источники дискурса смешиваются, перепутываются, слива-

ются вплоть до неразличимости" и в итоге "письмо/письменность" может быть помыслено не как "внесубъектное" "писание" но как "квази-субъектное" интеллектуальное занятие. В процессе последнего, по оценке Б. пером пишущего и ощущающего поэтому удовольствие человека водит не его рука, но сам язык: "письмо не правда человека (автора), а правда языка"

Как отмечал Б. "научный дискурс считает себя высшим кодом письмо же стремится быть всеобъемлющим кодом, включающим в себя даже саморазрушительные силы. Поэтому только письмо способно сокрушить утверждаемые наукой теологические представления, отвергнуть террор отеческого авторитета, что несут в себе сомнительные *истины* содержательных посылок и умозаключений, открыть для исследования все пространство языка, со всеми его нарушениями логики, смещениями кодов, их взаимопереходами, диалогом, взаимным пародированием..."

См. также: **Метаязык, Язык-объект, "Гул языка" (Барт).**

А. В. Вашкевич, А. А. Грицанов

БАТАЙ (Bataille) Жорж (1897—1962) — французский философ, писатель, экономист, публицист, этнограф, искусствовед, поэт. По характеристике одного из безусловных классиков философии 20 в. М. Хайдеггера — "самый светлый ум во Франции" В 1911—1913 учился в лицее в Реймсе. В 1914 принял католичество. В 1915 окончил колледж д'Эперней, в 1918 поступил в Эколь де Шарт в Париже, где в 1922 защитил дипломную работу "Рыцарский орден, стихотворная повесть 13 в." и получил квалификацию архивиста-палеографа. В 1922 поступил на службу в парижскую Национальную библиотеку, где проработал до 1942.

В начале 1920-х в Париже Б. общался с русским философом Л. Шестовым; под его влиянием начал читать тексты Ф. Достоевского, С. Кьеркегора, Б. Паскаля, Платона, принял участие в переводе на французский язык книги Шестова "Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше" (1925). Кроме этих мыслителей, Б. интересовали идеи Ф. Ницше, З. Фрейда, маркиза де Сада, а позже — Г Гегеля и К. Маркса. Стержнем его концепции стало гегельянство, переосмысленное с позиций ницшеанства и психоанализа. В 1931 вступил в Демократический коммунистический кружок, распавшийся в 1934. Опубликовал ряд статей в журнале "Социальная критика": "Критика основ гегелевской диалектики" (совместно с Р Кено, 1932; в статье проводилась мысль о необходимости обогащения марксистской диалектики за счет включения в нее психоанализа Фрейда и социологии М. Мосса и Э. Дюркгейма); "Проблема государства" (1933; полемика против революционного оптимизма, фашистского тоталитарного государства и диктатуры социализма); "Психологическая структура фашизма" Первым во Франции Б. применил психоаналитические методы к анализу политических проблем. С 1931 участвовал в семинаре А. Койре в Школе высших исследований, а в 1934—1939 в семинаре А. Кожева, где в сотрудничестве с Р Кено, Р Ароном, М. Мерло-Понти, Э. Вейлем, А. Бретоном и другими работал над переводом и комментариями к гегелевской "Феноменологии духа" В 1935 принимал участие в работе исследовательской группы, организованной Ж. Лаканом.

В 1935 Б. стал одним из инициаторов движения "Контратака" (распалось в 1936), объединившего левых интеллектуалов различных творческих ориентаций. Основными лозунгами движения были антинационализм, антикапитализм, антипарламентаризм, основной целью провозглашалась замена мифологии фашизма мифами моральной и сексуальной революции. Основными идейными источниками "Контратаки" были сочинения де Сада, Ш. Фурье, Ницше. В этот период Б. обвинили в профашистских настроениях, поскольку в одном из составленных им документов "недипломатическая грубость" Гитлера трактовалась как позитивная альтернатива "слюнтяйству" французских политиков и дипломатов. С 1936 Б. начал организацию тайного общества "Асефаль" (и одновременно журнала с тем же названием). Первый номер журнала вышел в 1936, общество было создано в 1937 Его членом, в частности, стал П. Клоссовски (см.); одним из правил общества было не подавать руки антисемитам. В 1937 Б. стал одним из организаторов социологического колледжа, одной из задач которого была разработка социологии "сакрального" способной дополнить марксистский социальный анализ исследованием иррациональных фактов социальной жизни. В тот же период Б. организует Общество коллективной психологии, нацеленное на изучение роли психологических, в том числе бессознательных, факторов в социальной жизни. На первый план для Б. выдви-

нулись проблемы смерти как основы социальных отношений (по мысли Б. смерть "эмоциональный элемент, придающий безусловное значение совместному существованию"), вины, греха, зла, внутреннего опыта. В 1946 по инициативе Б. началось издание журнала "Критика", где он опубликовал статьи "Моральный смысл социологии", "Тайна Сада", "О рассказах жителей Хиросимы" "Переход от животного к человеку и рождение искусства", "Коммунизм и сталинизм" "Сад (1740–1814)" и др. В 1952 Б. был награжден орденом Почетного легиона.

Основные сочинения: "Внутренний опыт" (1943), "Виновный" (1944), "О Ницше" (1945), "Метод медитации" (1947), "Теория религии" (1948), "Проклятая доля" (1949), "Литература и зло" (1957), "Эротизм" (1957), "Слезы Эроса" (1961), "Сумма атеологии" (1972) и др. Объектами пристального внимания Б. становились: А. Бергсон, Ницше, Фрейд, Шестов, Кьеркегор, Достоевский, Б. Паскаль, Платон, Маркс, Гегель, Клоссовски, М. Бланшо (**см.**).

Стилистика философского мышления Б. во многом предвосхитила моды "новой французской философии" второй половины 20 в. наиболее агрессивной линией развития которой выступил постмодернизм. Многие из мыслителей этого направления с высоким пиететом относились к творчеству Б. к предложенным им оригинальным концептам. Так, о роли идеи "всевидящего глаза" в мысли Б. писали Р Барт (**см.**), Ю. Кристева (**см.**), М. Фуко (**см.**). Фуко утверждал, в частности, в "Предисловии к трансгрессии" (1963): "Из конца в конец всего его творчества глаз был главной фигурой внутреннего опыта..."

В общих чертах взгляды Б. сводятся к осмыслению опыта "абсолютной негативности" преодолевающего опосредованность в любых ее формах (исторической, феноменологической, трансцендентальной) в противостоянии непосредственной реальности смерти. Б. последовательно вырабатывает философскую, литературную, экономическую стратегии достижения и преодоления пределов мышления и чувственности. Адекватное выражение Б. опыта "невозможного" в мистицизме, эротизме и т. п. преследует цель предельной интенсификации языка с целью устранения дистанции-различия между внешним контролем и внутренним опытом.

Б. подчеркивал, что в отличие от поэтического творчества, содержание опыта, который предлагается его методом медитации, изменяет субъекта, который упражняется в нем, а стало быть отчуждает его идентичность. Удавшись, этот метод должен был бы вызвать исчезновение субъекта, чтобы уж никакой клеврет не ограничивал самосознанием суверенность содержания этого опыта.

По мысли Б. "понятия" и "понятийный язык" предполагают то, что он именует "замкнутыми существованиями" Согласно П. Клоссовски (**см.**), в ходе диспута с участием Б. Ж.-П. Сартра и Ж. Ипполита о природе греха наглядно обнаружилось "в мысли Батая взаимное противодействие и как бы необходимое смешение терминов *понятие* и *запретное*, *понятие* и *грех*, *понятие* и *идентичность*, *смешение*, существующее еще до понятия *греха* — то есть понятие утраты идентичности как конститутивное понятие греха. Таким образом существует тесное отношение между бытием человека в качестве идентичного существа и способностью различать добро и зло. Напротив, в диспуте с католиком Ипполитом и атеистом-гуманистом Сартром Батай выдвигает понятие открытости существований, в которой добро и зло становятся неразличимыми. И тогда понятно, что, завися от понятия идентичности и особенно от понятия греха, открытость существований или достижение интегральности существований, если действительно эта открытость или это достижение могут быть помыслены лишь в отношении греха, могут получить развитие лишь как симулякры понятия. Когда Сартр упрекает Батая в том, что понятие греха наполняется у него непрестанно меняющимся содержанием, Батай отвечает ему среди прочего так: *Я пошел от понятий, которые обычно замыкали вокруг меня некоторых людей, и я был рад этому... Но мне не удалось выразить этой радости, ...с некоторого момента, углубляясь в эти трудности, я почувствовал, что язык не оправдал моих надежд, ибо дело обстояло так, что было необходимо выразить в терминах тоски то, что переживалось как безмерная радость и если я выражал радость, выражалось нечто другое, но не то, что я переживал, ибо то, что переживалось в определенный момент, было непринужденностью по отношению к тоске, а надо, чтобы непринужденность ощущалась, ощутить тоску, а непринужденность в определенные моменты такова, что*

случается, что ее невозможно выразить... язык не может выразить самого простого понятия, например, понятия блага, которым может быть расход, состоящий в чистой и простой трате. Если для человека, а, заговорив о человеке, я вынужден соотноситься с бытием и сей же час обнаруживается вводимая мной трудность если для человека в определенный момент трата трата без всякой компенсации есть благо, нам никак не выразить эту идею. Язык отступает, ибо язык образован из предложений, выступающих от имени идентичностей, но с момента, когда наступает избыток расходуемых средств, и мы вынуждены расходовать не для прибыли, а расходовать, чтобы расходовать, невозможно более удержаться на уровне идентичности. Мы вынуждены тогда раскрыть понятия по ту сторону от них самих"

Осмысливая движение познания современного европейского человека, Б. писал: "Знать значит: привести к известному, схватить нечто неизвестное как тождественное чему-то известному. Что предполагает либо твердую почву, на которой все покоится (Р. Декарт), либо кругообразность знания (Г Гегель)... Во втором случае, даже уверившись в том, что круг крепко-накрепко замкнут, замечаешь недостаточный характер знания. Бесконечная цепь известного будет для познания лишь самозавершенностью. Удовлетворение достигается тем, что существовавший проект знания дошел до своих целей, исполнился, что нечего более открывать (по крайней мере, важного). Но эта кругообразная мысль диалектична. В ней заключено решающее противоречие (которое касается всего круга): абсолютное, кругообразное знание есть окончательное незнание. В самом деле, предположив, что я достиг его, я узнаю, что теперь не узнаю больше того, чем знаю"

В системе абсолютного знания, согласно Б. "не может быть даже в Боге — познания, идущего по ту сторону абсолютного знания" Феноменология духа составляет "два существенных движения, замыкающих круг: это постепенное завершение самосознания (человеческой самости) и становление этой самости всем (становление Богом), завершающее знание (и тем самым разрушающее особенное, частное в ней, стало быть завершающее самоотрицание, обращаясь абсолютным знанием".

Как подчеркивает Б., если "я совершаю в самом себе круговое движение Гегеля, по ту сторону достигнутых пределов я замечу уже не неизвестное, а незнаемое. Это будет незнаемым не из-за недостаточности разума, а в силу его природы. [...] Посему предположив, что я Бог, что я в этом мире обладаю уверенностью Гегеля (упразднив мрак и сомнение), знаю все и даже почему завершенное познание требует, чтобы человек, эти несчетные частички всех *Я* и история стали производить друг друга, именно в этот момент возникает вопрос, который вводит с собой человеческое, божественное существование... в самую отдаленную даль безвозвратной темноты: почему надо, чтобы [было] то, что я знаю? Почему эта необходимость? В этом вопросе скрывается поначалу он даже не проглядывает — огромный разрыв, столь глубокий, что ответствует ему единственно безмолвие экстаза"

Как писал Б. "мое существование, как и всякое другое, идет от неизвестного к известному (приводит неизвестное к известному). Я не испытываю никаких затруднений; полагаю, что могу, как никто другой из тех, кого знаю, предаваться операциям познания. Мое существование складывается из начинаний и движений, направляемых познанием к надлежащим пунктам. Познание ни в чем не отличается от меня: я это оно и я есть существование. [...] Но это существование не сводится к познанию: подобное сведение потребовало бы того, чтобы известное стало целью существования, а не, наоборот, существование целью известного"

Характеризуя стиль мировидения человека, Б. отмечает: "Есть в рассудке слепое пятно: которое напоминает о структуре глаза. Как в рассудке, так и в глазе различить его можно только с большим трудом. Однако если слепое пятно глаза не влияет на сам глаз, природа рассудка требует, чтобы слепое пятно в нем имело больший смысл, чем сам рассудок. Когда рассудок подчинен действию, слепое пятно влияет на него так же мало, как на глаз. Но когда мы видим в рассудке самого человека, то есть разведывания всех возможностей бытия, пятно поглощает наше внимание: уже не пятно теряется в познании, а познание теряется в нем. Таким образом существование замыкает круг, но оно не смогло бы сделать этого, не включив в него и ночь, из которого оно выступает лишь затем, чтобы вернуться в нее. Поскольку оно шло от не-

известного к известному, ему следует низвергнуться с вершины и вернуться к неизвестному"

Б. пытается осмыслить неизбывный "противоход" промысла человеческого разума и художественного творчества людей: "Действие вводит известное (сделанное), затем рассудок, связанный с действием, приводит не сделанные, неизвестные элементы к известному Но вожделение, поэзия, смех непрестанно подталкивают жизнь в противоположном направлении, ибо идут они от известного к неизвестному. Под конец существование обнаруживает слепое пятно в рассудке и полностью поглощается им. Иначе и не могло бы быть, если только не представится в каком-то пункте возможности покоя. Но ничего подобного: пребывает только круговое беспокойное движение которое не исчерпывает себя в экстазе и возобновляется в нем"

Согласно Б. "завершение круга было для Гегеля завершением человека. И завершенный человек был для него обязательно трудом: он мог им быть, поскольку он, Гегель, был знанием. Ибо знание трудится, чего не случается ни с поэзией, ни со смехом, ни с экстазом. Но поэзия, смех, экстаз не входят в завершенного человека, не дают удовлетворения. За отсутствием возможности умереть от них, их оставляют тайком, наподобие вора (или как покидают девку после ночи любви), в одурении отброшенном в отсутствие смерти: в ясное познание, деятельность, труд"

Наиболее важными у Б. в таком контексте становятся заимствованные у Гегеля понятия "суверенности" и "трансгрессии" ("Господин" в гегелевской трактовке, по версии Б., — это тот, кто неизбывно рискует собственной жизнью.) "Суверенность" у Б. символизирует верховную власть и высшую независимость субъекта, т. е. "чистую позитивность" предшествующую всякому представлению. Это состояние, в котором индивид может находиться всю свою жизнь или одно мгновение, и одновременно качество, которым он может быть наделен в стремлении преодолеть любые ограничения своей автономии.

В своем оригинальном понимании "трансгрессии" Б. исходит из предпосылок о конвенциональности всех человеческих установлений как результата "общественного договора" и о естественном, "органически" присущем каждому индивиду стремлении к собственной "суверенности" которая никогда не достигается в рамках социальных ограничений. Экстремальность форм реализации субъективности в "пограничных ситуациях" (насилие, экстаз, безумие, смерть) обосновывается и оправдывается Б. в контексте следования принципам расчета и выгоды, экономического обмена действия на удовольствие. При этом, согласно Б. индивидуальное "постановочное движение" суверенной мысли отвергает конформизм, гарантирующий "длительность" жизни, и стремится к конфликтам и рискам, придающим ей необходимую "интенсивность" тем самым восстанавливая существенную ипостась самого субъекта. В случае же консервации этого "отверженного фрагмента" последний может стать основанием построения общества и первоначальным капиталом для развития экономики и религии. Эти сферы ориентированы на сохранение субординации жизненных функций индивидуального организма и поэтому контролируют исполнение индивидом целей рода, первичных по отношению к потребностям его самого. Б. отождествлял "суверенность" и "трансгрессию" вплоть до реабилитации самого статуса субъективности. Наилучшей же сферой воплощения этой радикальной позиции выступает для Б. не социальный активизм, а литературное творчество. (Не случайно, что Б. использовал "третье лицо" в автобиографических повествованиях, это было одним из приемов трансгрессии самотождественности писателя.)

Согласно Б., настоящая литература первой подвергает сомнению принципы регулярности и осторожности; она подобна Прометею и осмеливается сделать то, что противоречит основным законам общества. Эта тенденция характерна и для самого Б. который насыщает свое письмо предельной степенью "революционности" тем самым нарушая "правила игры" как по отношению к интеллектуальной оппозиции, так и к официальной идеологии. По мысли Клоссовски, у Б. "онтологическая катастрофа мысли есть лишь изнанка апогея, достигнутого тем, что он называет суверенными моментами: опьянение, смех, жертвенное и эротическое слияние; опыты, для которых характерны расход без всякого возмещения, безмерная расточительность, бессмысленная, бесполезная, бесцельная растрата. У Батая прерывность становится мотивом бунта против во имя убегания бытия — против полезно

устроенного и эксплуатируемого существующего и, следовательно, несмотря на реальную близость позиций, этот бунт направлен и против онтологической озабоченности Хайдеггера"

Как подчеркивал сам Б.: "Это профессорский труд, метод которого накрепко пристал к результатам: для меня, напротив, важен момент отставания, то, чему я учу (если, правда...) это не философия, это хмель: я не философ, я святой, возможно, просто безумец"

Или, как это отмечал Клоссовски, "именно под видом развития философии незнания Батай выдвигает на первое место бунт, сознательно доведенный философией до бунта против мира труда и против мира предположений, мир труда и предположений — это мир науки, продолжающей верить в возможность давать ответы. И в самом деле, затаенные моменты опыта, которые Батай называет суверенными экстаз, тоска, смех, эротическое и жертвенное слияние — дают нам знать об этом бунте, который есть лишь взывание к безмолвному авторитету пафоса, не имеющего ни цели ни смысла, и оказывающегося непосредственным схватыванием убегания бытия, прерывность которого производит устрашающее действие на язык"

Философия, сводимая Б. к "акробатике" (в "наихудшем смысле" этого слова), в его личной интерпретации системы Гегеля доставила возможность испытания, опыта батаевской мысли в модусе отсутствия. Для осмысления Гегеля, согласно Б., не грешно было бы сначала побыть самим Гегелем. Но не всем хватает для этого интеллектуальных средств. Как выясняется у Б. нет ничего более чуждого человеку, чем личный модус мысли; выдвигая какое-то слово, человек играет мыслью других, ибо он наудачу собирает прежде ростки человеческой субстанции вокруг себя. Как отметил С. Л. Фокин, "под маской Гегеля Батай доводит мысль до опыта вакации (высвобождения, удаления. — *А. Г.*) *Я*, до опыта сознания, не поддерживающегося более его обычными подпорками, до опыта исступления мысли из *Я*..."

Ретроспективно осмысливая первую половину 20 в. Б. фиксирует то, что, по его мнению, всегда придавало человеческому лицу выражение двойственности: "Если взять крайности, существование в основе своей всегда благопристойно и упорядоченно: труд, забота о детях, благожелательность и лояльность определяют взаимоотношения людей; с другой стороны, мы имеем разгул безжалостного насилия; в определенных условиях те же самые люди начинают грабить, поджигать, убивать, насиловать и подвергать своих собратьев пыткам" По мысли Б., "те же народы и чаще всего те же люди ведут себя то как варвары, то как цивилизованные существа" Изучая общественные практики фашизма, Б. вопрошает: не несет ли человек в своей душе "непреодолимое стремление к отрицанию всего того, что под названием разума, пользы и порядка положило в основу своего существования человечество? Не является ли, другими словами, бытие с необходимостью одновременно утверждением и отрицанием своего основания?"

Б. отметил: люди несут в себе садизм, пусть в "зачаточном" состоянии и "дремлющем" виде. Непонятно лишь, можно ли его уподобить "некоему наросту, который некогда был функционален, но теперь стал ненужным, и который при желании можно удалить" Либо — по версии Б. это, возможно, неотъемлемая часть человека, "сердцевина" его души. Если верна первая версия, то особых проблем нет: человек построил бы "мир по своим законам, избегал бы войн и насилия" Если же корректна вторая мысль, то "подавление этой привычки затрагивает жизненно важную точку человеческого бытия"

Б. вынужден был предположить:

1) "наличие в людях непреодолимой тяги к разрушению и фундаментальное допущение постоянного и неизбежного стремления к уничтожению всего рождающегося, растущего и стремящегося к жизни";

2) сакральную самоцельность этой тяги;

3) известную необходимость этой тяги для обновления жизни, без чего "человечество захирело бы";

4) следующую из всего этого необходимость "прийти к самосознанию и, дабы ограничить сферу воздействия губительных средств, стремиться к тому, к чему безраздельно стремится оно, а именно: располагать этими средствами, если человек испытывает в этом нужду, используя их, однако, в дальнейшем в пределах, определяемых самосознанием, и решительно противостоять им в той мере, в какой оно теряет способность их выдерживать"

Рефлексия над этими проблемами занимает и сейчас немаловажное место в философии постмодерна (**см.**).

А. А. Грицанов

БАУМАН (Bauman) Зигмунд (р. 1925) — британский социолог польского происхождения, один из самых ярких и оригинальных представителей постмодернистской социальной теории. Получил образование в университетах Англии, Канады и США. Ныне почетный профессор университета в Лидсе (Великобритания). Воевал на стороне советской армии против фашистской Германии, был активным и убежденным коммунистом в послевоенной Польше. В 1950-х эмигрировал в Великобританию.

Б. — автор более 20 книг. Примечательна эволюция теоретических идей и исследовательских интересов Б. Его первая работа, опубликованная еще в Польше "Между классом и элитой: эволюция британского рабочего движения" (1972), как и еще одна ранняя работа 1970-х — "Социализм: активная утопия" (1976) посвящены анализу социально-политических движений того времени. В этот же период Б. много работает над пролемами методологии социальных исследований: "Герменевтика и социальные науки" (1976); "К критической социологии" (1976). Самая известная книга Б. в 1980-х — "Законодатели и интерпретаторы" (1987) является одной из ярчайших работ по политической социологии.

Тексты Б., вышедшие в 1990-х, составляют отдельный и без сомнения самый яркий этап его творчества создание постмодернистской социологической теории. Работы этого периода: "Современность и противоположность" (1991), "Намеки постмодерности" (1992), "Жизнь во фрагментах: очерки по морали постмодерна" (1995), "Постмодерность и ее неудовлетворенности" (1997). Пожалуй, одна из самых знаменитых книг Б., переиздававшаяся ежегодно с 1993-х, — "Этика постмодерна" В работах конца 1990-х и начала 21 в. Б. обращается к актуальным социальным вопросам конца тысячелетия: глобализации, росту неравенства, тенденциям индивидуализации, будущему государства благосостояния: "Работа, консьюмеризм и новые бедные" (1998), "Глобализация: человеческие последствия" (1998), "Индивидуализированное общество" (2001), "Неустойчивая современность" (2000).

Как социальный теоретик, Б. рассматривает широкий круг тем и проблем, которые объединяет общая линия анализа динамики социальных трансформаций конца 20 в. В "постмодерном повороте" Б. видит не только критическую трансформацию ценностей и социальных форм модерна, но и возникновение специфических проблем, свойственных постсовременности. Несмотря на то, что эпоха модерна строилась на созидательном законотворческом разуме и устанавливаемом им же социальном порядке, в самом динамизме, в свободе и творчестве модерного разума, по мысли Б., содержатся скепсис, двойственность и обратимость усилий к демонтажу и самодеструкции. Более того, эпоха модерна неотделима от того ужаса, который она содержит исторически и с которым модерный разум тщился справиться. Именно этот момент нестабильности и неопределенности гипертрофируется в постмодерне, деконструируя социальный порядок через наращивание чувства дискомфорта, небезопасности, ненадежности, неуверенности, непредсказуемость.

В такой ситуации кризис рациональности и рационального действия неизбежен. Осмысленность и уверенность сменяются страхом и чувством незащищенности; стратегии конформизма теряются в избытке индивидуалистической неадекватности. Общая тенденция определяется Б. как "фрагментация жизни", со свойственной ей радикальной индивидуализацией, гибкостью, недоверием к идеалам и ценностям, эпизодичностью личной судьбы и дисгармонизацией интересов. Борясь теперь один на один с "системными противоречиями" глобального мира, человек вынужден искать опоры не в социальном окружении, а в собственной индивидуальности. Индивидуально приватное вытесняет конвенционально социальное. Каждый в противостоянии один на один с Хаосом прокладывает себе путь уже следуя по нему Б. сравнивает культуру постмодерна с карандашом, который имеет на другом конце стирательную резинку и беспрестанно стирает ею то, что только что начерчено.

"Фрагментация жизни" упраздняет устойчивые этические основания поведения. Это принципиальная черта постсовременности довлеющая интенсивность постоянного морального выбора, не имеющего этического обоснования. Постмодерный мир мир морали как индивидуального упражнения в выбирании — бросил вызов этическому коду рациональной (философской) этике модерна. Нагнетание постмодерных страхов отнюдь не случайно, поскольку они связаны вовсе не с разбуханием паноптической (см. **"Надзирать и наказывать" [Фуко]**)

власти, а с распространением девиации и тотальной аномии.

Эти тенденции сформировались в контексте социального конструирования пространства, сутью которого стали возрастающая мобильность и сжатие времени-пространства. Б. отмечает, что развитие транспорта от почтовых карет до самолета определило социальные процессы Нового времени. А далее, "среди всех технических факторов мобильности особенно большую роль сыграла передача информации — способ сообщения, при котором проблема перемещения физических тел снимается или по крайней мере становится второстепенной, малосущественной. Постепенное и неуклонное развитие технических средств позволило перемещать информацию независимо не только от ее телесных носителей, но и от тех объектов, о которых она информирует; техника освободила "означающее" от "означаемого" Сепарирование потоков информации от передвижения ее носителей и объектов привело, в свою очередь, к дифференциации скоростей; скорость передачи информации намного превзошла скорость перемещения тел — об изменении ситуации мы узнаем гораздо быстрее, чем можем прибыть на место. В конечном итоге появление глобальной компьютерной сети изменило, в информационном плане, само значение "путешествия" (и понимание "расстояния" которое должно быть покрыто) и открыло, как в теории, так и на практике, моментальный доступ к информации через весь земной шар"

Рассматривая социальную фрагментацию, Б. обращается к теме идентичности. Идентичность постмодерного субъекта формируется в пустыне современного города и проходит долгий исторический путь. Вслед за В. Беньямином (см.) и Ш. Бодлером Б. отводит роль центральной фигуры городской среды "прогуливающемуся" Прогуливаться, фланировать, значит находить себя (незнакомца) среди незнакомцев, видеть их как "поверхности", скользить по поверхности города. Прогулки разбивают жизнь на эпизоды без прошлого и без обстоятельств. Это встречи-репетиции, без эффектов, обязательств и последствий. Происходит начальная фрагментация и отчуждение от реальности: прогуливающийся помещен в разрыв между появлением и реальностью. Собственно это и есть человек досуга, все делающий в свободное время и ради свободного времени. Затем он из маргинальной, периферийной стратегии стремительно переродится в доминирующую стратегию потребителя, как аллеи — пространственный архетип прогулки — вдруг стали торговыми рядами торговых центров: "место для прогулки по пути совершения покупок и для покупок в процессе прогулки" Уже сама конструкция этих рыночных мест стимулирует постоянное движение, не дает остановиться, требует перемещаться и менять объект внимания.

Как пишет Б. "торговые ряды (или заботливо оснащенные электронными средствами охраны их части — торговые центры) сохраняют мир для жизни-как-прогулки. Иначе говоря, торговые ряды являются мирами, сотворенными приглашенными дизайнерами для сохранения ареала обитания прогуливающегося... Торговые ряды провоцируют постмодерный взлет прогуливающегося, но также и подготавливают почву для последующего разрастания и возвышения этой модели жизни"

В постмодерную эпоху все перевернулось: "бродяг" и "прогуливающихся" этих маргиналов модерна с их неподчиненностью, внеструктурностью, незафиксированностью, свободой передвижения и ускользанием от локального контроля — этого "обличия анархии в слишком упорядоченном модерне" стало больше, чем оседлых людей. Скитание из маргинальной превратилось в центральную стратегию большинства. И былой мир начал впадать в запустение, свидетельствующее об интенсивной дереализации.

"Постмодерн все поставил с ног на голову. Теперь осталось мало "занятых" и обжитых мест. "Поселившиеся навсегда" вдруг проснулись, чтобы искать места (места на земле, в обществе и в жизни), которые им на самом деле "суждены" и которым они "принадлежат", места еще не обжитые и не занятые; аккуратные улицы сменилась убожеством, заводы исчезли вместе с рабочими местами, искусства больше не находят покупателей, знание обратилось в невежество, профессиональный опыт стал обязанностью, прочные сети отношений распадаются и засоряют место гнилыми отбросами"

Так на постмодерной сцене появляется "турист" воплощение мобильности и фрагментации. С одной лишь поправкой, что туризм, в отличии от прогулки, это все-таки вид активности, а не тип личности. Цель туриста новый опыт, им движет стремление поки-

нуть повседневность и "запрыгнуть" в новое, определяемое в зависимости от странности, экзотичности и безвредности (очень важный момент: турист всегда имеет пакет средств безопасности). Сам мир предназначен чтобы возбуждать, наслаждать, изумлять, предназначен служить для практикования "техник себя" другого оправдания этому миру и существованию в нем туриста нет. Поэтому жизнь устраивается по эстетическим критериям.

Но чем больше "туризм" становится жизнью, отмечает Б. — тем сложнее ощущать наличие дома. Дома не в смысле улицы, города, а именно в смысле самой установки — здесь мой дом, здесь я живу, здесь мой мир: дом как символ центрированной и главенствующей повседневности, символ реального и упорядоченного мира. Дом становится будущим временем и одновременно страхом быть привязанным к дому, одновременно и убежищем, и тюрьмой. Бездомность это пренебрежение реальностью повседневного, это дереализация в туристической модели жизни.

Еще одна модель постмодерной идентичности, по Б., "игрок" Собственно, сама игра и характеризует эту модель. В игре нет ни неизбежности, ни случайности; нет ничего неизменного и необратимого. Ничего нельзя полностью предсказать или проконтролировать. Это мир риска и эвристических решений, а не алгоритмических цепочек поведения. Весь мир это игрок. Его время состоит из последовательности игр, а каждая игра закрытое, практически непроницаемое пространство. Цель игры выиграть, и здесь нет места сочувствию, жалости, расплате. Постмодерная игра не упорядочивает мир, не производит мораль и право, а наоборот, дестабилизирует, деморализует, дереализует. Этим ее культурное значение радикально отличается от прекрасно проанализированного Й. Хейзингой мира архаической и модерной игры. И очевидно не серьезное выступает альтернативой постмодерной игры у Б. а иной тип игры, заслуживающий отдельного анализа, который он и проделывает.

В этой же логике формируется техника использования удовольствий. Модерный этос строился на принципе отложенного и запасенного удовольствия, на аскетизме пустынного отшельника, с его постоянной неудовлетворенностью и разорванностью между "здесь"-ожиданием и "там"-удовлетворением. Задержка наслаждения становилась энергетикой, заставляла запасаться на будущее и делала сверхзначимым сохранность и эффективность запасов. Так формировался капитал и сам мир раннего капитализма: упорядоченный, детерминированный, предсказуемый, застрахованный.

"Туристы" и "игроки" стремятся к наслаждению здесь и сейчас. Они ничего не запасают, не обременяют себя ради отложенного удовольствия никакими обязанностями. Само откладывание чего бы то ни было, включая удовлетворение, не имеет для них смысла, поскольку не существует больше той линии времени, на которой можно было бы выстроить порядок следующих друг за другом эффектов запасания и счастья. И вероятно постмодерное использование удовольствий скорее апеллирует не к отложенности желания и удовлетворения, а к актуальности наслаждения. При этом тело "туристов" и "игроков" размещено преимущественно в рамках частной собственности, с ним требуются специальные нормы обращения: фитнес, диета, калории и пр. Это уже даже не тело, а практики воплощения, которые провоцируют характерную шизофреническую раздвоенность: между стремлением к экстатическим проявлениям и тотальным контролем, между необходимостью быть в теле как в себе и существованием во вне как престижная собственность. Модель туриста "воплощает" в теории Б. ключевое понятие мобильности, постоянного движения и перемещения, "бытия-в-движении" которое концентрирует базовые представления о динамике постмодерного общества.

Последствия гипермобильности и фрагментации отражаются на динамике социальных институтов. Первым удар дестабилизации принимает на себя, по мысли Б. институт семьи. Главное, что он при этом утрачивает — это функция связи поколений. В самостоятельном моделировании своей индивидуальной траектории самоутверждения, будучи лишен жесткой принудительности традиции, человек не ищет опоры в корнях и роде. Если авторитеты возникают, то возникают ниоткуда, чтобы, уловив момент доверия, незаметно исчезнуть в никуда — и спросить оказывается не с кого. Постмодерная мораль личного выбора зацикливает ответственность перед собой, а не перед другими. И семья переходит в разряд формального атрибута состоятельности и выполнения отнюдь не первостепенных обязанностей. "Мост в бессмертие" в постмо-

дерном мире характеризуется стратегией фиксации личных достижений в приватной логике успеха, а не в памяти рода или народа. Аналогичным образом "туризм" приводит к разрушению структур местных сообществ и упразднению публичных пространств, существование которых базировалось на оседлости и укорененности.

Б. также убедительно показывает, сколь стремительно меняются параметры социальной стратификации под влиянием мобильности и производимой ею социальной поляризации. Разрыв в доходах европейцев и африканцев за столетие вырос почти в 5 раз, и это соотношение стало равным 50. Мир поляризуется. Эти тенденции обретают красочную идеологическую обертку в "концепции" глобализации. Реальность же такой институциональной динамики (войны, как ее называет Б.) состоит в том, что "центры принятия решений, вместе со всеми расчетами, на основе которых они принимаются, последовательно и неуклонно освобождаются от территориальных ограничений ограничений, налагаемых местоположением... В эпоху взрыва коммуникаций, когда мгновение сжалось до мельчайшей доли секунды, пространство и пространственные маркеры теряют свое значение; по крайней мере для тех, кто может придать своим действиям скорость электронного письма" Но упразднение пространства становится механизмом социального исключения тех, кто остается привязан к месту и иммобилен. Быть местным в глобальном мире означает социальную деградацию. Глобализация вытесняет "местное", превращает его в отходы и издержки собственного триумфального шествия.

Особенно явственно эти тенденции дают о себе знать в экономике. Капитал и его хозяева (инвесторы) совершенно не зависят от конкретного местоположения предприятий и тем самым оказываются вне территории, вне обязательств перед местным сообществом, вне любых социально значимых обязательств. Мобильность капитала всегда позволяет ему навязывать свои правила игры или уйти без последствий для себя. Политическая власть, неразрывно связанная с экономическим капиталом, также неизбежно отчуждается от своих обязательств на данной конкретной территории и утрачивает свою географическую реальность.

Однако Б. не считает, что эти социокультурные тенденции имеют лишь негативные институциональные последствия. С его точки зрения, при всем том, что модерная модель отношений труда и капитала претерпевает значительные изменения, что новые линии стратификации провоцируют усиление разобщенности и нестабильности, новый тип отношений обещает существенное смягчение базового экономического конфликта. И здесь основная роль отводится Б. «государству благосостояния». Но уже не по экономическим соображениям, как в момент возникновения этого типа государства в эпоху модерна, а по моральным: показатели человечности общества должны измеряться качеством жизни слабейших его членов и это ныне единственное оправдание государства благосостояния. Таким образом, оно противопоставляет морали "сильных" (власти) политическую поддержку "слабых" (политику). И если конфигурации власти и политики создают позитивную сумму индивидуальных векторов и траекторий (остающихся, однако, скоротечными социальностями), оформляют некоторый "здравый смысл" уверенность в сегодняшнем дне, "ощущение, что время на нашей стороне" тогда, считает Б., мы вправе говорить о социальном прогрессе как универсальном критерии для любых социальных структур, а не как о модусе исторического процесса.

Здесь Б. в духе нео-социализма пытается преодолеть проблематичность индивидуализации морали и выступает за выработку универсальных этических критериев развития, минимум которых он связывает с преодолением имущественных разрывов и уменьшением бедности. На пути такого прогресса демократия может рассматриваться как постоянный источник нестабильности и де-институциализации, поскольку провоцирует "борьбу за права" Ее действенность всегда под угрозой из-за того, что стремление людей к свободе не является постоянной переменной в отличие от постоянства репрессивных амбиций власти. Однако Б. демонстрирует, что теоретической необходимости демократий в постсовременных обществах не существует и что демократические принципы в условиях гипериндивидуализации оказываются под вопросом.

В работах Б. можно проследить ключевую линию проблематизации, в которой он обостряет противоречие между социальным порядком и моральным установлением. По глубине разработки проблемы идеи Б. безусловно не менее значимы, чем знаменитые выводы

М. Вебера об отношении протестантской этики и капитализма. Наиболее острый момент в противоречии социального и морального связан, по Б. с тем, что постмодерная социальность перешагнула за тот предел, за которым практически невозможно определить существование общества без глубокой моральной рефлексии. Причем не столько в рационально-критическом аспекте, сколько в эмоционально-чувственном. Здесь идеи Б. сближаются с размышлениями в поздних работах П. Сорокина, в которых он показывает, что основы социальной интеграции лежат в общечеловеческом переживании любви. Любовь как первичное и наиболее глубокое отношение к другому, с точки зрения Б. есть особая форма действия-рефлексии за пределами этики и социального действия, формирующая основы социальности.

Д. В. Галкин

"БЕЗУМИЕ И НЕРАЗУМИЕ. ИСТОРИЯ БЕЗУМИЯ В КЛАССИЧЕСКУЮ ЭПОХУ" книга М. Фуко (**см.**), текст которой явился его докторской диссертацией и был завершен уже в 1960, работа увидела свет в 1961. Понятие "безумие" впервые приобрело собственно философскую и культурологическую размерность в результате опубликования этого произведения.

Являясь по собственной базовой теоретической подготовке представителем школы французского позитивизма, Фуко строит свою модель организации философских рассуждений посредством исследования эволюции понятийного аппарата, характерного для разнообразных отраслей науки. При этом, осмысливая историю безумия, мыслитель отмечает, что о безумцах рассуждают психиатры, сами же безумные безмолвствуют. По Фуко, "я не захотел составить историю этого языка; скорее это археология этого молчания"

Осмысливая генезис современного европейского человека, Фуко анализирует становление феномена "безумия" в истории европейского Запада. По мысли Фуко, в конце средних веков культуру Европы охватили тревога и беспокойство. Безумие и безумец несли в себе "и угрозу, и насмешку, и головокружительную бессмыслицу мира, и смехотворное ничтожество человека" При этом безумие полагалось не только предвестником апокалипсиса, оно полагалось также и знанием, элементами некоего труднодостижимого, скрытого от всех, эзотерического знания. Гуманизм 16 в., который, по мысли Антонена Арто, "не возвеличил, а умалил человека" предварил эпоху классицизма, давшую начало новому пониманию безумия.

В предельно общем возможном смысле Фуко подчеркивает то, что идентичность, позволяющая мириадам человеческих существ отождествлять себя с МЫ, складывается путем преодоления людьми череды развилок в ходе эволюции общества. Осуществляется ряд последовательных существеннейших исключений любая культура перманентно отвергает определенное число возможностей. Разум Запада, по Фуко, преодолел таковые разделения: противопоставление Востока и самого Запада, трагического и диалектического, мечтаний и реальности. При этом великое противостояние разума и безумия/неразумия объединяет (даже "снимает") все эти расколы.

Фуко выдвигает идею о том, что история безумия может выступать в качестве истории возможности истории. Ибо: история подразумевает, что деяния совершаются, слова же, наделенные смыслом, адекватно транслируются. Безумие же есть "отсутствие деяния" Возможность истории обусловлена именно санкционированным отторжением в сферу неразумия всех слов-движений, не содержащих позитивного смысла-значения. Безумие закольцовывает историю: оно предшествует ей, оно присутствует после нее. По мысли Фуко, "великое деяние истории мира неизменно сопровождается отсутствием деяния, ежеминутно возобновляемым, но возвращающимся неизменным в свою неизбежную пустоту на протяжении всей истории: оно существует еще до истории, поскольку уже наличествует в изначальном решении, а также и после нее, поскольку оно возьмет верх в последнем слове, произнесенном историей" (предисловие к первому французскому изданию книги. — *А. Г.*).

Перманентное прославление психиатрией следующих друг за другом собственных побед над душевными болезнями вовсе не отменяет, по Фуко, того, что сама психиатрия являет собой разумный дискурс (**см.**) о безумии. То есть она сама — итог того разделения, об исходном осуществлении которого ей самой ничего не известно. Выход на историческую арену безумца в ипостаси "душевнобольного" вынуждает науку взять на себя заботу о нем. Разум, неизменно выступающий, с точки зрения Фуко, результатом неустанного

воспроизводства тождества самому себе, стремится вытеснить за пределы своего пространства (точнее заточить в специальных, искусственно свернутых, сферах) любые феномены неразумия, несвязности, непохожести.

Согласно Фуко:

1. Безумие становится формой, соотнесенной с разумом. Оба служат друг другу мерой.

2. Безумие превращается в одну из форм самого разума. Оно сохраняет определенный смысл и самоценность, лишь находясь в пространстве последнего. "Истина безумия" по Фуко, стала "одним из ликов разума", благодаря которой он обрел "еще большую уверенность в себе" Эпоха Возрождения выпустила на свободу голоса безумия, сумев усмирить их неистовую силу; классическая эпоха... заставила безумие умолкнуть.

Так, Декарт отметил, что безумие сродни сновидению и заблуждению ума во всех его формах. Для 16 в. Не-разум был некой прямо грозящей опасностью, которая всегда могла... нарушить связь субъективного восприятия и истины. Со времен Декарта безумие было помещено "вне той неотъемлемо принадлежащей субъекту сферы, где он сохраняет все права на истину, — т. е. вне той сферы, какой является для классической мысли сам разум... Если отдельный человек всегда может оказаться безумным, то... мысль безумной быть не может" Появляется институт изоляции безумных, медицина применительно к ним приняла "форму репрессии, принуждения, обязанности добиваться спасения собственной души"

Классическая эпоха, согласно Фуко, уподобила друг другу ряд самых различных форм девиантного поведения и собственно безумия на основе "общего знаменателя" неразумия: "наше научное и медицинское познание безумия имплицитно основывается на сложившемся в эту эпоху этическом опыте неразумия, и это неоспоримый факт" Неразумие выступило метой осуждаемого, отрицаемого и тайного опыта, но "на его основе не только сложился такой социальный институт, как изоляция, не только возникла система категорий и практик, относящихся к безумию, но прошла перестройка всей этической сферы"

19 в. создал понятие "душевной болезни" десакрализировав безумие: "человек неразумный" был переведен в больницу, а изоляция стала терапевтической мерой. Фуко ставит проблему: "Какой смысл заключает в себе упрямое и неотвязное присутствие безумия в современном мире — такого безумия, которое неизбежно влечет за собой свою науку, свою медицину, своих врачей и которое целиком поглощается пафосом душевной болезни" При этом немаловажно и то, что "вся проблематика безумия" начала центрироваться на представлениях о "материальности души" К 19 в. неразумие начинает интерпретироваться и как "психологическое следствие моральной вины": "все что было в безумии парадоксальным проявлением небытия, станет лишь естественным возмездием за моральное зло" "Научная" психиатрия 19 в. отныне становится возможной.

По мысли Фуко, весьма значимым в судьбах "научной" психиатрии оказалось создание психоанализа: "Фрейд вновь стал рассматривать безумие на уровне его языка, восстанавливая один из центральных элементов опыта, обреченного позитивизмом на немоту... он вернул медицинской мысли понятие о возможности диалога с неразумием... Психоанализ это вовсе не ответвление психологии; это возврат к тому самому опыту неразумия, в сокрытии которого, собственно, и состоит смысл психологии в современном мире" Как отмечает Фуко, если до 17 в. средой, наиболее благоприятствующей распространению безумия, считалось богатство и прогресс, то в 19 в. эту роль берет на себя нищета. Безумие осмысляется в рамках социальной морали: оно превращается в стигмат класса, отказавшегося принять формы буржуазной этики. Безумие утрачивает связь с неразумием. Медицинское и психологическое понятие сумасшествия становится полностью внеисторическим, претворяясь в нравственную критику, направленную на все, что способно подорвать благоденствие и спасение человечества.

Согласно Фуко, "представление о сущности безумия", которое имплицитно перешло от 18 к 19 в. таково:

1. Роль изоляции состоит в том, чтобы свести безумие к его истине.

2. Истина безумия равна ему самому, минус окружающий мир, минус общество, минус все, что идет вразрез с природой.

3. Этой истиной безумия является сам человек в своей простейшей изначальной неотчуждаемости.

4. Неотчуждаемым началом выступает в человеке единство Природы, Истины и Морали, иными словами, сам Разум.

5. Исцеляющая сила Убежища заключается в том, что оно сводит безумие к истине, которая есть одновременно и истина безумия, и истина человека; к природе, которая есть одновременно природа болезни и безмятежная природа мироздания.

По Фуко, "отныне всякое объективное осмысление безумия, всякое познание его, всякая высказанная о нем истина будет разумом как таковым... концом отчуждения в сумасшествии" Безумец прежде выступал Чужим относительно Бытия человеком-ничто, иллюзией. Теперь он Чужой относительно себя самого, Отчужденный, Сумасшедший. Результатом выступает то, что "все то, что составляло неоднозначный, основополагающий и конститутивный опыт безумия", окажется утрачено в "сплетении теоретических конфликтов, связанных с проблемами истолкования различных феноменов безумия"

Согласно мнению Фуко, "речь не идет о том, чтобы пытаться реконструировать то, чем могло бы быть безумие само по себе безумие, как оно будто бы дается некоему опыту, первоначальному, основополагающему смутному, едва артикулированному, а затем будто бы организуется (переводится, деформируется, переодевается и, может быть, подавляется) дискурсами" При этом "дискурс" у Фуко, согласно концепции, конструируемой впоследствии в "Археологии знания" уже трактуется не столько как способ организации отношений между "словами" и вещами" сколько как установление, обусловливающее режим существования объектов: "Задача состоит не в том уже не в том, чтобы рассматривать дискурсы как совокупности знаков (то есть означающих элементов, которые отсылают к содержаниям или к представлениям), но в том, чтобы рассматривать их как практики, которые систематически образуют объекты, о которых они говорят" Такой предлагаемый Фуко способ исторической реконструкции явлений, когда они осмысливались как конституируемые в рамках общественных практик (дискурсов), оказался созвучен многим новаторским интеллектуальным поискам второй половины 20 в.

Фуко в данной книге прослеживает коренной поворот от эпохи Возрождения к "классической" эпохе Нового времени. В результате изменений в умонастроениях большинства людей возникли нетрадиционные "институты" для ухода за душевнобольными. Их теперь помещают в особые дома призрения, где они находятся вместе с безработными, нищими, бродягами, преступниками, причем содержатся за счет государства. Примером подобного специализированного "заведения" Фуко считает учрежденный в середине 17 в. в Париже Hopital General. Это было не вполне медицинское учреждение. Эдиктом короля безумные получили право на уход, пропитание, кров, одежду Но спустя столетие благодаря французской революции наступил новый скачок в сознании общества: начало считаться скандалом и несправедливостью то, что душевнобольные и преступники содержатся в одном и том же месте. Возникли специальные медицинские учреждения для содержания и лечения именно душевнобольных. Меняется и понимание душевной болезни. Считается, что больных людей следует лечить и это возможно. По убеждению Фуко, наличная система знаний о человеке и соответствующие формы практик (к примеру, врачебная) исполняют решающую роль в развитии структур интернирования/изоляции и господства, свойственных человеческой цивилизации.

Главный тезис данного текста Фуко заключается в том, что до 19 в. не было безумия; психиатрия создала психические болезни; современная культура непреднамеренно создала такой образ психической болезни, в который можно вглядываться, ища разгадки сущности человека. С точки зрения мыслителя, "психопатология 19 в. (а вероятно, даже и наша) верила, что она принимает меры и самоопределяется, беря в качестве точки отсчета свое отношение... к нормальному человеку Фактически же, этот нормальный человек является спекулятивным конструктом; если этот человек и должен быть помещен, то не в естественном пространстве, а внутри системы, отождествляющей общество с субъектом закона"

По мысли Фуко, истина безумия связывает истину дурных инстинктов человека с его телом. Таковая истина несовместима с общественными нормами. Излечение безумных становится уделом других людей, а — как итог — "истина человека" как таковая посредством безумия и тела становится объектом научного исследования, надзора и управления.

Безумие, по Фуко, — вуаль на обликe "подлинного" безумия, несущего в себе важные догадки для уразумения природы человека и его культуры: "нужно будет однажды попытаться

проделать анализ безумия как глобальной структуры, безумия освобожденного и восстановленного в правах, безумия, возвращенного в некотором роде к своему первоначальному языку" (Вспомним идею Фуко о том, что мысль это "сумасшедший человек Ренессанса, ввергнутый в море в своей лодке... он "вставлен" во внутреннее внешнего и наоборот, он узник внутри того, что является наисвободнейшим, самым открытым из маршрутов, прочно привязанный к перекресткам бесконечности. Он пассажир par excellence, т. е. узник пути".)

А. А. Грицанов

БЕНЬЯМИН (Benjamin) Вальтер (1892—1940) немецкий философ и историк культуры, непосредственно предвосхитивший многие существенные тезисы философского постмодернизма. Его работы получили известность начиная с 1960-х, когда впервые было издано (при непосредственном участии Т Адорно) систематическое собрание его сочинений; 7-томное собрание сочинений Б. опубликовано в 1972—1989.

Основные сочинения: "Избранное сродство" (1922), "Происхождение немецкой трагедической игры" (1925, опубликовано в 1928), "Московский дневник" (1926—1927), "Шарль Бодлер: лирический поэт в век позднего капитализма" (1937—1939), "Что такое эпический театр?" (1939), "О понятии истории" (включает в себя 18 "афоризмов" или "тезисов" 1940) и др.

Философствование Б. объединяет в себе элементы марксизма в духе франкфуртской школы и иудаизма, которые дополняются интересом к исследованию конкретных форм культуры. Б. изучал философию в Берлине, Мюнхене и Берне. В 1919 защитил диссертацию "Понятие художественной критики в немецком романтизме" "Происхождение немецкой трагедической игры" в качестве докторской диссертации было отвергнуто Франкфуртским университетом из-за ее необычности. В 1925—1926 Б. посетил Москву, стал активно изучать работы К. Маркса, Ф. Энгельса и В. Ленина. С 1933 жил в Париже. Тогда же началось его сотрудничество с Институтом социальных исследований во главе с М. Хоркхаймером.

В центральной работе "Труд о Парижских пассажах" которая является частью незавершенного проекта исследования культуры 19 в. (готовился в 1927—1940, опубликован в 1955), Б. анализирует конкретные феномены парижской культуры 19 в. развитие которых выражает становление современной капиталистической эпохи. Архитектура, живопись, литература рассматриваются Б. как взаимосвязанные части единого исторического контекста, который формируется на основе развития способа производства: по Б. художественное произведение суть "интегральное выражение религиозных, метафизических, политических и экономических тенденций" своего времени. Критический анализ культуры французской буржуазии сочетается у Б. с бережным археологическим описанием мельчайших элементов и ностальгической констатацией упадка.

Осмысливая "трагическую игру" барокко, Б. предвосхитил постмодернистский тезис об отсутствии "финальных" смыслов в компонентах духовной культуры. Аллегории века барокко могут, по Б. означать все что угодно и всегда иное, не тождественное самому себе. Истина предмета целиком растворена в субъективном волюнтаризме аллегорических означиваний: в аллегорических фигурах "трагической игры" история человечества суть история мук и испытаний, на языке же символов природа воспринимается как промысел спасения и преображения. Согласно Б. утрата именем и вещью взаимного соответствия (сразу же вслед за грехопадением Адама) результируется в том, что язык должен трактоваться не как орудие адекватной коммуникации, а в качестве произвольной формы всего сущего. Поскольку любая вещь обладает неким духовным содержанием, постольку язык сопричастен любым вещественным осуществлениям и проявлениям: словесная коммуникация — лишь фрагмент функционирования языка. По мысли Б. имя как особый предмет, на котором центрируется интерес философии языка, только и способно препятствовать редуцированию сообщения до уровня обычного инструментального акта.

В эссе "Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости" (1936) Б. использует идеи Маркса для пересмотра традиционных трактовок искусства. Б. указывает, что возможность воспроизводства произведения искусства, которая возникла с развитием фотографии и кино, создает принципиально новую ситуацию в культуре. Ритуальные черты, которые изначально связывали искусство с религией, культом, утрачивают свое значение. Соответственно, искусство

основывается уже не на ритуале, а на политике. Если традиционно произведение искусства служило инструментом магии и культа, то в современную эпоху его центральной характеристикой становится выставочная ценность, способность стать массовым продуктом потребления.

Хотя произведения искусства в принципе всегда были воспроизводимыми, их механическое воспроизводство, отмечает Б. представляет собой нечто существенно новое. Даже в самой совершенной копии отсутствует то, что отличает оригинал: его неповторимое присутствие в определенной точке времени и пространства. Именно на "здесь и теперь" оригинала зиждется понятие подлинности произведения искусства. Но если в условиях ручного воспроизводства подлинность еще сохраняла свой авторитет (на копии здесь обычно навешивался ярлык подделки), то в системе механического воспроизводства понятие подлинности, по существу, обессмысливается. Произведение искусства утрачивает "ауру" — те свойства уникальности и экстраординарности, которыми издревле наделялись продукты художественного производства и которыми последние, собственно, и отличались от простых предметов потребления. Ауратический характер произведения искусства связан с его происхождением из ритуала и никогда полностью не отделялся от его ритуальной функции.

По Б. "уникальная ценность "подлинного" произведения искусства основывалась на ритуале, в котором оно обладало своей первичной и (исторически) первой потребительной стоимостью" Техническая воспроизводимость произведения искусства впервые в мировой истории освобождает его от паразитарного существования при ритуале. В тот момент, когда мерка подлинности становится неприменимой к художественному производству, совершается переворот в общей социальной функции искусства: оно укореняется уже не в ритуале, а в другой практике — в политике. Социальным коррелятом технической воспроизводимости произведения искусства является все возрастающее значение масс в общественной жизни, становящихся активными потребителями художественных ценностей. Исчезновение "ауры" в социальном плане означает, что художественное производство порывает с обособлением искусства и становится составным элементом массовых социальных процессов.

Фотография и кино становятся стандартными свидетельствами исторических событий, приобретая политическое значение. Зритель, смотрящий фильм, обретает права критика потому, что данное на экране совпадает с точкой зрения камеры, которая оценивает происходящее с различных позиций. Изменяется и позиция творца. Художник, согласно Б. представляет собой противоположность оператору. Если первый соблюдает естественную дистанцию по отношению к реальности и создает ее целостное изображение, то последний глубоко проникает в реальность, разрезает ее на кусочки и создает изображение по-новому из множества фрагментов. Расширение аудитории делает кино важным политическим фактором воздействия на массы. Кино расширяет границы восприятия и уничтожает расстояния, позволяя предпринимать мельчайший анализ реальности, подобный работе психоаналитика. Искусство, подчеркивает Б., становится важной политической силой, которая используется фашизмом для эстетизации политики в целях структурирования и мобилизации масс без изменения существующих отношений собственности. Результатом этого является эстетизация войны, которая становится целью, организующей массы, а также средством снять противоречие между бурным развитием средств производства и неадекватными методами их использования. Единственным способом противостояния фашистской эстетизации политики является, по мнению Б. возможность коммунистической политизации искусства.

Беньяминовская идея "воспроизводимости" оказалась впоследствии счастливой подсказкой для анализа Ж. Бодрийяра (**см.**), стремящегося покончить с обособлением политической экономии в сфере экономики: эта идея позволяет лишить продукт труда экономической "ауры" Если "аура" произведения искусства объяснялась "творчеством" то экономическая "аура" продукта труда (стоимость) производительным трудом. Соответственно, Бодрийяр "снимает" материальное производство в воспроизводстве: последнее всегда понималось как воспроизводство некоторого способа производства, им же и обусловленное. На самом же деле следует мыслить способ производства и сферу материального производства вообще как одну из возможных модальностей режима общественного воспроизводства.

Полемизируя в новых исторических условиях с кантовской трактовкой "опыта", Б., анализируя творчество Ш Бодлера, приходит к выводу о трансформации "аурного" опыта классического искусства в совокупность шоковых переживаний общества 20 в. (Именно Бодлер, согласно Б., с его "Цветами зла" эстетизировал это самое зло для публики середины века.)

Особый интерес вызывают в контексте постмодернистской версии понимания истории идеи Б. по философии истории. Оценивая историю (например, тезис 9 сочинения "О понятии истории") как "единственную катастрофу" как чреду "руин" (**см.**), на которые зрит "ангел истории", уносимый в никуда "бурей прогресса" Б. утверждает исторический материализм как единственный путь для угнетенных покинуть историческую колею. (Хотя, по мысли Б., исторический материализм может победить, только если "воспользуется услугами теологии, которая сегодня, по общему признанию, мала и уродлива и не смеет показаться в своем собственном обличье" — тезис 1.)

Б. стремился (вопреки установкам герменевтики) отделить ту или иную часть прошлого от континуума истории: "вырвать определенную биографию из эпохи, определенное произведение из творческой биографии" (тезис 17). Смысл данной процедуры определяется заинтересованностью угнетаемого класса в той или иной интерпретации прошлого: по Б., "исторически артикулировать прошедшее" не значит осознавать "как оно было на самом деле" (тезис 6); "не человек или люди, а борющийся, угнетаемый класс есть кладезь исторического знания" (тезис 13).

По убеждению Б. (тезис 16), "исторический материалист" не может отречься от такого понятия настоящего, которое не есть переход, а становление во времени, прихода к состоянию покоя. Поэтому такое понятие определяет равно и настоящее, в котором он пишет историю для самого себя. Историзм устанавливает "вечный" образ прошлого, исторический материалист видит в нем опыт, который присутствует только здесь. Как отмечал Б. "существует невозвратный образ прошлого, который угрожает исчезнуть с таким настоящим, которое не узнало себя в качестве мыслимого в нем" (тезис 5).

Б. полагал, что не должно быть заимствований понятийных комплексов исторической нормативности: он отвергает как гомогенное и пустое "время", наполняемое благодаря "упрямой вере в прогресс" эволюционизма и традиционной философии истории, так и выступает против историзма "нейтрализации" таких масштабов, когда история выступает музеем и "может перебирать пальцами, как четки, очередность данностей" Таким образом Б. разграничивал два принципиально различных способа восприятия времени: пустое, гомогенное время континуума (присущее историографии правящего класса) и "заполненное" (постоянно прерывающееся) время исторического материализма. Ограничивая себя установкой на выяснение того, "как оно было на самом деле" трактуя историю как замкнутое, прямолинейное, непрерывное течение событий, официальная историография выступает априорным взглядом "тех, кто победил"

С точки зрения Б., история таким образом интерпретируется как непреложная "последовательность прогресса" ведущего к господству тех, кто сегодня находится у власти: "Представление о прогрессе человеческого рода в истории неотделимо от представления о ее ходе сквозь гомогенное и пустое время" (тезис 13); такая версия интерпретации прошлого неотделима от трактовки времени правящими классами. За рамками осмысления оказывается все то, что в истории было "ошибочным"; из истории элиминируется все, что может препятствовать возникновению тотального континуума "происшедшего на самом деле" Господствующая историография изображает "позитивную" историю великих достижений и культурных свершений, исторический же материалист "отнесется к ним как отстраненный наблюдатель. Ибо то, что он видит в культурном достоянии, все это, без исключения, вещи такого рода, о происхождении которых он не может думать без отвращения. Они обязаны своим существованием не только труду великих гениев, их создавших, но и безымянному тяглу их современников. Они никогда не бывают документами культуры, не будучи одновременно документами варварства" (тезис 7).

Угнетаемый класс, по мысли Б., апроприирует (термин Б. который приближенно возможно перевести как "пред назначать для себя", "присваивать" *А. Г.*) прошлое, ибо оно "открыто" ибо "надежда на освобождение" в нем уже действует Прошлое уже содержит в форме "ошибок, которые стремятся придать забвению", — изме-

рение будущего: "прошлое несет с собой тайный знак, посредством которого оно указывает на освобождение" (тезис 2). Чтобы апроприировать это подавленное измерение прошлого, которое имманентно содержит будущее революционного действия угнетенного класса (а именно это действие ретроактивно искупает прошлое), необходимо, согласно Б., прервать непрерывное течение исторического развития и совершить "тигриный прыжок в прошедшее" (тезис 14). Это осуществимо потому, что "существует тайный сговор между бывшими поколениями и нашим. То есть нас ожидали на Земле" (тезис 2). Именно такой процедурой обретается фундаментальная асимметрия между историографическим эволюционизмом, отображающим непрерывность исторического движения и историческим материализмом. По Б.: "Исторический материалист не может рассматривать современность как переходное состояние, она для него включена в понятие времени, которое остановилось. Ибо это понятие определяет как раз ту современность, когда он пишет историю для себя самого" (тезис 16).

Согласно рассуждениям Б. "мышлению свойственно не только движение идей, но и равным образом их остановка. Где мышление внезапно останавливается при стечении обстоятельств, насыщенном напряжением, там оно испытывает шок, посредством которого само кристаллизуется в монаду Исторический материалист приближается к исторической теме единственно только там, где она выходит ему навстречу как монада. Он видит в ней знак мессианской остановки происходившего, иными словами, революционный шанс в борьбе за побежденное прошлое" (тезис 17). Как постулирует Б., исторический материализм призван "останавливать", "обездвиживать" и "сепарировать" фрагменты исторической целостности: в процессе апроприации прошлого формируется "монада" как такой момент настоящего, с которым непосредственно в обход континуума эволюции — соединено прошлое; революционная ситуация наличного дня трактуется как повторение провальных ситуаций прошлого, как их ретроспективное искупление.

Для Б. "точка зрения Страшного суда" это позиция тех, кто платил судьбами за чужие исторические триумфы; тех, кто необходимо и неизбежно ошибался, дабы эти триумфы смогли осуществиться; тех, кто остался "следами", анонимными пометками на полях официальной фиксации великих исторических деяний. Революция таким образом предстает перед нами как разрыв эволюционной истории как точка, где текстура предшествующей истории, истории официально признанных победителей, обращается в ничто. Одновременно поражение революции радикально обессмысливает всю героическую борьбу предшествующих поколений: "И мертвые не уцелеют, если враг победит" (тезис 6). Революция есть созидательный акт, одновременно выступающий иным измерением фрейдовского "влечения к смерти" стирание доминирующего Текста истории, создание нового исторического Текста, в границах которого осуществится подавленное прошлое.

По Б., каждая новая точка революционных шансов "наполняет настоящим" все уже произошедшее, заново определяет множество иных, неудавшихся попыток революции: "Для исторического материализма речь идет о том, чтобы удержать образ прошлого, который внезапно является в момент опасности перед историческим субъектом. Опасность угрожает как традиции, так и ее получателям" (тезис 6). Каждая новая революция заново ставит на кон собственное революционное прошлое, являя собой интегративную сумму некогда упущенных революционных шансов: "История — предмет конструирования, отправная точка которого не гомогенное и пустое время, а современность. Так, для Робеспьера античный Рим был прошлым, преисполненным современности, вырванным из континуума истории. Французская революция осознавала себя в качестве нового Рима. Она цитировала Древний Рим точно так, как мода цитирует старое платье" (тезис 14).

Согласно Б., каждый раз вновь и вновь осуществляется "присоединение некоторого прошлого к текстуре настоящего" метафоризация истории как особого текста: "Если мы согласимся рассматривать историю как текст, то сможем сказать о ней то же, что говорил один современный автор о литературном тексте: прошлое несет в себе образы, которые можно сравнить с образами, хранимыми на фотопластинке. *Только будущее будет располагать проявителем, достаточно сильным, чтобы сделать картину ясной во всех деталях. Многие страницы Руссо или Мариво несут в себе смысл, который их современники были не в состоянии до конца расшифровать*".

Трактовка исторического времени осуществлялась мыслителем в контексте сюрреалистического опыта и еврейской мистики: время у Б. совмещает признаки аутентичного момента инновационного настоящего, прерывающего продолжительность (*дление*) истории, и феномена эмфатического обновления сознания ("каждая секунда есть малые ворота, через которые мессия мог бы войти" тезис 18). По мысли Б., соответствующий опыт (*Eingedenken. А. Г.*) суть такой опыт, который "не позволяет понимать историю как нечто совершенно атеологическое"

Как впоследствии отмечал немецкий мыслитель Ю. Хабермас, Б. было осуществлено определенное "оборачивание" горизонтов "ожидания" и области опыта. Б. не доверял наследию передаваемых благ культуры, переходящему во владение настоящего, а также фиксировал асимметричность связи между усваиваемой действительностью настоящего, ориентированного будущим, и усвоенными объектами прошлого. Б. (уникальный прецедент в неомарксизме) трактовал историю как текст, как множество событий, которые способны лишь "стать сбывшимися", — их смысл, их историчность определяется "задним числом" тем, каким именно способом они окажутся вписаны в соответствующую символическую систему.

Согласно оценкам Х. Аренд (**см.**),

...чтобы описать Беньямина и его произведения в привычной нам системе координат, не обойтись без великого множества негативных суждений. Он был человеком гигантской эрудиции, но не принадлежал к ученым; он занимался текстами и их истолкованием, но не был филологом; его привлекала не религия, а теология и теологический тип интерпретации, для которого текст сакрален, однако он не был теологом и даже не особенно интересовался Библией; он родился писателем, но пределом его мечтаний была книга, целиком составленная из цитат; он первым в Германии перевел Пруста (вместе с Францем Хесселем) и Сен-Жон Перса, а до того бодлеровские "Tableaux parisiens" но не был переводчиком; он рецензировал книги и написал немало статей о писателях, живых и умерших, но не был литературным критиком; он создал книгу о немецком барокко и оставил огромную незавершенную работу о Франции девятнадцатого века, но не был историком ни литературы, ни чего бы то ни было еще; я надеюсь показать, что он был мастером поэтической мысли, притом что ни поэтом, ни философом он тоже не был..."

По Аренд, "Беньямин был, вероятно, самым странным из марксистов... За доктрину о базисе и надстройке он схватился как за эвристическую и методологическую находку, а в ее исторический или философский контекст едва ли вникал. По-настоящему Беньямина влекло другое: до того тесная связь между духом и его материальными проявлениями, что буквально во всем можно видеть бодлеровские *соответствия*, которые высвечивают, проясняют друг друга и — в силу этой взаимной соотнесенности — уже не нуждаются в истолковательском или объяснительном комментарии. [...] Когда Адорно критиковал Беньямина, *во все глаза следящего за новостями дня*, он, со своей стороны, был совершенно прав: именно это Беньямин делал и хотел делать. Под сильнейшим влиянием сюрреализма он *пытался уловить профиль истории в самых ничтожных образах реальности, в ее клочках*... Если, иными словами, что и завораживало Беньямина с самого начала, то никогда не идеи — только феномены. *В так называемом прекрасном самое парадоксальное то, что оно вообще существует наяву*, — писал Беньямин, и этот парадокс — или, проще, чудо явления всегда был в самом центре его интересов"

Как писала Аренд, "насколько беньяминовские штудии оказывались далеки от марксизма и диалектического материализма, видно по их центральному предмету *фланеру*. Именно ему, бесцельному гуляке сквозь городские толпы в нарочитом противоречии с их торопливой и целенаправленной активностью, вещи сами раскрывают свой тайный смысл: *Подлинная картина прошлого проносится у него перед глазами* ("Тезисы к философии истории"), и лишь бесцельно блуждающий фланер может этот смысл воспринять. Адорно тонко отметил роль статики в беньяминовской мысли: *Чтобы понять Беньямина, нужно почувствовать, как в каждой его фразе предельное возбуждение преображается в нечто статичное у него статическое понятие о самом движении*. И действительно, вряд ли можно найти что-нибудь менее "диалектическое" чем такой взгляд на мир, для которого "ангел истории" (из тезиса 9) не диалектически движется в будущее, но *повернулся лицом к прошлому. Там, где для нас разворачивается цепь собы-*

тий, он видит одну-единственную катастрофу, которая громоздит обломки на обломки и швыряет их к его ногам. Ангел хотел бы остановиться, разбудить мертвых и собрать воедино то, что разбито на куски. (Речь, видимо, о конце истории.) *Но из Рая налетает вихрь" и "неудержимо толкает его в будущее, к которому он повернут спиной, тем временем как громада руин перед ним растет к небу. То, что зовут прогрессом, и есть этот вихрь.* Этот ангел, которого Беньямин увидел на рисунке Клее, последнее воплощение фланера. Как фланер в *жесте* бесцельного гуляния поворачивается спиной к толпе, даже если она его толкает и сносит, так и *ангел истории*, не видящий ничего, кроме ширящихся руин прошлого, несется в вихре прогресса спиной к будущему..."

Как сообщает Аренд, "26 сентября 1940 года на франко-испанской границе, уже на пути в Америку, Вальтер Беньямин покончил с собой. Причины тому были разные. Гестапо конфисковало его парижскую квартиру вместе с библиотекой (*важнейшую ее половину* он сумел в свое время вывезти из Германии) и многими рукописями... Как ему было жить без библиотеки? Чем зарабатывать без оставшихся в рукописях пространных цитат и выписок? Да и не тянуло его в Америку, где ему скорей всего он об этом не раз говорил не найдут другого применения, кроме как возить по стране экспонатом *последнего европейца*. Но прямой причиной беньяминовского самоубийства стал неожиданный удар судьбы. Из-за мирного соглашения между вишистской Францией и третьим рейхом эмигранты из гитлеровской Германии... оказывались под угрозой высылки на родину [...] Для спасения этой категории эмигрантов Соединенные Штаты через свои консульства в свободной зоне распространяли особые визы. Усилиями Института в Нью-Йорке Беньямин одним из первых получил такую визу в Марселе. Дальше он быстро добился испанской транзитной визы, дававшей право доехать до Лиссабона, чтобы оттуда отплыть в Америку Однако у него не было визы на выезд из Франции, которая все еще требовалась в тот период и в которой французские власти неизменно отказывали эмигрантам из Германии в угоду гестапо. Вообще говоря, и здесь не было особых трудностей, благо довольно короткая и не слишком трудная дорога через горы до Пор-Бу была хорошо известна и не охранялась французскими пограничниками. Но от Беньямина, страдавшего тяжелой сердечной недостаточностью, даже самый короткий путь требовал большого напряжения, и до Пор-Бу он добрался совершенно без сил. В пограничном испанском городке эмигранты, к которым он присоединился, узнали, что как раз в этот день Испания закрыла границу и испанские службы не принимают виз, выданных в Марселе. Эмигрантам было предложено тем же путем на следующее утро вернуться во Францию. Ночью Беньямин лишил себя жизни, и потрясенные его самоубийством пограничники разрешили оставшимся проследовать в Португалию. А через несколько недель было снято и запрещение на въезд. Сутками раньше Беньямин проехал бы безо всяких помех, сутками позже в Марселе бы знали, что испанская граница временно закрыта. Катастрофа могла произойти только в тот единственный день"

По мнению Аренд, "часто эпоха метит своим клеймом тех, кто был меньше других подвержен ее влияниям, кто держался от нее дальше прочих и кому пришлось поэтому вынести больше остальных. Так было с Прустом, с Кафкой, с Карлом Краусом, так было и с Беньямином. Его жесты, поворот головы при вслушивании и разговоре; его походка; его манеры, а особенно — манера говорить, вплоть до выбора слов и особенностей синтаксиса; наконец, его бросавшиеся в глаза идиосинкратические вкусы все было до того старомодным, точно его ненароком вынесло из девятнадцатого века в двадцатый, как мореплавателя на берег чужой земли. Чувствовал ли он себя в тогдашней Германии как дома? Сомневаюсь. Впервые оказавшись во Франции в 1913 году, совсем молодым человеком, он через несколько дней ощущал себя на улицах Парижа *едва ли не уютней*, чем на знакомых с детства улицах Берлина. Он мог почувствовать уже тогда и несомненно почувствовал двадцатью годами позже, насколько путешествие из Берлина в Париж означает перемещение во времени — не из одной страны в другую, а из двадцатого столетия в девятнадцатое"

По рассуждению Аренд, "город как таковой вознаграждал за все. Бульвары, которые Беньямин открыл для себя еще в 1913 году, строились из домов, *возведенных, казалось, не для того, чтобы жить в них, а словно камни — для того, чтобы между ни-*

ми прогуливаться. Этот город, вдоль которого можно через старые ворота ходить по кругу, остался именно тем, чем были когда-то обнесенные глухими стенами и защищенные от внешнего мира города средневековья: по сути, интерьером, но без тесноты средневековых улочек, просторно застроенным и хорошо распланированным интерьером на открытом воздухе с небесным сводом как величественной крышей над головой. Однообразные фасады, которые тянутся вдоль улиц наподобие внутренних стен квартиры, дают в Париже чувство физической защищенности как ни в одном другом городе. А связывающие Большие бульвары и спасающие от ненастья сводчатые галереи настолько зачаровали Беньямина, что свой давно задуманный главный труд о девятнадцатом веке и его столице он чаще всего и называл просто *Пассажами*. Эти пассажи были для него символом Парижа: соединяя в себе внутреннее и внешнее, они представляли истинную природу этого города как бы в форме самой сущности. Чужак чувствует себя в Париже как дома, потому что может здесь жить в городе, как в собственных четырех стенах. И как в квартире живут и обустраивают ее, чтобы жить, а не просто спать, есть и работать, ровно так же и в городе живут, бродя по нему без цели и смысла, но зная, что всегда найдут пристанище в бесчисленных кафе, которые сопровождают улицу за улицей и вдоль которых течет жизнь города — река его прохожих. Для того, что в других городах неохотно разрешают, кажется, лишь отбросам общества — глазение, безделье, фланерство, парижские улицы гостеприимно открыты всегда. Поэтому уже со времен Второй империи город был настоящим раем для всех, кому не нужно зарабатывать на жизнь, делать карьеру, добиваться своей цели, иначе говоря, раем для богемы, и не только художников и писателей, но и для тех, кто присоединяется к ним, поскольку не может потеряв дом или родину адаптироваться ни политически, ни социально. Вне этих рамок города, который обогатил юного Беньямина решающим жизненным опытом, мы вряд ли поймем, почему ключевой фигурой им написанного стал *фланёр* (человек, "фланирующий" по улицам. — *А. Г.*)"

По Аренд, "в эссе о Карле Краусе Беньямин задавал себе вопрос: не стоит ли Краус *на пороге новой эры?*" И отвечал: *Увы, вне всякого сомнения, стоит. Он стоит в преддверии Страшного суда*. В этом преддверии действительно находились те, кто стал потом первопроходцами *новой эры*. По сути, ее заря виделась им закатом, а история вместе с традициями, приведшими к этому закату, представлялась пространством руин. Никто не выразил этого яснее, чем Беньямин в *Тезисах к философии истории*.

Как подчеркнула Аренд, "передаваясь в виде традиции, прошлое обретает авторитет; предъявляя себя в качестве истории, авторитет становится традицией. Вальтер Беньямин знал: выпавшие на его время разрыв традиций и утрата авторитетов непоправимы. Поэтому, считал он, необходимо найти новые пути к прошлому И стал первопроходцем этих путей, открыв, что передачу прошлого заменило цитирование, а на место авторитетности встала странная способность прошедшего частично присутствовать в настоящем, лишая его *душевного покоя*, бездушного спокойствия самодовольных. *Мои цитаты вроде грабителей с большой дороги: совершают вооруженные налеты и освобождают бездельников от привычной убежденности*. По Беньямину примером ему тут служил Краус, — эта новая роль цитат порождена глубочайшим разочарованием. Но разочарованием не в прошлом, которое-де *не проливает больше свет на будущее* и обрекает человеческий разум на *блуждания во тьме*, как это было у Токвиля, а разочарованием в настоящем и тягой к его разрушению. Поэтому сила цитат для Беньямина — *в их способности не сохранить, а, наоборот, отряхнуть прах, вырвать из контекста, разрушить*... Разрушительная мощь цитаты — *последняя надежда сохранить от прошлого времени хотя бы что-то, сохранить единственным способом: вырвав силой*"

Согласно Аренд, "начиная с эссе о Гёте, цитаты — сердцевина любого беньяминовского сочинения. Сам этот факт отделяет им написанное от каких бы то ни было научных текстов: там задача цитаты подтверждать и документировать высказанный тезис, почему она спокойно может быть перенесена в примечания. У Беньямина — совсем другое. Трудясь над исследованием немецкой трагедии, он хвастался своей коллекцией из "более чем шестисот совершенно систематично и ясно выстроенных цитат" Как и позднейшие записные книжки, эта коллекция была не сборником выдержек, цель которой облегчить написание работы; нет, она и составляла работу, текст был уже де-

лом вторичным. Работать значило для Беньямина извлекать фрагменты из их первоначального контекста и выстраивать заново так, чтобы они сами иллюстрировали друг друга и были способны отстоять свое право на существование именно в таком, свободно плавающем виде. В конце концов, перед нами своеобразный сюрреалистский монтаж. Беньяминовский идеал произведения, состоящего из одних цитат и выстроенного настолько мастерски, что оно способно обойтись безо всякого сопроводительного текста, может кого-то поразить, до того оно чудаковато в своей крайности и к тому же саморазрушительности. Но и того и другого в нем не больше, чем в тогдашних сюрреалистских экспериментах, питавшихся из тех же источников. В той мере, в какой сопроводительный текст автора оказывается все же необходим, важно сохранить верность исходной "цели подобных разработок" *проникать в глубины языка и мысли... бурением, а не рытьем*, то есть не разрушая исследуемого объяснениями, которые-де должны обеспечить причинную или системную связь. Главным для Беньямина было уйти ото всего сколько-нибудь напоминающего сопереживание, для которого данный предмет исследования уже заранее содержит готовый смысл, а тот сам по себе передается либо может быть передан читателю или зрителю: *Ни одно стихотворение не предназначено читателю, ни одна картина зрителю, ни одна симфония — слушателю* (писал Б. в тексте "Задача переводчика" — *А. Г.*)"

По мысли Аренд, "проблема истины с самого начала представлялась Беньямину *откровением... которое должно быть услышано, иными словами, относится к сфере метафизического слуха*. Поэтому язык для него есть в первую очередь не дар речи, отличающей человека от прочих существ, а, напротив, *сущность мира... из которой возникает сама речь*. Это *язык истины, который в тишине и спокойствии хранит все высшие тайны, над чьим раскрытием бьется человеческая мысль*, и это именно тот *истинный язык*, который мы невольно подразумеваем, переводя с одного языка на другой. [...] Какому бы теоретическому пересмотру ни подвергал потом Беньямин эти теологически-метафизические допущения, основной, решающий для всей его литературной критики подход оставался тем же: исследовать не полезные или коммуникативные функции языка, а понять высказывания в их кристаллизованной, а потому неизбежно фрагментарной форме как бесцельные и безадресные проявления *сущности мира*. Что это может значить еще, если не то, что под языком здесь разумеется феномен по сути поэтический? В наследии Беньямина перед нами открывается, может быть, и не уникальный, но исключительно редкий дар *поэтической мысли...*"

Данные фрагменты Аренд позволяют осмыслить, почему постмодернизм как важнейшая составная часть "новой французской философии" зародился именно в Париже. "Знаковая сфера" этого города, как и сам строй французского языка, выступили первопричиной этого интеллектуального эффекта.

Ретроспективно, движение мысли Б. от "философии апофатического" к "апокалиптическому" и — далее — к "культур"-мессианизму вряд ли можно считать завершенным, но (по мысли признанного классика постмодернизма Ж. Деррида, наряду с "тремя религиями, Марксом и Хайдеггером") оно выступило значимым прологом поворотной философской деконструкции (см.) 20 в.

А. А. Грицанов

"БЕРГСОНИЗМ" ("Le Bergsonisme", 1966) сочинение Ж. Делёза (см.). Постулируя в качестве "главных вех философии Бергсона" разработку понятий "Длительность", "Память" "Жизненный порыв", Делёз формулирует в качестве целей своей книги "установление связи" между ними и представление того "концептуального развития, какое они в себе несут"

По мысли Делёза, основополагающим методом бергсонизма выступает интуиция "один из наиболее полно развитых методов в философии" сам по себе, по мысли Бергсона, предполагающий "длительность" (Согласно Бергсону, "размышления относительно длительности, как мне кажется, стали решающими. Шаг за шагом они вынуждали меня возводить интуицию до уровня философского метода".) Конституируя интуицию как метод, Бергсон различает (по мысли Делёза) "три разных типа действий, задающих... правила метода": а) постановка и созидание проблем; б) обнаружение подлинных различий по природе; в) схватывание реального времени.

С точки зрения Бергсона, проверка на истинность либо ложность должна относиться к самим проблемам. Ложные проблемы подлежат элиминированию

из сферы размышлений — соответствие истины и творчества должно достигаться на уровне *постановки* проблем. Как подчеркивает Делёз, это означает, что "проблема всегда обретает решение которого она достойна лишь в зависимости от того способа, каким она ставилась, от тех условий, при которых она определилась как проблема, и в зависимости от средств и терминов, какими мы располагаем для ее постановки" Естественно, истина и ложь трудно разводимы в ходе собственно постановки проблем, поэтому, по мысли Делёза, "крупное достижение Бергсона состоит в попытке изнутри определить, что такое ложь в выражении *ложная проблема*" По мысли Бергсона, бытие, порядок или существующее истинны сами по себе; но в ложной проблеме присутствует фундаментальная иллюзия, некое "движение истины вспять" согласно которому предполагается, что бытие, порядок и существующее предшествуют сами себе или же предшествуют полагающему их творческому акту, проецируя образ самих себя назад в возможность, в беспорядок и в небытие, считающиеся изначальными.

Как отмечает Делёз, "это центральная тема философии Бергсона; она подытоживает его критику отрицательного и всех форм негации как источников ложных проблем" В данном контексте существенно то, — пишет Делёз, — что Бергсон осуждает в "несуществующих" проблемах навязчивое стремление (во всех его проявлениях) мыслить в терминах большего и меньшего. "Идея беспорядка, — фиксируется в "Б." появляется тогда, когда вместо уразумения того, что существует два и более несводимых порядков (например, порядок жизни и порядок механизма, причем один присутствует тогда, когда другой отсутствует) мы удерживаем только общую идею порядка, которой и ограничиваемся, дабы противостоять беспорядку и мыслить в связи с идеей беспорядка. Идея небытия появляется, когда вместо схватывания различных реальностей, неопределенно замещаемых одна другой, мы смешиваем их в однородности бытия вообще, которое может быть противопоставлено только небытию, может относиться только к небытию... Каждый раз, когда мыслят в терминах большего или меньшего, то уже игнорируют различия по природе между двумя порядками, между [видами] бытия, между [типами] существования... Первый тип ложной проблемы надстраивается... над вторым: идея беспорядка рождается из общей идеи порядка как плохо проанализированный композит, и так далее"

Согласно Делёзу, "возможно, самая общая ошибка мышления, ошибка, присущая как науке, так и метафизике" — это "воспринимать все в терминах большего или меньшего, не видеть ничего, кроме различий в степени и различий в интенсивности там, где более основательным образом присутствуют различия по природе" Такое положение дел Делёз именует "фундаментальной иллюзией, неотделимой от наших условий опыта" По его мысли, Бергсон полностью переинтерпретировал идею И. Канта о "неизбежности" иллюзий, порождаемых разумом в своей собственной глубине. Тем не менее суть проблемы он трактует созвучным образом: иллюзия у Бергсона коренится в самой глубине интеллекта; она не рассеивается и не может рассеяться, скорее, ее можно только *подавить*.

По мнению Делёза, вычленение ряда правил бергсоновской интуиции характеризует данный метод как "*проблематизирующий* (критика ложных проблем и изобретение подлинных), *дифференцирующий* (вырезания и пересечения), *темпорализирующий* (мышление в терминах длительности). Этим выводом завершается первая глава "Б." названная Делёзом "Интуиция как метод"

Во второй главе — "Длительность как непосредственное данное" Делёз обращает внимание на две фундаментальные характеристики длительности по Бергсону непрерывность и неоднородность. Таким образом понимаемая длительность выступает у Бергсона уже в качестве условия любого опыта: длительность постольку оказывается "памятью прошлого" поскольку "воспоминанию о том, что произошло в пространстве, уже следовало бы подразумевать длящийся разум" Согласно Бергсону, пространство это многообразие внешнего, одновременности, расположенности, порядка, количественной дифференциации, различия в степени; это числовое многообразие, дискретное и актуальное. Длительность же оказывается внутренним многообразием последовательности, расплавленности, неоднородности, качественной различенностью, или различием по природе; виртуальным и непрерывным многообразием, не сводимым к числам. Как отмечает Делёз, "у Бергсона речь идет не о противопоставлении Многого и Единого, а напротив, о различении двух типов многообразий". На первый

план тем самым выступает противопоставление "качественного и непрерывного многообразия длительности" "количественному и числовому многообразию"

Определенное разъяснение этой проблемы, по мысли Делёза, Бергсон осуществляет ("Опыт о непосредственных данных сознания"), разводя субъективное и объективное: "Мы называем субъективным то, что нам представляется совершенно и адекватно известным, объективным же то, актуальная идея чего может быть заменена непрерывно возрастающей массой новых впечатлений... Актуальное, а не только возможное предвосхищение деления неделимого есть именно то, что мы называем объективностью" Согласно Делёзу, "фактически, Бергсон четко указывает, что *объект* может быть разделен бесконечным числом способов; значит, даже до того, как эти деления произведены, они схватываются мышлением как возможные без того, чтобы что-нибудь менялось во всем обличье объекта. Следовательно, эти деления уже видимы в образе объекта: даже не будучи реализованными (а просто возможными), они актуально воспринимаются или, по крайней мере, могут быть восприняты в принципе" Таким образом, в соответствии с позицией Бергсона ("Материя и память"), у материи никогда не бывает ни виртуальности, ни скрытой силы, и именно поэтому мы можем уподобить ее "образу"; несомненно, в материи может присутствовать нечто *большее*, чем в имеющемся относительно нее образе, но в ней не может быть ничего такого, что по природе отличалось бы от образа.

В развитие данного тезиса ("Мысль и движущееся") Бергсон впоследствии отмечал, что у материи "нет ни внутреннего, ни изнанки... [она] ничего не скрывает, ничего не содержит... не обладает ни силой, ни какой-либо виртуальностью... [она] разворачивается только как поверхность и является лишь тем, что предоставляет нам в каждый данный момент" Тем самым, резюмирует Делёз, объектом, объективным у Бергсона называется не только то, что делится, а то, что делясь — не меняется по природе. Итак, это то, что делится благодаря различиям в степени. (По мысли Бергсона, "пока речь идет о пространстве, можно продолжать деление сколько угодно: это ничего не меняет в природе того, что делят".) Субъективное же (или длительность) у Бергсона, по Делёзу, выступает как нечто *виртуальное*, как нечто, находящееся в перманентном процессе актуализации.

В главе третьей "Память как виртуальное существование" Делёз обращает внимание на "замечательный отрывок, где Бергсон подводит итог всей своей теории" Согласно данному фрагменту, когда мы ищем ускользающее от нас воспоминание, "мы осознаем при этом, что совершаем акт sui generis, посредством которого отрываемся от настоящего и перемещаемся сначала в прошлое вообще, потом в какой-то определенный его регион: это работа ощупью, аналогичная установке фокуса фотографического аппарата. Но воспоминание все еще остается в виртуальном состоянии: мы пока только приготавливаемся таким образом к его восприятию, занимая соответствующую установку Оно появляется мало-помалу, как сгущающаяся туманность; из виртуального состояния оно переходит в актуальное..." По мнению Делёза, особо значимо то, что в прошлое мы перемещаемся сразу ("скачком в онтологию"); есть некое "прошлое вообще" не особое прошлое того или иного настоящего а подобное онтологической стихии, данное на все времена как условие "прохождения" каждого особого настоящего. Мы перескакиваем в бытие-в-себе прошлого и лишь затем воспоминание начнет обретать психологическое существование: по Бергсону, "из виртуального состояния оно переходит в актуальное"

Аналогично памяти, по Делёзу, у Бергсона интерпретируется и язык: мы *сразу* попадаем в стихию смысла, а потом в какую-либо ее область. В целом, по мысли Бергсона: 1) мы сразу перемещаемся скачком в онтологическую стихию прошлого; 2) есть различие по природе между настоящим и прошлым; 3) прошлое не следует за настоящим, которым то вот-вот было, а сосуществует с ним; 4) то, что сосуществует с каждым настоящим, это все прошлое целиком. Бергсон отчетливо показывает, как мы по необходимости верим в то, что прошлое *следует* за настоящим, стоит нам принять только *различие в степени* между ними. Так, с точки зрения Бергсона: "если восприятие определяется как сильное состояние, а воспоминание как слабое, причем воспоминание восприятия является нечем иным, как тем же самым ослабленным восприятием, то нам кажется, что память должна бы ждать, чтобы зарегистрировать восприятие в бессозна-

тельном, что восприятие должно уснуть в воспоминании. И вот почему мы считаем, что воспоминание восприятия не может ни создаваться вместе с восприятием, ни развиваться одновременно с последним"

Как отмечает Делёз, "бергсонианский переворот ясен: мы идем не от настоящего к прошлому, не от восприятия к воспоминанию, а от прошлого к настоящему, от воспоминания к восприятию" Таким способом происходит адаптация прошлого к настоящему, утилизация прошлого в терминах настоящего то есть то, что Бергсон именует "вниманием к жизни"

Делёз формулирует в четвертой главе ("Одна или несколько длительностей?") главную идею "Материи и памяти": движение приписывается Бергсоном самим вещам так, что материальные вещи принимают непосредственное участие в длительности и, следовательно, формируют ее предельный случай. Непосредственные данные превосходятся: движение столь же вне меня, сколь и во мне; само Ego (*Я. — А. Г.*) лишь один из многих случаев в длительности.

Анализируя полемики Бергсона с "Теорией относительности" Делёз суммирует соответствующие идеи его текстов в следующей формуле: "есть только одно время (монизм), хотя есть и бесконечность актуальных потоков (обобщенный плюрализм), которые необходимо задействованы в одном и том же виртуальном целом (ограниченный плюрализм)"

Произведя в заключительной главе анализ "жизненного порыва" как "движения дифференциации" Делёз отвечает на вопросы, поставленные в начале книги "Б." По его мысли, "Длительность по существу определяет виртуальное многообразие (*то, что различается по природе*). Память появляется как сосуществование всех *степеней различия* в данном многообразии, в данной виртуальности. Жизненный Порыв обозначает актуализацию такого виртуального согласно *линиям дифференциации* в соответствии со степенями — вплоть до той конкретной линии человека, где Жизненный Порыв обретает самосознание"

А. А. Грицанов

"БЕСОВСКАЯ ТЕКСТУРА" — метафорический образ Р Барта (**см.**), фиксирующий организацию текстового массива по принципу ризомы (**см.**). Ризомное устройство текста (**см.**), согласно Барту, обусловлено следующим:

1. Текст не имеет устойчивой структуры, смыслового центра и ему не присуща жесткая определенность значения (см. **Означивание**). Движение текстового массива может быть охарактеризовано не при помощи понятия "устойчивая структура", а посредством констатирования процессуальной и нон-финальной "структурации" (см. **Текстовой анализ**). Последняя предполагает перманентную смену различных способов смыслового конфигурирования и, соответственно, версий собственного означивания.

2. Феномен текста (с акцентом на значение лат. *textus* — ткань, переплетение) понимается как *текстура*, образованная в результате сплетения воедино различных смысловых "нитей", извлеченных из других — внешних по отношению к рассматриваемому — текстов.

В таком аналитическом контексте Барт ввел в философский оборот идею "Б. Т." По Барту, "текст же, в противоположность произведению, мог бы избрать своим девизом слова одержимого бесами (*Мар 5:9*): *Легион имя мне, потому что нас много*. Текст противостоит произведению своей множественной, бесовской текстурой" Согласно Барту, "каждый текст является интертекстом (см. **Интертекстуальность**. *А. Г.*); другие тексты присутствуют в нем на различных уровнях в более или менее узнаваемых формах: тексты предшествующей культуры и тексты окружающей культуры. Каждый текст представляет собою новую ткань, сотканную из старых цитат. Обрывки старых культурных кодов, формул, ритмических структур, фрагменты социальных идиом и т. д. — все они поглощены текстом и перемешаны в нем, поскольку всегда до текста и вокруг него существует язык"

См. также: **Ацентризм, Номадология, Ризома, Интертекстуальность, Текстовой анализ.**

А. А. Грицанов

БИНАРИЗМ (лат. *binarius* двойной, двойственный, состоящий из двух частей) тип отношений в системах предметов или явлений, в границах которого один элемент системы приобретает свой статус посредством соотнесения с элементом, противоположным, противопоставленным ему Так, в семиотической системе знак обретает свое значение и смысл только через отношение со знаком, стоящим к нему в оппозиции. Например, слово (лингвистический знак) "друг" раскрывает свой

смысл через слово "враг", слово "сладкое" — через "горькое" и т. д. Классическая западная ментальность традиционно организовывалась через Б. понятий "субъект объект" "Запад Восток" "внешнее внутреннее", "мужское женское" и т. п. Согласно ретроспективной оценке Ж. Деррида (**см.**), "в классических философских оппозициях мы не имеем дело с мирным сосуществованием vis-a-vis, а, скорее, с насильственной иерархией. Один из двух терминов ведет другой (аксиологически, логически и т. д.) или имеет превосходство" Аналогично, Э. Уилден отмечал, что "находящийся *по правую сторону* от великой *Воображаемой Линии* практически находится в позиции безнаказанного тотального подавления всего, что располагается *по ту сторону*" Э. Джердайн оценила "Большие Дихотомии" классической метафизики как конституирующие "семантическое пространство угнетения"

Принцип Б. сформировался в лингвистике, а затем получил распространение в семиотике, где основной бинарной оппозицией стала оппозиция "означающее — означаемое"

В рамках Б. отношения противоположностей, возникших в результате дихотомического разделения, приобретают статус организующего центра, обеспечивающего упорядоченность и устойчивость структуры. В теории структурализма (**см.**) Б. из частного приема превращается в фундаментальную категорию и сущностный принцип природы и культуры. Согласно классическому структурализму, все отношения между знаками сводимы к бинарным структурам — к модели, в основе которой находится наличие или отсутствие определенного признака. К. Леви-Стросс использовал бинарные отношения типа "природа — культура", "растительное — животное" "сырое вареное" и им подобные при анализе социального устройства, культурной и ментальной жизни первобытных племен.

Принцип Б. был подвергнут острой критике представителями постструктурализма (**см.**) и постмодернизма. При этом были выдвинуты два типа аргументов против него: 1) утверждение, что помимо оппозиционных отношений между знаками существует множество отношений переходного типа; 2) доказательство наличия большого количества различий, которые в процессе взаимоотношения друг с другом ведут себя *хаотично* (см. **Хаос**), вследствие чего принципиально невозможно выделить четко организованную оппозицию. При отсутствии упорядоченности отношений различия перестают восприниматься как таковые. В рамках постструктурализма второй тип аргументации против принципа Б. получил наибольшее распространение.

Культура постмодерна радикально отвергает саму идею жесткой оппозиционности, исключая возможность Б. как такового. Традиционные для европейской культуры бинарные оппозиции тем самым перестают исполнять роль базовых осей, организующих мыслительное пространство. Всевозрастающим образом утверждается парадигмальная установка постмодернизма на имманентный характер взаимопроникновения того, что в классической философии трактовалось в качестве *противоположностей*. По формулировке Деррида, "деконструировать оппозицию значит, прежде всего, немедленно опрокинуть иерархию" С его точки зрения, "общая стратегия деконструкции (**см.** *А. Г.*)... должна, наверное, пытаться избежать простой нейтрализации бинарных оппозиций метафизики и, вместе с тем, простого укоренения в запертом пространстве ее оппозиций, согласия с ними" По мысли Деррида, в данном контексте целесообразно "выдвижение двоякого жеста" Согласно осмыслению данного интеллектуального хода А. Истхоупом, "дерридианская деконструкция, имажинирующая собой систему традиционных бинарных оппозиций, в которых левосторонний термин претендует на привилегированное положение, отрицая притязание на такое же положение со стороны правостороннего термина, от которого он зависит... состоит не в том, чтобы поменять местами ценности бинарной оппозиции, а скорее в том, чтобы нарушить или уничтожить их противостояние, релятивизировав их отношения"

Важнейшей презумпцией постмодернистской философии является ее отказ от интерпретации отношений *субъекта* и *объекта* в качестве жесткой оппозиции. В рамках же традиционалистской культуры субъект-объектный Б. являл собой ее ведущую семантическую ось: фигура противостояния субъекта и объекта была основополагающей для классической науки с ее известным принципом Мидаса (все, к чему бы ни прикоснулось научное познание, становится *объектом*).

Помещение постмодернизмом в фокус своего интереса "пространства текста" также обусловливает конструктивное преодоление Б. Текст трактуется фило-

софией постмодерна как пространство, где субъект и объект изначально растворены друг в друге: человек как носитель знаковых кодов (см.) погружен в языковую среду текста. Согласно Р Барту (см.), "сценическое пространство текста лишено рампы: позади текста отнюдь не скрывается некий активный субъект (автор), а перед ним не располагается некий объект (читатель); субъект и объект здесь отсутствуют. Текст сокрушает грамматические отношения, текст это то неделимое око, о котором говорит один восторженный автор (Ангелус Силезиус): *глаз, коим я взираю на Бога, есть тот же самый глаз, коим он взирает на меня*"

Одним из активных критиков идей Б. выступил Ж. Делёз (см.). В работе "Различие и повторение" (см.) он переосмысливает понятие "различие" Согласно его утверждению, нельзя найти критерий, благодаря которому можно было бы однозначно и окончательно отличить одно явление от другого. Различия образуют некоторую сеть отношений, лишенную организующего, упорядочивающего центра, поэтому не только семиотические системы, но и системы любой другой природы характеризуются децентрированностью и хаотичностью.

Продолжая тему различия в совместной с Ф. Гваттари (см.) работе "Ризома" (см.), Делёз сравнивает отношения между различиями с корневой системой (*ризомой* см.), в которой невозможно выделить главное и второстепенное, и делает вывод, что в неупорядоченной целостности не может быть различий, поскольку она их поглощает.

Разрушение постмодернизмом субъект-объектного Б. далеко не ограничивается его распадом, осуществляется утрата статуса возможности для обоих компонентов этой оппозиции. Происходит фундаментальное расщепление определенности как самого объекта (его предметности), так и субъекта (*Я*). Отказ постмодернистской философии от самой идеи внетекстового означаемого (см. **Трансцендентальное означаемое**) имеет результатом то, что понятие "объект" в классическом его понимании в принципе не может быть конституировано. Любая подобная попытка может выступать лишь симуляцией (см.) внезнакового феномена. Согласно Ю. Кристевой (см.), в постмодернистской системе отсчета предельно допустимой версией объективности является "проблематичный процессуальный объект" который "существует в экономии дискурса".

В рамках культуры постмодерна определенная демаркация между "науками о природе" и "науками о духе" оказывается в принципе неосуществимой. Эту ситуацию Ж.-Ф. Лиотар (см.) обозначил как "разложение принципа легитимности знания": оно "протекает внутри спекулятивных игр, ослабляя связи энциклопедической структуры, в которой каждая наука должна была занимать свое место... Дисциплины исчезают, происходит взаимопроникновение наук на их границах, что приводит к возникновению новых территорий"

В целом же преодоление принципа Б. постмодернистским философствованием, оформляющимся, по выражению Ж. Деррида, "на границах философии" формирует важнейшую культурную установку на междисциплинарный диалог различных отраслей постижения мира.

Л. Л. Мельникова, А. А. Грицанов

БИФУРКАЦИИ ТОЧКА в синергетике — значение переменной, при котором происходит самообусловленное ветвление эволюционных возможностей того или иного процесса или явления. В постмодернистском мировидении наблюдается множество параллелей с синергетической картиной мира.

БЛАНШО (Blanchot) Морис (р. 1907) — французский литературный критик, философ, прозаик, эссеист. Основные сочинения: "Пространство литературы" (1955), "Лотреамон и Сад" (1963), "Бесконечный диалог" (1969), "Дружба" (1971), "Кафка против Кафки" (1981) и др.

Специфика интеллектуального творчества Б. была во многом обусловлена тем, что по своему характеру он был категорически не публичным человеком, чьи появления в широко известных изданиях политических или же литературных были крайне редки. Эссеистика Б. в основном представала перед читателем в виде очередного литературного обозрения, посвященного творчеству какого-либо конкретного писателя, в различных журналах, ни один из которых не относился к разряду авангардных. Так, в "La Nouvelle revue francaise" Б. ежемесячно помещал по статье.

В своих работах Б. стремился синтезировать учение о "воле к власти" Ф. Ницше, экзистенциализм М. Хайдеггера, субъективно-экзистенциальную диалектику Ж. Батая (см.), неогегельянство А. Кожева. Основной сфе-

рой интересов Б. всегда оставалась литература, точнее — творчество писателей-модернистов (С. Малларме, Ф. Кафка, И. Х. Ф. Гёльдерлин и др.), в философском обобщении которого он усматривал поиски "метафизической истины" человеческой судьбы.

По мысли Б. процесс чтения сосредоточен "*до* или же *вне* акта понимания" Сам акт чтения, согласно Б. ничего не меняет, ничего не добавляет к тому, что уже есть, он позволяет вещам быть такими, как они есть; это форма свободы, однако не той, которая дает или отбирает, но свободы принимающей и утверждающей... Она может сказать лишь *да* и в пространстве, открываемом этим утверждением, свобода дает работе утвердить себя как подрывающее решение ее воли быть таковой, и ничего более" Такое чтение всецело отлично от процедур интерпретации (**см.**). Б. предлагал понимать акт чтения в терминах самого произведения, а не в терминах субъекта; при этом Б. неизменно избегал идеи наделения произведения объективным статусом. Предложение Б. заключается в том, чтобы мы "принимали произведение за то, что оно есть, и таким образом освободили бы его от присутствия автора"

С точки зрения Б. в той же мере, в какой чтение просто "вслушивается" в произведение, оно само становится актом интерпретативного понимания. Описание акта чтения у Б. устанавливает подлинное его отношение к процессуальности интерпретации. При этом, как отмечал комментатор творчества Б. П. де Ман, Б. "чувствует необходимость определить свое понимание посредством умалчивания, важного во всех отношениях. Акт чтения, благодаря которому могут быть открыты истинные измерения произведения, никогда не может быть представлен автором касательно своей собственной работы" Как заявлял Б., "писатель никогда не прочтет свое собственное произведение. Для него это недостижимо, тайна, которую он создает, избегает его взгляда... Невозможность чтения самого себя совпадает с открытием того, что отныне не существует более места для какого-либо еще творения в пространстве, открытым работой и, следовательно, единственно существующая возможность это всегда переписывать это произведение снова и снова... Особенное одиночество писателя... исходит из того факта, что в произведении он всегда принадлежит тому, что предшествует произведению".

С точки зрения П. де Мана, "чтение, позволяющее Бланшо двигаться от первой ко второй версии его раннего романа *Thomas l'obscur* может также быть объяснено как попытка *повторить то, что было сказано раньше... однако с силой возросшего таланта*. Однако диалог позднего текста, названного *L'Attente L'oubli*, может счесться плодом отношений между завершенной работой и ее автором. А невозможность само-чтения может сама по себе стать главной темой, в свой черед требующей чтения и истолкования. Кругообразное движение, мнится, должно обратить писателя, впервые отчужденного от своего произведения, назад к самому себе посредством акта само-интерпретации. У Бланшо этот процесс впервые принимает форму критического чтения других, как подготовки чтения самого себя. Связь между критической работой и его повествовательной прозой должна быть понята именно в этой перспективе предшествующего бытия подготовительного чтения позднего материала. Полное изучение творчества Бланшо очевидно проиллюстрирует это во множестве примеров"

П. де Ман осмысливает в качестве материала, проясняющего литературно-философские взгляды Б. цикл его статей, посвященных творчеству О. Малларме. По мнению де Мана, "прежде всего Малларме очаровывает Бланшо своим настоянием на абсолютной *имперсональности*... Бланшо нередко цитирует заявление Малларме, которому он придает первостепенное значение: *Книга, когда мы, как авторы, отделяем себя от нее, существует безлично, ни в коей мере не взыскуя присутствия читателя. Среди всех человеческих принадлежностей она единственная, взошедшая в бытие сама по себе; она сделана и существует сама собой*"

Как отмечает де Ман, Б. "изначально заостряет внимание на том, что имперсональность Малларме не есть результат конфликта его собственной личности, она, скорее, исходит из конфронтации с целым, как отличным от самого себя, подобно не-бытию, отличающемуся от бытия. Отчуждение Малларме не является ни социальным, ни психологическим, но онтологическим; быть безличным не означает для него того, что кто-то разделяет сознание или судьбу с другими, но то, что некто сведен к тому, что более не есть личность, персона, к бытию никем, так как каждый выделяет себя лишь по отношению

к бытию, а не по отношению к какой-либо особенной целостности. В статье, относящейся к 1949 году, Бланшо подчеркивает, что Малларме единственный посредник, благодаря которому такая безличность может быть достигнута в литературе: *Приходит на ум множество мест* [относительно концепции языка у Малларме]. *Наиболее примечательные касаются, однако, имперсональности языка, автономности абсолютного существования, которым желает его наделить Малларме... И для которого язык не предполагает ни говорящего, ни слушателя: он сам пишет себя, сам себя говорит. Он является сознанием без субъекта*"

Сам Малларме неоднократно констатировал, что привык использовать поэтический язык так, как использует свой материал ремесленник. Сознавая это, Б. отметил: "Но язык также есть инкарнированное сознание, соблазненное возможностью приятия словесных форм, жизни слов, их звучания, ведя к вере, что эта реальность может каким-либо образом открыть путь, устремленный к темной сердцевине вещей"

Как подчеркивал П. де Ман, "вера Малларме в прогрессивное развитие само-сознания также должна быть оставлена, поскольку каждый новый шаг в этой прогрессии превращается в регрессию по отношению ко все более и более удаляющемуся прошлому Однако остается возможным продолжать говорить о некоем развитии, о движении становления, настаивающем на художественной выдуманности литературного изобретения. В чистом временном мире не может быть совершенного повторения, подобного полному совпадению двух точек в пространстве. Коль скоро Бланшо описал эту реверсивность, литература открыла себя, как временное движение, и вопрос, и его направления и интенции вновь попадают в поле спрашивания" Осмысливая этот духовный и литературно-критический поворот, Б. пишет: "Идеал книги Малларме, таким образом, косвенно нашел подтверждение в терминах движения изменения и развития, которые, вероятно, наиболее полно выражают его (идеала) смысл. Этот смысл и будет, собственно, движением по кругу" И еще: "Неизбежно мы всегда пишем опять и опять то же самое, и тем не менее развитие того, что остается тем же, обладает бесконечным богатством, заключающимся в самом повторении" По мысли де Мана, "Бланшо здесь невероятно близок к философскому направлению, пытающемуся переосмыслить положение о росте и развитии не в терминах органической природы, но герменевтически путем рефлексии темпоральности акта понимания"

Продолжая комментарий хода мысли Б. П. де Ман подчеркивает: "Критика Бланшо, начавшаяся как онтологическая медитация, обращается вспять к вопросу временного *Я*. Для него, как и для Хайдеггера, Бытие открыто в акте само-сокровения, и как то полагает сознание, мы непременно схватываемы моментом распада и забывания. Критический акт интерпретации не в состоянии помочь нам увидеть, как поэтический язык всегда порождает негативное движение, зачастую вовсе того не осознавая. Так критика становится формой демистификации на онтологическом уровне, что подтверждает наличие фундаментальной дистанции в самом сердце человеческого опыта. В отличие от Хайдеггера Бланшо, похоже, не совсем верит в то, что движение поэтического сознания сможет когда-либо вывести нас к уровню утверждения онтологического прозрения в положительном смысле. Центр всегда остается сокрытым и вне постижения; мы отделены от него самой субстанцией времени, и мы никогда не прекратим знать, что это и есть причина. Кругоообразность, таким образом, не является совершенной формой, с которой мы пытаемся совпасть, но только вектор, управляющий мерой расстояния, отделяющего нас от центра вещей. Но мы не должны никоим образом считать эту кругообразность доказанной. Круг есть путь, который нам должно создать самим, и на котором мы должны попытаться остаться. Во всяком случае, кругообразность доказывает аутентичность нашего намерения. Поиски кругообразия управляют развитием сознания, являясь также ведущим принципом в образовании поэтической формы"

Исходя из собственного программного тезиса о том, что акт чтения "не оставляет вещам ничего, кроме того, что они есть" Б. констатирует, что писатель ищет возможность увидеть себя таким, каков он есть на самом деле. Что возможно лишь в "чтении" себя самого, обратив внимание сознания на самое себя, но совсем не в сторону никогда не постижимой формы бытия. Б., имея в виду Малларме, указывает: "Как может книга утвердить себя в согласованности с ритмом ее создания, если она не выходит за пределы самое себя?

Чтобы соотнестись с интимнейшим движением, определяющим ее структуру, она должна обнаружить себя вовне, что позволит ей соприкоснуться с этим самим расстоянием. Книга нуждается в посреднике. Акт чтения представляет такое опосредование. [...] Малларме сам должен был стать голосом такого сущностного чтения. Он был упразднен и исчез, как драматургический центр своей работы, произведения, тогда как это исчезновение дало ему возможность соприкоснуться с вновь-появлением и исчезновением сути Книги, с нескончаемым колебанием, которое и есть самая главная манифестация работы"

Как оценил такой подход Б. упоминавшийся П. де Ман, "подавление субъективного начала у Бланшо, выраженное в форме категорического отрицания само-чтения, является только подготовительным шагом для герменевтики *Я*. Он освобождает свое сознание от искусственного присутствия несущественных интересов. В аскезе деперсонализации он пытается создать литературное произведение не как некую вещь, а скорее, как автономную целостность, как *сознание без субъекта*. Предприятие не из легких. Бланшо должен устранить из собственной работы все элементы, порожденные повседневным опытом, все возможные совлечения с иными, материализующими тенденциями, уравнивающими произведение с природными объектами. Лишь только тогда, когда это чрезвычайное ощущение будет достигнуто, возможно будет обратиться к истинно временным измерениям текста. Эта перестановка полагает обращение к субъекту, что в свой черед никогда не перестанет быть настоящим. Примечательно также, что Бланшо приходит к такому заключению благодаря только таким авторам, как Малларме, подступавшему к подобному рубежу косвенными путями и чье подлинное намерение само нуждается в толковании, как путевой указатель-отражатель нуждается в источнике света, чтобы быть увиденным. Когда Бланшо занимается писателями, давшими более откровенные версии подобного процесса, он как бы полностью отказывает им в понимании. Такие открытые формы озарений он предпочитает сравнивать с другими несущественными вещами, позволяющими жить в этой жизни, например, с обществом, или же с тем, что именуется историей. Он предпочитает скрытую истину откровенному озарению. В своих критических работах этот теоретик интерпретации избирает скорее описание акта интерпретации, нежели истолкованное озарение. Последнее (во всех проявлениях) он оставляет для своей повествовательной прозы"

Б. полагал, что уделом человека после "конца истории" в постистории выступает своеобычная "жизнь после смерти" (аналогично идее Ф. Ницше о "смерти Бога" и "блужданиях последнего человека"). По мысли Б., "для всех нас в той или иной форме история приближается к своему концу ("к близкой развязке"). [...] Да, если крепко призадуматься, все мы в большей или меньшей степени живем в ожидании закончившейся истории, мы уже сидим на берегу реки, умирающей и возрождающейся, довольные довольством, которое должно было бы быть довольством универсума, а значит и Бога, довольные блаженством и знанием" Человек, тем не менее, согласно Б. довольным не оказывается; вместо предельной мудрости им постигается многомерное заблуждение. Люди не удовлетворены всем, в том числе и самой необходимостью быть и слыть удовлетворенными. (Описание этого явления так называемой литературой абсурда очертило нетрадиционное проблемное поле перед философией.) По Б. "мы предполагаем, что человек по сути своей является удовлетворенным; ему, этому универсальному человеку, нечего больше делать, он лишен потребностей, и даже если в индивидуальном плане он еще умирает, то, лишенный начала, конца, он пребывает в покое в процессе становления своей застывшей целостности. Опыт-ограничение это опыт, подстерегающий последнего человека, способного в конечном счете не останавливаться на постигающей его достаточности; этот опыт есть желание человека, лишенного желаний, неудовлетворенность удовлетворенного "всем" [...] Опыт-ограничение есть опыт того, что существует вне целого, когда целое исключает все существующее вне его, опыт того, чего еще нужно достичь, когда уже все достигнуто, того, что еще нужно познать, когда все познано даже недоступное, даже непознанное"

Задаваясь вопросом о своем отношении к миру, человек, по Б., обнаруживает неустойчивость своей позиции, когда онтологический статус и "укорененность" субъекта в бытии подвергаются сомнению вследствие смертной природы самого субъекта. Конечность, "дискретность" индивидуального со-

знания приводят к радикальному пересмотру возможностей разума при обнаружении его оснований в дорефлексивном и допонятийном поле бессознательного желания. Бытие "поверхности" для установления собственной "глубины" с необходимостью нуждается в диалоге с другим, в роли которого выступает Ничто смерть как абсолютно "иное" Субъект оказывается противопоставлен не просто негативности своего "зеркального отражения" но всему досубъектному, безличному, нечеловеческому, воплощенному у Б. в образе Сфинкса. Индивидуальное самосознание начинается, таким образом, с "опыта невозможного" (выявления и расширения собственных пределов, которые не совпадают с границами языковых норм, культурных традиций, социальных полей) и реализуется в трансгрессивной стратегии выхода за пределы социальности.

Власть, понимаемая Б. как тотальное господство нормативной рациональности, есть социально прописанный закон, стремящийся к забвению своей анонимной основы "воли к власти" Там, согласно Б. где для разума в ипостаси властного начала находятся "чистая негативность" и хаос, требующие собственного преодоления, "воля к власти" лишь вступает в пределы "чистой позитивности" В этой своеобразной оппозиции ("власть" "воля к власти") проводником первой выступает язык: любое его нормативное задание (литературное, семиотическое, риторическое, лингвистическое) являет собой проводник власти. Расширение сферы собственно языковых феноменов за счет того, что само по себе языка не имеет либо проявляется как спонтанная речь, по мысли Б. также выступает "упражнением" во власти. Власть от безвластия, согласно Б. разделяется специфическим культурным образованием — книгой. "Чистое" мышление в качестве опыта безвластного начинается там и тогда, где и когда устранена всякая субъективность. Таким образом писать "нечто", не являющее собой книгу, означает, по Б. находиться вне знаков, маркирующих предел письма (см. **Нулевая степень**) в статусе книги.

Проблема нейтрализации власти может решаться, по мысли Б. через апелляцию к самой "воле к власти" посредством смещения позиции субъекта с "внешнего" на "внутреннее" В результате индивид не поддается однозначной идентификации в качестве "полного" до конца выявленного "онтологического знака" реальности, так как его глубинное значение ускользает от любых средств социального кодирования в традиционном дискурсе (язык, имя, ценность) и дальнейшей эксплуатации в качестве субъекта истории, культуры, космоса.

Человек, с точки зрения Б., не может трактоваться в качестве микрокосма, презентирующего собой макрокосм. Человек являет собой всего лишь аббревиатуру значимой совокупности *фрагментарных* знаков, выступающих при этом в качестве "онтологически полных" Результатом данной ситуации, согласно Б. является следующее: наука фундирована тезисом тотальной представленности мира. Семиотика же, реконструирующая логику бессознательных импульсов "воли к власти" может отстраиваться лишь как открытая (вне силового поля социальности) серия знаков-импульсов, различных и асинхронных в представлении о себе самих, но при этом тождественных в своем непосредственном действии. Игровое оперирование подобными знаками-импульсами ("революция" "закон" "власть") вне самой социальности выступает, по Б., опытом Безвластного. Тем самым Б. отдает приоритет не "литературе" как жанру, а "опыту письма" противопоставляя "трансгрессивную текстуальность" желания книге как продукту социального производства и материальному воплощению "предела власти"

А. А. Грицанов

БОДРИЙЯР (Baudrillard) Жан (р. 1929) французский философ, социолог, культуролог. Основные сочинения: "Система вещей" (1968), "Общество потребления: его мифы, его структуры" (1970), "К критике политической экономии знака" (1972), "Зеркало производства" (1973), "Символический обмен и смерть" (1976), "Забыть Фуко" (1977), "О соблазне" (1979), "Симулякры и симуляция" (1981), "В тени молчаливых большинств, или конец социального" (1982), "Фатальные стратегии" (1983), "Экстаз коммуникации" (1983), "Америка" (1986), "Холодные воспоминания" (1987), "Прозрачность зла" (1990), "Иллюзия конца, или прекращение событий" (1992), "Совершенное преступление" (1995), "В тени Тысячелетия, или приостановка года 2000" (1998) и др.

Социолог также и по формальному предмету своего преподавания (до самого последнего времени — педагог

Парижского университета) Б. учился германистике в Сорбонне. В 1966–1970 он ассистент, в 1970–1972 доцент, с 1972 — профессор Университета Парижа-10 Нантер. Сотрудничает с Институтом исследования социальных инноваций Национального Центра научных исследований (с 1972). В 1986–1990 научный директор Института исследования социально-экономической информации Университета Парижа-9 Дофин. С 1990 Б. в основном занят писательским творчеством, продолжая преподавать.

Оригинальный философский дискурс Б. представляет из себя гиперкритицизм, тотальную сверхкритическую критику Его стиль и письмо скорее можно отнести к интеллектуальной прозе и модной литературе, чем к академической философии, что нередко рассматривалось как повод стигматизировать его идеи как маргинальные и псевдо-, не-философские. Б. преподает в Парижском университете, читает лекции в университетах Европы, США и Австралии.

Всегда рациональный "дискурс вещей" (товаров) и их производства, дискурс объекта потребления как знаковой функции структурирует, по Б., поведение человека ("дискурс субъекта"). Не потребности являются основанием для производства товара, а наоборот — машина производства и потребления производит "потребности" В акте потребления потребляются не товары, а вся система объектов как знаковая структура. Вне системы обмена и (у)потребления нет ни субъекта, ни объектов. Объект потребления как таковой конституируется тем, что потребность подвергается рациональному обобщению, а также тем, что товар артикулирует выражения из дискурса объектов, предшествующего их "отовариванию" и приобретению ими меновой стоимости. "Язык" вещей классифицирует мир еще до его представления в обыденном языке; парадигматизация объектов задает парадигму коммуникации; взаимодействие на рынке служит базовой матрицей для языкового взаимодействия. Субъект, чтобы остаться таковым, вынужден конструировать себя как объект, и эта "система управляемой персонализации" осознается потребителем как свобода — свобода владеть вещами. Б. считает, что быть свободным в обществе потребления, на самом деле, означает лишь свободно проецировать желания на произведенные товары и впадать в "успокоительную регрессию в вещи" Нет индивидуальных желаний и потребностей, есть машины производства желаний, заставляющие наслаждаться, эксплуатирующие наши центры наслаждения. Объекты есть категории объектов, тирания которых задает категории личности. Места в социальной иерархии помечены/означены обладанием вещами определенного класса. Знаковый код всегда обобщенная рациональная модель и снятый в нем принцип эквивалентности монопольно организуют поля власти и порядка. Потребление это тоже своего рода бизнес, труд, когда мы инвестируем собственные смыслы и значения в систему дискурса объектов. В самом акте потребления, в "волшебстве покупки" совершается, по Б., бессознательное и управляемое принятие всей социальной системы норм.

Дискурс объектов как парадигма языка, коммуникации и идентичности был, по мысли Б., вытеснен символическим обменом социальным институтом, который в архаических обществах определял поведение и коммуникацию до и без всякого осознания и рационализации. Символический обмен выстраивается относительно субъекта и символов его присутствия; принципом интерактивности здесь является не симметрия эквивалентного обмена, а асимметрия дара, дарения, жертвоприношения т. е. принцип неравенства или амбивалентности. Потребительская стоимость и ее функциональная, жизненно-практическая основа в фатальном жесте отрицания подменяются меновой т. е. рыночной, фундированной принципом эквивалентности: все равно абстрактному эквиваленту денег, все рационально обобщается до эквивалентности. Однако далее и этот "фетишизм потребительской стоимости" также известный в марксистской политэкономической теории как проблема отчуждения, становится жертвой диктатуры знаковой стоимости, подпадая под "монополию кода" (торговая марка, стэндинг). Объект становится единством знака и товара; отныне товар это всегда знак, а знак всегда товар. Знак провоцирует отчуждение стоимости, смысла/означаемого, референта, а значит реальности. В дискурсе рекламы, организующем приобретение вещи через приобретение ее смысла и управление желаниями, воображаемое и бессознательное переходят в реальность. Эту работу проделывает знак, однако при этом он сам производит свои референты и значения; мир и реальность, со-

гласно Б., отражения означающего, его эффекты, его своеобразные фантазматические модусы. И теперь отчуждение уже исчерпало себя — наступил "экстаз коммуникации", как позже отметит Б.

В этом пункте Б. радикально критически расходится со структурализмом и марксизмом: в знаковой форме стоимости доминирует означающее, что разрушает основную структуралистскую пару означаемое/означающее; политэкономические формулы стоимости перестают работать в мире диктатуры знака. Б. подчеркивает, что знаки в принципе стремятся порвать со значениями и референциями, что они стремятся взаимодействовать только между собой. Вся эта знаково-объектная машина обосабливается в самодостаточную систему, которая в пределе стремится поглотить вселенную. Система порождает свое иное, своего Другого. Цензура знака отбрасывает и вытесняет смерть, безумие, детство, пол, извращения, невежество. Именно эту монополию кода, согласно Б. стремится захватить идеология. Поэтому идеология не есть форма ложного сознания, как ее рассматривает марксизм. Идеологический дискурс до-сознателен, он достигает высшей точки рационализации и обобщения, колонизируя все уровни знакового кода. Он, как и сами коды, порождает коннотации, а не денотации; он паразитирует на мультипликации знаков, он — уродливый мутант, экскремент, всегда исчезающий остаток. Поэтому, строго говоря, здесь уже нельзя даже вести речь об идеологии. Б. приходит к выводу, что идеологии больше нет — есть лишь симуляция (**см.**).

По мысли Б. в результате непрерывной эксплуатации языка кода в качестве инструмента социального контроля к концу 20 в. знаки окончательно отрываются от своих референтов и получают полную автономность сигналов — "симулякров" (**см.**), воспроизводящих и транслирующих смыслы, не адекватные происходящим событиям, и факты, не поддающиеся однозначной оценке. По мысли Б. произошла "истинная революция" — революция симуляции знака-кода (симулякра), закрывшая повестку дня двух предшествующих (тоже "истинных" — в отличии от пролетарской) революций революции пра-симулякров "подделки" Ренессанса и "производства" индустриального века. Утрачивают свою состоятельность симулякры-подделки эпохи Возрождения — т. е. принципы традиции, касты, естественного закона, сакрального и религии; уходят симулякры продукция индустриальной революции принципы эквивалентности, авангарда, класса, идеологии, труда и производства. Закрыта, согласно Б., и повестка дня теорий, рожденных индустриализмом: антропологии, политэкономии, структурализма, семиотики, психоанализа, которые лишь маскировали террор системы, создавали ей "алиби" Восшествие симулякра стирает и сам механизм революции, а взамен симуляция порождает мир катастроф.

Концептуальная реверсия гиперкритики адресуется Б. и самому себе, идеям его ранних работ: системы объектов больше нет, есть "операциональная белизна" имманентной функциональной поверхности операций и коммуникаций — медиум-симулякр насилует реальность, утрата объекта становится аллегорией смерти. Симулякр у Б. "превзошел" историю: он создал "массы" (вместо классов) и они остановили исторический процесс. "Массы" молчаливое большинство, черная дыра, поглощающая социальное; они тяготеют к физической и статистической форме, одновременно не социальной и сверхсоциальной, совершенно социальной. Они не могут быть управляемы никакой политической властью, но массы порождают иллюзии власти, иллюзии быть властью; функционирование всех современных систем привито на теле этого смутного существа масс. Массы нигде, никем и ничем не могут быть представлены. Они существуют помимо и вне демократической репрезентации; они парадоксальным образом сочетают в себе сверхуправляемость и катастрофическую угрозу тотальной дерегуляции. Их невозможно сбить с пути или мистифицировать, ведь они никуда не движутся и ничем не заняты. Они поглощают всю энергию и информацию, растворяя при этом все социальное и все антисоциальное. Массы дают тавтологичные ответы на все вопросы, ибо на самом деле они молчат — они безмолвны как звери.

Наивно полагать, согласно Б. что массы созданы манипуляциями средств массовой информации. Массы сами по себе являются сообщением ("mass(age) is the message"). Вероятно массы превосходят в этом СМИ, но в любом случае и те и другие находятся в одном общем процессе. СМИ — это своего рода генетический код, управляющий мутацией реального в гиперреальность; он, следовательно, не реализует функцию

социализации, а напротив, излучает социальное в черную дыру масс, за счет чего последние набирают критический "вес" и парадоксальным образом обращают систему в гиперлогику амбивалентности, заставляя ее давать всегда больше и принуждая себя всегда больше потреблять — все что угодно ради какой угодно бесполезной и абсурдной цели.

Симулякр у Б. формирует среду прозрачности, где ничего не может быть утаено или сокрыто. Все наоборот становится сверхвидимым, приобретает избыток реальности. Б. называет это гиперреальностью. Она порождена "техническим безумием совершенного и сверхточного воспроизведения" (образов, звуков и пр.). Бесконечная репродукция, микродетализация объектов, превращение их в модельные серии — вот определение "реального" как гиперреальности. Здесь реальные объекты дереализуются и абсорбируются симулякрами. Вещи теперь слишком правдивы, слишком близки, слишком детально различимы (детали пола порнографии, атомы звука в квадрофонии и пр.); они выведены в сверхочевидность галлюцинации деталей. Прозрачность упраздняет дистанцию, в жадной "прожорливости взгляда" мы сливаемся с объектом в непристойной близости. Поэтому в гиперреальности безраздельно царствует новая непристойность: "Это какой-то раж... стремление все вывести на чистую воду и подвести под юрисдикцию знаков... Мы погрязли в этой либерализации, которая есть не что иное, как постоянное разрастание непристойности. Все, что сокрыто, что еще наслаждается запретом, будет откопано, извлечено на свет, предано огласке и очевидности" Непристойность означает гипер-представленность вещей. Именно в непристойности Б. видит суть социальной машины производства и потребления, поэтому именно вокруг непристойного в псевдосакральном культе ценностей прозрачности выстраиваются ритуалы коллективного поведения.

Мы, — отмечает Б. поглощены гиперреальностью, а значит ввергнуты в непристойность. Гиперреальность и непристойность характеризуют фатальный и радикальный антагонизм мира. Ни диалектический или любой иной синтез, ни эквивалентность или тождество, но радикальная амбивалентность оппозиций создает мир симулякров и катастроф. Все стремится вырваться за пределы, стать экстремальным; все захвачено симулякром и превращено в бесконечную собственную гипертрофию: мода — более прекрасна, чем само прекрасное; порнография более сексуальна, чем сам секс; терроризм это больше насилие, чем само насилие; катастрофа более событийна, чем само событие. Это более не трагедия отчуждения, а "экстаз коммуникации"

Войдя в это экстатическое состояние, пережив экстремальное свершение, все в мире гиперреальности, согласно Б., перестает быть собой. Вселенная становится холодной и объектной; на ее сцене больше невозможен спектакль в лучшем случае состоится банальная церемония; порнография сменила сексуальность, насилие замещено террором; информация упразднила знание. Амбивалентность катастрофы обозначает границы кода это смерть. Нет более никакой диалектики, есть движение к пределу и за предел к смерти. Главный актор этой культуры катастроф средства массовой информации и современных телекоммуникаций, экран как поверхность знака, компьютер и передовые технологии, молчаливое большинство масс.

Параноидального субъекта индустриальной эпохи "стирает", по убеждению Б., новый субъект-шизофреник, "больной" шизофренией имманентной распущенности, что вовсе не означает для него потерю реальности в клиническом понимании шизофренических расстройств — наоборот, речь идет о полном гиперконтакте с объектами, перманентной гиперблизости миру. Шизофреник "становится чистым экраном, чистой абсорбирующей и ресорбирующей поверхностью..." Его тело постепенно превращается в искусственный протез, бесконечную серию протезов, позволяющих продлевать тело до бесконечности. Субъект и его тело подвергаются трансмутации в гиперрепродуктивной модели клона-двойника. Двойник таков совершенный протез, симулякр тела. В абсурдной логике амбивалентности шизосубъект — атом молчаливого большинства масс гипертрофирует свое частное пространство и живет в своей приватной телематике: в повседневности каждый видит себя на орбите своей суверенной, изолированной и закрытой жизни в скафандре-машине, сохраняющей достаточную скорость, чтобы не сойти с орбиты. Поэтому здесь мы существуем как адресаты, терминалы сетей, тогда как креативная игра субъекта-демиурга, актора-игрока уже сыграна.

Согласно Б., "банальная стратегия"

контроля рационального или ироничного субъекта над объектом более невозможна. Шизофрения не оставляет выбора: в нашем распоряжении только "фатальная стратегия" перехода на сторону объекта, признания его гениальности и его экстатического цинизма, вхождение в игру по его правилам. Объект должен нас совратить, а мы должны отдаться объекту Очарование "совращения" и бессмысленности аннулирует метафизический "принцип Добра" Фатальная стратегия следует "принципу Зла", который находится вне логики стоимости и исключает позицию и категории субъекта — причинность, время, пространство, целеполагание и т. д.

Следовать фатальной стратегии в "прозрачности Зла" и требует постмодерный мир, который Б. характеризует как состояние "после оргии" Оргия закончена, все уже сбылось, все силы — политические, сексуальные, критические, производственные и пр. — освобождены, утопии "реализованы" Теперь остается лишь лицедействовать и симулировать оргиастические судороги, бесконечно воспроизводить идеалы, ценности, фантазмы, делая вид, что этого еще не было. Все, что освобождено, неизбежно начинает бесконечно размножаться и мутировать в процессе частичного распада и рассеивания. Идеи и ценности (прогресса, богатства, демократии и пр.) утрачивают свой смысл, но их воспроизводство продолжается и становится все более совершенным. Они расползаются по миру, как метастазы опухоли, и проникают везде, просачиваясь и друг в друга. Секс, политика, экономика, спорт и т. д. теперь присутствуют везде и значит нигде. Политика сексуальна, бизнес это спорт, экономика неотличима от политики и т. д. Ценности более невозможно идентифицировать, культура стала транскультурой, политика — трансполитикой, сексуальность транссексуальностью, экономика — трансэкономикой. Все подверглось "радикальному извращению" и погрузилось в ад воспроизводства, в "ад того же самого" Другой как принцип различения стал знаком-товаром на рынке, стал ресурсом рыночной игры отличий, стал сырьевым ресурсом, который уже исчерпан. На место Другого, по мысли Б. возведен Тот же самый (=объект) главный участник Оргии, которого мы старательно маскируем под Другого. На симулякре Другого, на теле Того же самого паразитируют и вынашивают свое могущество машины: сверхскоростной и сверхпродуктивный аутичный разум-мутант компьютеров так эффективен потому, что он "отключен от Другого" Как полагает Б. нет больше сцены, нет спектакля, нет иллюзии, нет Другого, который единственный "позволяет мне не повторяться до бесконечности"

По Б., "между тем, все наше общество с присущими ему антисептическими излияниями средств коммуникации, интерактивными излияниями, иллюзиями обмена и контакта нацелено на то, чтобы нейтрализовать отличия, разрушить Другого как естественное явление. При существовании в обществе средств массовой коммуникации оно начинает страдать аллергией на самое себя... Весь спектр отрицаемых отличий воскресает в виде саморазрушительного процесса. И в этом тоже кроется прозрачность Зла. Отчужденности больше не существует. Нет Другого, который ощущался бы нами как взгляд, как зеркало, как помутнение. С этим покончено" Мир культуры Запада препарируется дискурсивным симулякром гиперкритики Б. как тело гигантского полуживого и одновременно сверхактивного мутанта — бессмертного и вечно самотождественого в своей оргиастической симуляции воспроизводства. Имя и совершенное воплощение этого мутанта — Америка. По мысли Б., ничто и никто больше не приходит извне; все исходит только от нас самих. Мы не ждем гостей и чужды гостеприимства. Другие культуры очень гостеприимны, — замечает Б., — именно это делает их культурами, ибо гость — это всегда Другой.

События 1990-х годов (вооруженная экспансия США в Персидском заливе и демонстрация этой трагедии мировыми электронными СМИ) наложили отпечаток на тексты Б. этого времени. Ранее, в книге "Символический обмен и смерть" он писал: "Страшный Суд уже происходит, уже окончательно свершился у нас на глазах это зрелище нашей собственной кристаллизованной смерти"

В 1992 Б. отмечает: "Нашим апокалипсисом является само наступление виртуальности, которое и лишает нас реального события апокалипсиса" По Б., вместо "подлинной" метаисторической катастрофы конца света — западная цивилизация последних десятилетий 20 в. переживает ее в ослабленно-симуляционных формах. Случаются как "возвратные ходы" истории, под "серьезный" государственно-идео-

логический заказ возрождающие из руин собственное прошлое (пышное празднование 200-летнего юбилея Французской революции), так и запоздавшие "на целую войну" попытки судебного разбирательства с коллаборационистами и военными преступниками. Происходят прецеденты тотальной замены реального развития событий видеопоказом "реального времени" современных систем информации. Данный феномен позволил Б. в 1991 объявить "несостоявшейся" войну в Персидском заливе, от начала до конца демонстрировавшуюся в режиме "виртуальной реальности" телекамерами Си-Эн-Эн. Мыслитель даже предложил получать удовольствие от подобного хода событий: "Наш Апокалипсис не реальный, а *виртуальный*. И он не в будущем, а имеет место *здесь и теперь* [...]. Такое обращение знака катастрофы является исключительной привилегией нашей эпохи. Это избавляет нас от всякой будущей катастрофы и от всякой ответственности на сей счет. Конец всякому превентивному психозу, довольно паники, довольно мучений совести! Утраченный объект остался позади. Мы свободны от Страшного Суда"

Таким же образом Б. характеризует в книге "Иллюзия конца, или прекращение событий" "разморозку Востока" в 1990-е годы. По его мысли, либерализация экономики и политики посткоммунистических осколков СССР являет собой "псевдоисторическое" "псевдособытие" лишь имитирующее восстановление демократического строя с многолетним запозданием.

На Западе Б. нередко именуют и культовым идеологом постмодернизма, и апостолом технокультуры, и "новым Хербертом Маршаллом Маклюэном" (канадский философ и социолог (1911—1980), теоретик коммуникационных технологий. Автор популярнейшей концепции "Галактика Гуттенберга" Создал концептуальную модель исторической динамики общества, в основании которой лежит критерий типа и способа коммуникаций; смена коммуникационных технологий была положена им в основу периодизации истории. — *Д. Г., А. Г.*).

Интеллектуальная деятельность и личная судьба Б. убедительно подтвердили, что отказ от причисления себя к представителям той или иной профессиональной корпорации (в случае самого мыслителя "психоаналитической" ли, "неомарксистской" ли) есть самый успешный и продуктивный вариант творческой самоидентификации. Как отметил комментатор Б. Д. Келлнер в работе "Жан Бодрийяр: от марксизма к постмодернизму и за его пределы" (1989), "Бодрийяр ополчается против любого мыслителя, идеи которого он принимает всерьез" Б. отверг в рамках привычного для себя радикального гиперкритицизма как марксово "зеркало материального производства" ("Зеркало производства" 1973), так и психоаналитическое "зеркало желания" ("Символический обмен и смерть", 1976).

"В "Символическом обмене и смерти" вы, если можно сказать, еще были социологом" заметил журналист Филипп Пети в беседе с Б. Тот возразил: "Нет, я никогда не был социологом в таком смысле. Я очень быстро отошел от социологии институтов, права, общественных структур, от всех тех подходов, которые зиждутся на понятии какой-то воображаемой социальности, трансцендентной настоящей социальности. Моим предметом является скорее общество, теряющее трансцендентность, где исчезает социальность и само понятие социальности"

Согласно распространенной точке зрения, *симулякр* Б. — не что иное, как новая трактовка хода времени, темпоральности. Б. таковым способом описывает особую ситуацию, когда время утрачивает свой линейный характер, начинает сворачиваться в петли и предъявлять человеку вместо реальностей их призрачные, уже отработанные копии.

В "Символическом обмене и смерти" акцент делается уже на чисто действенных аспектах симуляции, где нет ни *вещи* как таковой, ни даже чего-то *материального*. В дальнейшем ("В тени молчаливых большинств"...) Б. отметил, что "мы живем в режиме *референдума* именно потому, что больше нет *референции*. Каждый знак, каждое сообщение (будь то бытовая "функциональная" вещь, или какая-нибудь модная причуда, или же любая телепередача, социологический опрос или предвыборное обследование) предстает нам как вопрос/ответ. Вся система коммуникации перешла от сложной синтаксической структуры языка к бинарно-сигналетической системе вопрос/ответ системе непрерывного *тестирования*. ...Тест и референдум представляют собой идеальные формы симуляции: ответ подсказывается вопросом, заранее моделируется/обозначается им. *Таким образом, референдум это всегда не что иное, как ультиматум:* односторонний вопрос, который никого больше не

вопрошает, а сам сразу навязывает некоторый смысл, чем и завершается цикл" (курсив автора. *Д. Г., А. Г.*).

В целом же, до начала 1980-х в работах Б. явно присутствовали признаки довольно логичной социально-теоретической модели. Несущие конструкции его концепции были изложены в текстах: "Общество потребления" "Символический обмен и смерть" и "В тени молчаливых большинств, или конец социального" Две последние книги были связаны сквозной исследовательской парадигмой, в основании которой располагались: 1) трактовка массового потребления как феномена современного социума, определяющего характерное для него "качество" повседневной жизни людей; 2) "редукция" символического от "символического обмена" к "симуляции" с целью уяснения динамики "общества потребления"· 3) провозглашение неизбежности окончательного краха "политического тела" цивилизации Запада, предполагающего принципиальную невозможность перспективного мышления и неосуществимость социальных проектов.

В конечном счете (уже к середине 1980-х) Б. пришел к достаточно пессимистическим глобальным выводам. По его убеждению:

1. "Социальное" как таковое ("социальные отношения", "социальная действительность" и т. п.) обладает реальностью лишь в определенном проективном пространстве, а адекватный "социальному" теоретический подход может быть образован перспективным связыванием реального и воображаемого.

2. Такая перспектива, такой ракурс видения ("имманентная телеология") — вопреки своей очевидной и само собой разумеющейся "естественности" — случайна и внешне детерминирована: могут быть определены как точка ее возникновения, так и точка радикального изменения ее организации.

3. Современная трансформация "социального" (его "схлопывание", "уплощение") означает "катастрофу" как самой социальной реальности, так и стремящейся отобразить и осмыслить ее социальной теории.

По оценкам компетентных современников, Б. всегда оставался верным пониманию общества как чего-то такого, что необходимым образом тотализирует жизнедеятельность людей, всего социального организма. И потому оказался не в состоянии отметить то, что "уплощение" "общества" на "макроуровне" необходимо оборачивается образованием новых перспективных пространств того же "социального": пространства социальной инволюции "микроуровня" повседневности и эволюционного пространства глобализации.

Привлекательность теории Б. именно в 21 в. состоит в том, что он сумел отойти от традиционных социологических (да и от распространенных философских) моделей, подвергнув сомнению существующий стиль научного мышления об обществе как таковой. Творчество Б. подтверждает беспрецедентный потенциал креативности маргинального мышления, обозначая тем самым возможный облик социальной теории, способной соответствовать "вызовам" Истории.

Б. критикует эстетику "общества потребления" подмечая усталость от переизбытка как в потреблении, так и в производстве вещей-объектов, доминирующих над субъектом. Предлагая знаковую интерпретацию структуры повседневной жизни, он подразделяет вещи на функциональные (потребительные блага), нефункциональные (антиквариат, художественные коллекции) и метафункциональные (игрушки, роботы), подчеркивая, что новое поколение выбирает последние из них.

Б. несколько раньше широко известного американца Р Рорти ("Философия и зеркало природы" 1979) сокрушил "смысловое зеркало знака": французский социолог одним из первых отверг идеал "зеркала" как такового в роли орудия для продуцирования самотождественных реальностей базовых опор классического миропонимания.

Характеризуя постмодернистский проект (сам термин "постмодернизм" мыслитель по сей день, как правило, заключает) как "тактику выживания среди руин обломков культуры", Б. критикует его инертность, нигилизм, отсутствие теоретических якорей. В сложившихся обстоятельствах, по его мысли, необходим выбор "культурной стратегии" Б. анализирует три стратегические модели ее — "банальную" "ироническую" и "фатальную" "Банальная" линия связана со стремлением более умного субъекта контролировать объект, реально властвовать над ним — она ушла в прошлое. "Ироническая" позиция основана на мысленной власти субъекта над объектом — она ирреальна, искусственна. Наиболее продуктивной для Б. представляется "фатальная стратегия", когда субъект признает дьявольскую гениальность объекта, превосходство его блестящего

цинизма и переходит на сторону этого объекта, перенимая его хитрости и правила игры. Объект долго "дразнит" субъекта и, наконец, "соблазняет" его.

См. также: **"Система вещей" (Бодрийяр), "Общество потребления: его мифы, его структуры" (Бодрийяр), "К критике политической экономии знака" (Бодрийяр), "Символический обмен и смерть" (Бодрийяр), "Забыть Фуко" (Бодрийяр), "О соблазне" (Бодрийяр), "Симулякры и симуляция" (Бодрийяр), "В тени молчаливых большинств, или конец социального" (Бодрийяр), "Экстаз коммуникации" (Бодрийяр), "Америка" (Бодрийяр), "Прозрачность зла" (Бодрийяр), "Иллюзия конца, или прекращение событий" (Бодрийяр), "В тени Тысячелетия, или приостановка года 2000" (Бодрийяр).**

Д. В. Галкин, А. А. Грицанов

БОРХЕС (Borges) Хорхе Луис (1899—1986) — аргентинский мыслитель и писатель. Классик жанра эссе-новелл. Президент Аргентинского общества писателей (1950). Директор Национальной библиотеки Аргентины (1955). Удостоен литературной премии Форментор (1961).

Основные сочинения: "Страсть к Буэнос-Айресу" (сборник, 1923); "Луна напротив" (сборник, 1925); "Расследования" (сборник, 1925); "Пространство надежды" (сборник, 1926); "Язык аргентинцев" (сборник, 1928); "Обсуждение" (сборник, 1932); "Всемирная история низости" (сборник, 1935); "История вечности" (сборник, 1936); "Замурованные тексты" (сборник, 1936—1940); "Сад расходящихся тропок" (сборник, 1942); "Антология фантастической литературы" (совместно с А. Бьой Касаресом и С. Окампо, 1943); "Вымышленные истории" (сборник, 1944); "Алеф" (сборник, 1949); "Антология германских литератур" (совместно с Д. Инхеньерос, 1951); "Новые расследования" (сборник, 1952); "Создатель" (сборник, 1960); "Иной и прежний" (сборник, 1964); "Введение в английскую литературу" (совместно с М. Э. Васкес, 1965); "Книга о воображаемых существах" (совместно с М. Герреро, 1967); "Руководство по фантастической зоологии" (совместно с М. Герреро, 1967); "Введение в литературу США" (совместно с Э. Самбараин де Торрес, 1967); "Хвала тьме" (сборник, 1969); "Сообщение Броуди" (сборник, 1970); "Золото тигров" (сборник, 1972); "Предисловия" (сборник, 1975); "Книга песка" (сборник, 1975); "Сокровенная роза" (сборник, 1975); "Железная монета" (сборник, 1976); "История ночи" (1977); "Что такое буддизм" (совместно с А. Хурадо, 1977); "Краткая антология англосаксонской литературы" (совместно с М. Кодама, 1978); "Думая вслух" (сборник, 1979); "Тайнопись" (сборник, 1981); "Девять очерков о Данте" (сборник, 1982); "Семь вечеров" (сборник, 1982); "25 августа 1983 года" (сборник, 1983); "Порука" (сборник, 1985) и др.

Главными темами творчества Б., локализуемого им самим в интервале между смысловыми полюсами-циклами "мифологии окраин" и "игр со временем и пространством" выступили:

— универсальное, неизбывное, вневременное состояние творческого томления человеческого духа;

интеллектуальный героизм разума, готового в погоне за ответами на загадки бытия преступить черту жизни и смерти;

пафос и значимость религиозно-философских исканий и борений в истории людей;

— литературно-просветительский потенциал философских и теологических систем;

эстетическая общность и ценность самых разнообразных, порой даже взаимоисключающих, этических учений.

История культуры, разворачивающаяся в гиперпространстве всемирной Библиотеки ("бесконечной книги"), где издревле обитают философские гипотезы, художественные образы и метафоры, символы веры и мудрости многих веков, должна, по мнению Б., восприниматься, оцениваться и переживаться столь же осязаемо и реально, сколь и мир, населенный вещами и людьми. Вселенная (она же Дворец и Сад) для Б. — метафора Книги (она же Библиотека или Слово). Согласно Б., критик, переводчик, читатель соучастники процедур литературного процесса наряду с писателями. Ипостаси, в которых мы постигаем дискурсы любых текстов, с точки зрения Б., задаются нашим со-творчеством, ибо смыслы и интерпретации, рождающиеся в нас и для нас при чтении, отнюдь не идентичны неизбежно потаенным мыслям их авторов. "...Каждый писатель, утверждал Б., создает своих предшественников. Написанное им преображает наше понимание прошлого, как преображает и будущее"

Судьба любого художественного или философского произведения имманент-

на ему самому: всякий текст (декодируясь вновь и вновь в ходе странствий в "возможных мирах" индивидуальных и коллективных восприятий, представлений и реконструкций) способен обретать самые неожиданные и ранее неочевидные содержания и ассоциации. Повторение их — невозможно, поскольку читатель всегда замкнут в "саду расходящихся тропок", в лабиринте перманентно умножающихся призрачных пространств и времен. Автор у Б. не знает, что пишет — "то, что человек пишет, должно выходить за рамки его намерений... именно в этом таинственность литературы..." Б. был убежден в том, что "если чувствуешь, что задачи литературы таинственны, что они зависят от тебя, что ты по временам записываешь за Святым Духом, ты можешь надеяться на многое такое, что не зависит от тебя. Ты просто пытаешься выполнять приказы — приказы, произнесенные Кем-то и Чем-то"

Чтение, по Б., всякий раз являет собой уникальный сдвиг смысла по оси удерживаемого в сознании когда-то пройденного пути, погружение же в текст изоморфно наблюдаемому перемещению фокуса семантического просвета гераклитовское "все течет" ощутимо в полном объеме лишь в момент личностно артикулированной подмены самого Гераклита Тобой, а также любым Другим, занявшим его место. Этот духовный феномен, обозначенный Б. как центральная тема "философии эха в культуре" занимает, по его мнению, особое место в совокупности механизмов социокультурной трансляции.

"Эхо" реализуется, по Б. переложениями, адаптациями, переводами, новыми трактовками всем спектром возможных процедур оперирования с текстами, которые и обеспечивают динамику, выживаемость и преемственность самых разноудаленных и непохожих эпох, культур и цивилизаций. (С точки зрения Б., "все мы граждане Рима, а еще раньше — Греции".)

Согласно Б. четыре "вечные" темы всегда будут оплодотворять благородные стремления людей к постижению истины и самих себя: Поиск, Падение Города как Мира, Возвращение Героя и Самопожертвование Бога.

Философия у Б. не более и не менее чем "смысловое небо" версия универсального метаязыка как метафоры мироустройства, аналогичная единому и бесконечному макрокосмосу математики 20 в. ориентированной на поиск универсального в единичном. Человекосоразмерность, трактовка человека как своеобычной эмблемы, "меты" нашей Вселенной позволительно трактовать принципиально значимыми для Б. индикаторами эвристичности философских учений. Идеи и мысли Платона и Б. Спинозы, А. Шопенгауэра и Зенона Элейского, Дж. Беркли и Г Лейбница мыслителей, эксплицировавших параметры мироздания человеческими качествами и горизонтами, выступали излюбленными темами эссе и новелл Б. Идея Времени в контексте опровержения его абсолютности, идея Бога как самого смелого фантастического предположения в истории людей, идея бренности человеческого существования сплелись в творчестве Б. как проблема ипостасей иллюзии Вечности, всегда присущей человеку и выступающей в обликах рока, судьбы, личного предназначения, тождества с собой либо с собственным прошлым и, наконец, смерти.

Б. по утверждению французского философа Ж. Валя, стремился предложить людям "нечто большее, чем науку непрестанное вопрошание самых глубин неведения", облекая его в форму "снов о других мыслях или снах" и четко осознавая, что "всякая мелочь дает начало бесконечной цепи размышлений" С точки зрения Б. "число сюжетов и метафор, порожденных человеческим воображением, ограниченно, но эти вымышленные истории могут стать всем для всех, как Апостол" Только осуществившись в качестве "всего для всех" по Б. пророк обретает надежду и шанс стать самим собой.

Б. персонифицирует особый жанр в словесности 20 в.: предощущая неизбежный выход художественно ангажированного "серьезного" интеллектуализма из рамок классического реализма, он модернизировал формальный строй последнего, придав ему измерение уникальной беллетризированной эрудиции. Некоторые маргинальные критики (например, постмодернистка К. Брук-Роуз) усмотрели в этом литературном феномене стремление "элитарного изгоя" Б. — использовать "технику реалистического романа, чтобы доказать, что она уже не может больше применяться для прежних целей" Данная характеристика контекстно сопряжена с естественным признанием того, что Б. не может быть отнесен к какому-либо, пусть даже самому изысканному и респектабельному творческому направлению.

Итогом литературной деятельности Б. явилась уникальная для всемирной истории совокупность авторских текстов, репрезентирующих собой в конечном счете всю мировую культуру в миниатюре. Не случайно прообразом гениального слепого старца-энциклопедиста Хорхе в романе "Имя розы" У Эко (**см.**) избрал именно Б.

См. также: **Лабиринт**.

А. А. Грицанов

БУБЕР (Buber) Мартин (или Мардохай) (1878—1965) — еврейский философ-диалогист. Родился в Вене. После развода своих родителей в 1881 был отправлен к дедушке и бабушке во Львов. В 1892 вернулся в Лемберг к отцу, женившемуся вторично. С этого периода увлекается чтением трудов И. Канта и Ф. Ницше. В 1896—1904 учился в университетах Австрии, Швейцарии, Германии (Вена, Цюрих, Берлин, Лейпциг) на факультетах философии, истории искусств, филологии. Во время обучения в Венском университете был вовлечен в сионистское движение (больше по культурным, чем по политическим соображениям), писал статьи в защиту евреев, изучал иудаизм и хасидизм. С 1901 по 1903 был редактором еженедельника "Die Welt" центрального печатного издания всемирной сионистской организации.

В период с 1897 по 1909 Б., рожденный и живущий в мире двух культур — немецкой и еврейской, остро ощутивший кризис, к которому подошла немецкая культура и все человечество, обратился к духовным гениям больших, но не изолированных друг от друга феноменов человеческой истории: Германия, Христианство и Еврейская история, к Николаю Кузанскому, Бааль Шем Тову, Ницше и др. Б. поставил целью создание немецко-еврейского симбиоза на основе еврейской культуры, хасидистского спиритуализма и романтического индивидуализма.

Результатом религиозно-философских размышлений этого периода Б. стали работы "Истории Рабби Нахмана" (1906), "Легенда Бааль-Шема" (1908), "Экстатические конфессии" (1909), "Три источника Иудаизма" (1911) и др.

В 1921 Б. знакомится с Ф. Розенцвейгом и с 1923 вместе с ним занимается переводом Библии на немецкий язык. В 1923—1933 профессор философии и этики университета во Франкфурте. Публикует "Я и Ты" (1923), "Хасидские книги" (1928), "Религия и философия" (1931), "Борьба вокруг Израиля" (1933).

После прихода к власти Гитлера Б. в 1933 был отправлен в отставку с профессорского поста и эмигрировал в Швейцарию, откуда в 1938 переселился в Палестину. В 1938—1951 профессор философии Еврейского университета в Иерусалиме. В этот период начал пропагандировать идею конструктивного диалога между евреями и арабами, после Второй мировой войны — между евреями и немцами.

Свой первый лекционный тур по странам Европы Б. совершил в 1947 В 1951—1952 читал курс лекций в США. Издал: "Пути в утопию" (1947), "Проблема человека" (1948), "Видения добра и зла" (1952), "Моисей" (1952), "Прадистанция и отношение" (1952), "Введение в диалогический принцип" (1954), "Пророчество, Начало и Конец" (1955), "Царство Божие" (1956), "Два разговора" (1962) и др. Награжден премией Гоэса Гамбургского университета (1951), премией Мира книготорговой организации ФРГ (1953) и премией Эрасмуса Амстердамского университета (1963).

Основной идеей книги "Я и Ты" программного исследования Б. является стремление отыскать "третий путь" между неосуществимым идеалом объективизма, который приводит рефлексивное познание человека к заблуждению, и картезианской фетишизацией тайны собственной индивидуальности, грозящей солипсизмом. Вследствие этого отвергается как онтологическая рефлексия о "бытии как существующем" так и непреодолимое тождество "ego cogito"

В качестве исходной точки Б. избирает ситуацию, по его мнению, наиболее фундаментальную феномен сосуществования Я с другой личностью, ибо существование человека является всегда "со-бытием" с другими людьми. Разграничение двух сфер: "Я Это" где осуществляется вещное отношение человека к миру, и "Я Ты" где реализуется аутентичное бытие, явилось той ступенью, которая позволила более детально определить предмет рефлексии философии диалога. "Различие между опытом, направленным на объект, и встречей, которая ставит бытие напротив другого, писал Э. Левинас (**см.**), различие, касающееся самого отношения, а не только его коррелятов... различие, непредугаданное даже Фейербахом, требование взять за основу опыт общения в этом заключается фундаментальный вклад Бубера в теорию познания"

Основная идея философии диалога Б.

заключается в том, что Я является не субстанцией, а связью, отношением с Ты, благодаря чему осуществляется истинное предназначение человека. Отношение между Я и Ты рассматривается не как субъективное событие, так как Я не представляет (не субъективирует) Ты, а встречает его. Вводимое Б. понятие "Между" подчеркивает разрыв как особую дистанцию между Я и Ты, являющуюся тем местом, где реализуется аутентичное бытие человека диалогического, где раскрываются те характерные черты личности, которые не сводимы к ее ментальным, физическим, психическим свойствам. Буберовское понятие "Между" выражает радикальную "другость" иного человека, по отношению к которому Я, с одной стороны, является обращающимся (активная позиция), но с другой остается отданным этой "другости" так как она есть не что иное, как "вечный Ты" как Бог (пассивная позиция).

Б. стремится понять и зафиксировать моменты, касающиеся установления единства между участниками встречи, которые преодолевают разделяющую их дистанцию и выходят на уровень разговорного общения. "Истинным признаком межчеловеческого сосуществования" Б. считает речь, которая, по его мнению, является основой человеческого бытия. Обращение человека к человеку, в отличие от зова в животном мире, "опирается на установление и признание инаковости другого человека" Только благодаря данному признанию оказываются возможными обращение и разговор, "присутствие в общении"

В собственном имени существительном Б. видит "наивысшую словесную форму", содержащую сообщения "отдаленному" субъекту о том, что "в данной ситуации необходимо его, именно его, присутствие" Эти формы являются еще сигналами, но, одновременно, уже словами. Человек трансцендирует собственное фонетическое звукообразование, делает его самостоятельным. При переходе с фонетического уровня на уровень смысловой звуки перестают быть акустическими объектами и становятся информативными для собеседника, более того, приобретают нормативно-этический аспект. Это означает, что "в языке слов" обращение в некоторой степени упраздняется, нейтрализуется, чтобы "непрерывно вновь возобновлять собственную жизнеспособность не в дискуссиях, происходящих ради самого процесса дискуссии и злоупотребляющих возможностями речи, а в истинном разговоре" Понятие "истинный разговор" Б. связывает не только с выбором и применением лингвистических средств. "Истинный разговор, т. е. каждая аутентичная реализация отношения между людьми, означает соглашение инаковостей"

Оценивая теорию общения Б. в целом, можно констатировать наличие в ней гиперболизированного представления о духовном мире личности, сведения практической деятельности к уровню Я Это. В основание буберовского подхода положено убеждение о коммуникации как явлении, порождающем истинную сущность человека, интегрирующем его в аутентичное бытие, которое философ не связывает ни с индивидуализмом, ни с коллективизмом. Попытка синтеза индивидуализации и социализации побудила Б. отказаться как от индивидуального сознания Я (а значит, от внутреннего диалога, от автокоммуникации), так и от коллективного самосознания. Следовательно, проблема формирования индивидуального сознания была заменена философом проблемой уникальности субъекта общения.

См. также: **"Я и Ты" (Бубер).**

С. В. Воробьева

В

"В ТЕНИ МОЛЧАЛИВЫХ БОЛЬШИНСТВ, ИЛИ КОНЕЦ СОЦИАЛЬНОГО" ("A l'ombre des majorities silencieuses, ou la fin du social" Paris, 1982) книга Ж. Бодрийяра (**см.**), посвященная характеристике ведущего "человеческого фактора" западных демократий выяснению облика современного европейца, голосующего, поступающего определенным образом и выступающего носителем политической "воли Божьей"

По мысли Бодрийяра, "все хаотическое скопление социального вращается... вокруг масс", обладающих таким свойством, что "все электричество социального и политического они поглощают и нейтрализуют безвозвратно. Они не являются ни хорошими проводниками политического, ни хорошими проводниками социального, ни хорошими проводниками смысла вообще"

Бодрийяр констатирует, что "призыв к массам, в сущности, всегда остается без ответа. Они не излучают, а, напротив, поглощают все излучение периферических созвездий Государства, Исто-

рии, Культуры, Смысла. Они суть инерция, могущество инерции, власть нейтрального" Масса суть явление, все и вся вбирающее в себя, не осваиваемое, по-видимому, никакой практикой и никакой теорией. Массы способны выступать "главным действующим лицом истории", обретая слово и переставая быть "молчаливым большинством" Но собственной истории, достойной описания, они не имеют: по Бодрийяру, их сила является неизбывно *актуальной*.

Социальное суть полная противоположность социологического, тщетно пытающегося отобразить это "рыхлое, вязкое, люмпен-аналитическое представление" Масса, согласно Бодрийяру, обладает свойством "радикальной неопределенности" она не имеет какой-либо социологической "реальности", она "выступает неразличимостью нейтрального, то есть ни того, ни другого" В массе невозможно отчуждение, ибо здесь не существуют ни один, ни *другой* (выделено Бодрийяром. — *А. Г.*).

Массы не приняли, полагает Бодрийяр, саму Идею Божественного: трансцендентность и связанные с ней напряженное ожидание, отсроченность, терпение, аскезу они не признают. Единственный религиозный опыт масс есть "переживание чудес и представлений" Массы предельно деформируют всевозможные схемы разума, они не отражают социальное, они не отражаются в нем "зеркало социального разбивается от столкновения с ними" они не оказывают какого-либо активного сопротивления, а выступают в качестве все-и-вся-деформирующей "гигантской черной дыры" Информация, призванная удерживать массы в поле смысла, апеллирует к тяготению последних к зрелищности: рациональная коммуникация и массы, по Бодрийяру, несовместимы. Массы противопоставляют собственный отказ от смысла и жажду зрелищ диктату здравомыслия, все артикулированные дискурсы поглощаются их переводом в плоскость иррационального.

Бодрийяр отмечает, что "после многочисленных революций, и сто- или даже двухсотлетнего обучения масс политике... только лишь тысяча человек готова к действию, тогда как двадцать миллионов остаются пассивными" Безразличие масс относится к их сущности, это их единственная практика; приписывание им "желания подавления и порабощения" (чего-то вроде "повседневного микрофашизма") суть, согласно Бодрийяру, "последняя попытка привязать массы к смыслопроизводству"

С точки зрения Бодрийяра, социальное не представляет собой самостоятельной реальности: оно обладает лишь условным существованием в небольшом промежутке между символическими формациями и "обществом потребления" где радикально изменяется топология его "перспективного пространства" Организация этого универсума определяется социальной наполненностью политического, принципиальной для модерных обществ. Власть политическая и как стратегия социального господства возникает из власти символической (пред-данной всякой власти), когда нарушается обратимость дара и на смену безостановочному циклическому движению приходит линейная темпоральность накопления.

По мысли Бодрийяра, политическое, выделившееся из религиозной сферы, первоначально понималось как чистая стратегия, не связанная ни с какой социальной или исторической истиной, но, напротив, разыгрываемая в отсутствие всякой истины. Так, у Макиавелли политическое принадлежит к тому же порядку, что и ренессансный машинный театр, его формой является форма игры. Политика на этом этапе начиналась как "чистая игра знаков, чистая стратегия" свободно обращавшаяся с целями.

Начиная с Великой Французской революции политическое, с точки зрения Бодрийяра, принимает функцию выражения социального, которое становится его субстанциальным содержанием. С этого времени политика отдает себя во власть Разуму: "политическая сцена" уже не пространство ренессансного механического театра, она отсылает к фундаментальному означаемому народу, воле населения и т. д. На политической сцене захватывают господство не знаки, но смыслы. Сфера политического уравновешивает силы, в ней отражающиеся: социальные, экономические, исторические. В результате политическое и социальное кажутся нам естественно и нерасторжимо связанными. Однако соотношение между элементами в этой связке меняется вследствие разрастания социального: политическое неуклонно утрачивает свою самостоятельность. И если первоначально в пространстве политического представительства еще сохранялся баланс между собственно политическим и отражающимися в нем социальными

силами, то возникновение и распространение *социализма* знаменует, согласно Бодрийяру, конец реальности политического универсума: начинается эра полной гегемонии социального, и политическое остается лишь его отражением в "надстроечных" областях.

Конец политики, по Бодрийяру, наступает с возникновением марксизма: "начинается эра полной гегемонии социального и экономического, и политическому остается быть лишь зеркалом — отражением социального в областях законодательства, институциональности и исполнительной власти. Согласно идеологам революционизма, придет время, когда "политическое исчезнет, растворится в полностью прозрачном социальном" Как полагает Бодрийяр, социальное овладело политическим, оно (социальное. — *А. Г.*) стало всеобщим и всепоглощающим. Но... "Утверждается нечто, в чем рассеивается не только политическое — его участь постигает и само социальное. У социального больше нет имени. Вперед выступает анонимность. *Масса. Массы*"

Результат, по Бодрийяру, таков: исчезает социальное означаемое — рассеивается и зависимое от него политическое означающее. Единственный оставшийся референт — референт "молчаливого большинства" референт мнимый, не могущий иметь какой бы то ни было репрезентации. Массы перманентно тестируют и зондируют (преимущественно посредством так называемых средств массовой информации): "политический референт уступил место референдуму"

По убеждению Бодрийяра, референдум — это уже симуляция, а не репрезентация. Данные социологической статистики это лишь параметр, аналогичный спектру звездного излучения: это симуляция в принципе невыразимого социального. С механизмами же классической социальности — выборы, подавление, инстанции репрезентации и подавления — дело обстоит, согласно позиции французского социолога, иначе: "здесь все еще в силе диалектическая структура, поддерживающая ставки политики и различные противоречия"

С точки зрения мыслителя, "мы живем в режиме *референдума* именно потому, что больше нет *референции*. Каждый знак, каждое сообщение (будь то бытовая "функциональная" вещь, или какая-нибудь модная причуда, или же любая телепередача, социологический опрос или предвыборное обследование) предстает нам как вопрос/ответ. Вся система коммуникации перешла от сложной синтаксической структуры языка к бинарно-сигналетической системе вопрос/ответ — системе непрерывного *тестирования*. ...Тест и референдум представляют собой идеальные формы симуляции: ответ подсказывается вопросом, заранее моделируется/обозначается им. *Таким образом, референдум — это всегда не что иное, как ультиматум:* односторонний вопрос, который никого больше не вопрошает, а сам сразу навязывает некоторый смысл, чем и завершается цикл" (курсив автора. — *А. Г.*).

Тем не менее "молчание" масс, по Бодрийяру, "накладывает запрет на то, чтобы о нем говорили от его имени" Массы более не субъект истории, они не могут войти в сферу артикулированной речи, "они уже не могут оказаться отстраненными от самих себя" (читай: отрефлексировать самих себя. — *А. Г.*) ни в каком языке. Если ранее власть подспудно приветствовала эту ситуацию, то сейчас это становится опасным: безразличие масс предвещает крах власти. "Молчание масс" становится главной проблемой современности.

С точки зрения Бодрийяра, массам не нужен смысл: если в эпоху революций радикалы продуцировали смыслы, не успевая удовлетворять спрос на них, то сейчас "производство спроса на смысл" оказывается главной проблемой. Масса не может быть субъектом, ибо не в состоянии выступать носителем автономного сознания. А поскольку она не поддается информационной обработке и не может быть понята в терминах элементов, отношений и структур, масса не способна трактоваться и как объект.

По Бодрийяру, особо значимо следующее: очевидный и все более распространенный "уход масс в область частной жизни это... непосредственный вызов политическому, форма активного сопротивления политической манипуляции" Полюсом жизни оказывается уже не историческое и политическое с их абстрактной событийностью, а обыденная, приватная жизнь. Такое положение вещей отражает важнейшую тенденцию: сопротивление социальности прогрессировало значительно интенсивнее, нежели она сама.

В концепции "двухуровневой коммуникации" по мнению Бодрийяра, это отображается так: господствующим культурным кодам индивиды вначале противопоставляют собственные субкоды, отнюдь не совпадающие с первыми. В дальнейшем же любая входящая информация циркулирует в рамках циклов, определяе-

мых отнюдь не властью. Несмотря на любые амбиции СМИ, отмечает Бодрийяр, "масса медиум гораздо более мощный, чем все средства массовой информации, вместе взятые": "mass(age) is message" ("Масс(-а, -ирование) есть сообщение" (англ.) — *А. Г.*).

По мысли Бодрийяра, феномен современного терроризма объясняется реакцией на терроризм социального: поведение массы и терроризм "объединяет самое радикальное, самое решительное отрицание любой репрезентативной системы" Первое не порождает второе, масса и терроризм всего лишь и именно со-существуют. Экспансия культур западного типа, протекавшая как замедленный взрыв, уже не может контролироваться социальным: треугольник "масса СМИ терроризм" суть пространство катастрофы современной цивилизации.

Согласно Бодрийяру, "так называемые социальные науки" были призваны закрепить впечатление, что социальность вечна. Но сегодня от него надо освободиться" Как пишет автор, "в своей основе вещи никогда не функционировали социально они приходили лишь в символическое, магическое, иррациональное и т. п. движения. Капитал есть *вызов* обществу" Машина истины, рациональности и продуктивности есть прежде всего насилие, состоящее в том, что социальное направлено против социального. Традиционные социальные науки основываются на мнимой самоочевидности понятия "социального отношения" на нерефлективном допущении существования социального. Раскрытие виртуального измерения позволяет, по Бодрийяру, увидеть социальную реальность динамически: концепции символического и симуляционного позволяют сформулировать три взаимосвязанных положения относительно социального.

1. *В своей сущности социальное никогда не существовало.* Имела место лишь его симуляция, сменившаяся сегодня катастрофической десимуляцией. Действительной сущностью социального является символическое: социальные отношения с их функциональной интеграцией есть продукты дезинтеграции символического обмена. Будучи производным от символического, социальное, коль скоро забывается его производность, уже имеет симуляционный характер. Поэтому говорить о социальном как о какой-то самостоятельной реальности означает, согласно Бодрийяру, "гипостазировать симулякр".

2. *Социальность все же существовала и существует, более того, она постоянно нарастает.* Социальное может трактоваться как всевозрастающий остаток прогрессивного развития человечества, аккумуляция смерти. В остаток превращается вся ставшая целостной социальная система. По Бодрийяру, у социального две обязанности: производить остаток (любой: демографический, экономический или лингвистический) и тут же его уничтожать (ликвидировать, акцентированно бесполезно потреблять, например, организацией полетов на Луну и т. п.). "Социальное занято тем, что устраняет всякий прирост богатства. Если бы дополнительное богатство было пущено в процесс перераспределения, это неизбежно разрушило бы социальный порядок и создало недопустимую ситуацию утопии" Если бы между индивидами оказалось распределено все свободное богатство, которым располагает общество, они утратили бы потребность просчитывать свои действия, они потеряли бы ориентацию и чувство умеренности и бережливости. Как пишет Бодрийяр, "социальное создает ту нехватку богатства, которая необходима для различения добра и зла, в которой нуждается любая мораль" Или иными словами, "ум социального это и есть глупость в пределах потребительной стоимости" Общество спасается именно дурным использованием богатств. Мы имеем дело, по Бодрийяру, с "поглощением социального ухудшенной политической экономией — просто-напросто управлением" (в опровержение Маркса, мечтавшего о "поглощении экономического улучшенным социальным").

Социальное у Бодрийяра вполне реально возникает при редукции символического; "социальные отношения" поступательно развиваются по мере символической дезинтеграции. Своеобразие социального связано с попечением над неинтегрированными группами, "остатком" общества, и его рождение можно связывать с открытием первых бюро попечительства, занимающихся бедными. Само понятие социального исходно связывается с попечением над теми, кто не социализирован: обозначаемые как остатки общества, они тем самым подпадают под его юрисдикцию и обречены на то, чтобы найти свое место в нормальной иерархии социальности. На этих остатках базируются все новые циклы социальной машины, в них она находит опору для своего постоянного расширения. Функциональ-

ные общественные институты берут на себя заботу об отбросах символической дезинтеграции, и символическая интеграция поступательно заменяется интеграцией функциональной. По мысли Бодрийяра, абстрактные инстанции надстраиваются одна над другой на развалинах прежних символических формаций и тем самым производят социальное во все возрастающем объеме.

3. *Социальное, безусловно, существовало в полной мере, но сейчас его больше нет.* Рациональная универсальная социальность общественного договора уступает место социальности контакта, множества временных связей. Но можно ли тогда по-прежнему говорить о *социуме*?

С точки зрения Бодрийяра, на протяжении двух последних столетий неиссякаемыми источниками энергии социального были детерриториализация и концентрация, находившие выражение во все большей унификации инстанций социального. Эта унификация осуществлялась в централизованном пространстве перспективы, которое придавало смысл всем оказавшимся в нем элементам, ориентируя их на схождение в бесконечном. Можно сказать, что социальность модерных обществ существовала именно в таковой, глобальной перспективе. Когда, по Бодрийяру, в результате поступательного расширения "остаток" наконец достигает масштаба общества в целом, социальное обретает полноту: все символически дезинтегрированы и функционально социализированы. Но поскольку социальное вообще обладает реальностью только в перспективном пространстве расширения, достигая полноты, оно умирает в симуляции.

Бодрийяр задается вопросом: став всепоглощающим, сохраняется ли социальное как таковое? Нет, — указывает он, — эта новая форма социального свидетельствует о его конце: его специфика, его историческая и логическая определенность — быть "остатком" общества — исчезает. У социального больше не оказывается наименования: став всеобъемлющим, оно обращается в анонимные массы. Массы — не новая социологическая реальность; неопределенность является их основным определением. Массы не являются потенциальностью, которая когда-то разрешится в действии, их сила всецело актуальна: они суть всемогущество инерции, поглощения и нейтрализации.

Политический универсум затрагивает это обращение социального в массу самым прямым и непосредственным образом. Что же теперь может выражаться в политическом, если у самых фундаментальных политических знаков "народ" "класс" "пролетариат" не оказывается социального референта? Ведь сами по себе массы представляют собой лишь мнимый референт политического: на любой запрос или призыв они реагируют молчанием или же отвечают тавтологическим образом. "Молчаливые большинства" по убеждению Бодрийяра, в принципе не могут иметь какой-либо репрезентации: массы не позволяют никому выступать от их имени и, сворачивая политическое пространство представления, знаменуют гибель власти.

Согласно мысли Бодрийяра, устоялось мнение, будто власть всемогуща в манипулировании массами, а массы парализованы ее воздействием. И то, и другое лишь видимость: власть ничем не управляет, а массы вовсе не приведены к молчанию кем-то умышленно: безразличие масс относится к их сущности, это их единственная практика. Обычно считается, что апатия масс должна приветствоваться властью: ведь чем они пассивнее, тем эффективнее ими можно управлять. Однако предельная пассивность масс является их совершенным оружием против власти: так они ускользают от любой мобилизации. Гиперконформизм масс, по мнению Бодрийяра, на деле представляет собой специфическую изворотливость в нежелании разделять те высокие цели, к достижению которых их призывают: массы приемлют все, никогда ни в чем не участвуя и все превращая в зрелище. Гиперконформизм — это абсолютная ироничность, делающая импотентной любую власть.

Таким образом, "молчаливые большинства" у Бодрийяра это бездна, разверзшаяся перед властью и бесследно поглощающая всю ее энергию. Социальная субстанция власти после своей беспрестанной экспансии на протяжении нескольких столетий "схлопывается" превращаясь в своего рода черную дыру и, соответственно, "схлопывается" политическое пространство. Всякое горение осталось в прошлом, сохраняется лишь фикция политического универсума после апогея политики власть превращается в свой собственный симулякр.

Такая катастрофа Власти является, по Бодрийяру, также и катастрофой Революции, потому что эта "схлопнувшаяся" масса по определению никогда не взорвется и лишь бесследно погло-

тит любой революционный призыв. Любая революционная надежда, любое упование на социальные изменения так и останутся лишь надеждой и упованием. Радикальная критика еще продолжает грезить о грядущей революции, она не видит революции уже свершившейся основанной на инерции и сверхпозитивной. Прежде бесконечно открытый горизонт роста и расширения, горизонт реального замыкается на самом себе, поскольку пройден полный цикл эволюции. "Схлопывание", "уплощение" является последним эпизодом в истории системы эксплозии и контролируемого расширения, господствующей на Западе на протяжении последних нескольких столетий.

С точки зрения Бодрийяра, цивилизации модерна строились под знаком универсализации рынка, экономических и интеллектуальных ценностей, универсальности закона и завоеваний. Существование за счет постепенного регулируемого высвобождения энергии было их золотым веком. Но когда этот экспансивный процесс насытил поле возможного расширения, он тем самым пришел к своему завершению, и "схлопывание" начало опустошать универсум реального. Эта катастрофа реального неизбежна, и тщетны все усилия по спасению систем экспансии, существующих в соответствии с принципами реальности, накопления и универсальности.

Анализ Бодрийяра, осуществленный в данном тексте вкупе с идеями предшествующих работ, наглядно продемонстрировал, что социальные феномены обладают вполне реальным существованием, но лишь постольку, поскольку они подчинены своего рода "имманентной телеологии", которая, по Бодрийяру, являет собой переменную величину. Восприятие общественной жизнедеятельности в эволюционной перспективе (перехода от "общности" к "обществу" от механической к органической солидарности, от отношений личной зависимости людей к отношениям вещной зависимости и т. п.) оказалось "наивной предпосылкой" социальной теории эпохи модерна. Бодрийяр учит: телеология общественной эволюции, вопреки видимой "естественности", лишь одна из потенциально возможных перспектив.

Тем самым в рамках "постмодернизма" бодрийяровской модели самоликвидируется не только традиционная схема критики "общественного господства" но и классическая организация социальной теории вообще. Собственно социология, по Бодрийяру, существует лишь благодаря безоговорочному допущению социального и оказывается в состоянии лишь следовать за его "постигающей экспансией" Однако принцип действия специфической силы инерции, воплощенной в "молчаливых большинствах", совершенно отличен по принципу действия от всех схем производства, располагающихся в основе творческого воображения субъектов социального познания. Констатация смерти социального означает также и констатацию собственной смерти последнего. "Производство теорий" в целом, как и всякое другое производство, оказывается симулятивным: оно утрачивает референциальную опору и начинает вращаться абсолютно бестолково; теории (в том числе и разработанные самим Бодрийяром) выступают осмысленными лишь постольку, поскольку они без конца в состоянии соотноситься друг с другом.

Свою книгу Бодрийяр завершил так: "Пусть, однако, ностальгии по социальности предаются приверженцы удивительной по своей наивности социальной и социалистической мысли. Это они умудрились объявить универсальной и возвести в ранг идеала прозрачности столь неясную и противоречивую, более того, остаточную и воображаемую, и более того, упраздняемую своей собственной симуляцией "реальность" какой является социальное"

А. А. Грицанов

"В ТЕНИ ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ, ИЛИ ПРИОСТАНОВКА ГОДА 2000"

текст Ж. Бодрийяра (**см.**), увидевший свет в 1998.

Характеризуя преддверие смены тысячелетий по календарю западного христианства, Бодрийяр пишет: "Время больше не отсчитывается от точки начала в виде прогрессирующей последовательности. Оно скорее вычитается из точки его завершения (5, 4, 3, 2, 1, 0)... Конец времени — более не символическое завершение истории, но признак усталости, обратного отсчета. Мы больше не живем в соответствии с проективным видением прогресса или производства... Отсчет секунд от настоящего момента к концу означает, что конец близок, что конец уже наступил по ту сторону конца"

Используя "сгущенную" метафору роли 2000 г., Бодрийяр формулирует проблему: "В конце ли мы истории, вне истории или все еще в бесконечной истории?"

Мыслитель пишет: "Я объявил, что

"Войны в Заливе не было" Вопреки традиционным пророкам, которые всегда предсказывают, что что-то случится, я объявил, что кое-чего не произойдет. Я пророк противоположного типа. В любом случае, пророчества всегда неправильны. То, что пророки объявляют, никогда не происходит... Пророчество ничего не говорит о реальности, так же, как обещание никогда не дается для того, чтобы быть исполненным. Пророчество призывает к концу; оно говорит о том, что по ту сторону конца. Оно заклинает пришествие конца в тот самый миг, когда он происходит"

Согласно Бодрийяру, по ту сторону конца "есть виртуальная реальность, то есть горизонт запрограммированной реальности, в который все наши физиологические и социальные функции (память, аффект, интеллект, сексуальность, работа) постепенно становится бесполезными... Наша проблема больше не состоит в том, что делать с реальными событиями, с реальным насилием, но что делать с событиями, которые не случились, у которых никогда не было времени, чтобы случиться? ...Каждый должен задаться вопросом, была ли вообще современность. Была ли когда-нибудь такая вещь, как прогресс, как наступление свободы? ...По ту сторону Стены Времени (нашего асимптотического конца) мы находим только сломанные линии, которые прерываются во всех направлениях. Вот что такое глобализация. С глобализацией, все [человеческие/социальные] функции расширяются в пустоту. Они распространяются в планетарном масштабе, который становится все более умозрительным виртуальным пространством"

По мысли Бодрийяра, "нет лучшей аллегории для фатального обратного отсчета, чем сюжет Артура Кларка *Девять Миллиардов Имен Бога*. Общине тибетских монахов поручено уточнить и перечислить все имена, данные Богу. Есть девять миллиардов имен. Согласно пророчеству, в конце обратного отсчета, когда последнее имя будет записано, мир придет к концу Но монахи устают и, чтобы дело двигалось быстрее, они обращаются к экспертам IBM, которые приходят на помощь с охапкой компьютеров. Работа сделана за три месяца. Как если бы мировая история закончилась за несколько секунд благодаря виртуальному вмешательству К сожалению, это еще и характеризует исчезновение мира в реальном времени. Пророчество о конце мира, которое соответствует исчерпанию всех имен Бога, становится истинным. При возвращении с гор техники IBM, до того не верившие ни слову в этой истории, видят, что все звезды в небе исчезают одна за другой.

Это прекрасная аллегория для нашей современной ситуации... Из-за вмешательства числовых, кибернетических и виртуальных технологий мы уже по ту сторону реальности, а вещи уже по ту сторону их разрушения"

С точки зрения Бодрийяра, "больше нет "конца истории" но лишь неспособность закончить историю. Мы потеряли историю вместе с ее концом. ...Конец и только конец может сказать нам, что же действительно произошло. Напротив, мы в апогее информации. Погребенные в глубине *media*, мы больше не можем сказать, произошло ли что-то или нет"

"Ускорение экстремальных явлений, подчеркивает мыслитель, вместе с бесконечной работой рециркуляции создает повторяющиеся ситуации, которые нельзя больше объяснить историческими причинами. Повторяющиеся ситуации, такие как войны, этнические конфликты, националистические и религиозные восстания появляются постоянно. Мы могли бы называть их *призрачными событиями*. ...Даже когда мы думаем, что мы можем понять их, сравнивая с предыдущими событиями, они уже больше не означают то же самое... Нынешняя эпоха могла бы действительно называться "постсовременной" Она "постсовременна" в том смысле, что ее состояние это состояние симуляции или призрачности событий, для которой единственные подмостки средства массовой информации... Событие, произведенное средствами информации, больше не имеет никакого исторического значения. Оно больше не имеет формы политического объяснения. Единственное объяснение, еще сохранившееся, это визуальное объяснение средствами информации"

Как отметил Бодрийяр, "в *Критике Политической Экономии* Маркс заявляет, что "человечество ставит только те проблемы, которые может решить... Мы замечаем, что проблема возникла, когда материальные условия ее решения уже существуют или, по крайней мере, когда они могут существовать" Но нынешняя ситуация не похожа на описанную Марксом. Наш прыжок в виртуальный мир расстраивает все материальные условия, о которых рассуждал Маркс, и делает невозможным какое бы то ни было диалектическое

объяснение для [нынешней] исторической ситуации. В каком-то смысле, виртуальное это последнее объяснение истории и конечный результат реальных конфликтов. Сегодня это означает, что человечество (или те, кто думают от его лица) размышляет над проблемами только тогда, когда они уже решены. Их виртуально превзошли..."

С точки зрения Бодрийяра, "критическое сознание, и, возможно, мышление вообще подобны мессии у Кафки: они всегда приходят слишком поздно, уже после свершившегося, в сумерках, подобно сове Минервы. Критическое сознание — это не что иное, как ретроспективное пророчество, напоминающее о статуэтках Платона и их тенях на стене (стене событий) в пещере (в пещере истории). ...Есть ли тогда место для другого мышления, для парадоксальной мысли, которая, в отличие от сказанного Марксом, только ставит неразрешимые вопросы, в строгом виде неразрешимые проблемы? Есть ли мышление, материальных условий решения в котором нет и никогда не будет наличии? Кто заново проблематизирует все уже найденные объяснения и, таким образом, удержит мир в загадочной приостановке? Никто не знает. Не слишком ли опасная судьба для мышления стать, наконец, жертвой его собственного пророчества, так же, как судьба истории — попасть в свою собственную западню?"

Бодрийяр сумел четко сформулировать едва ли не основную философскую проблему 21 в.: каким образом и до каких пределов мир "виртуальной реальности" способен трансформировать привычное нам бытие? Его ответ не претендующий на статус истины в последней инстанции таков: существование людей в социуме изменится до неузнаваемости, под вопросом окажется даже биосоциальная природа человека. Лишь психологическая сфера личности индивида дает какие-то надежды на сохранение людьми некоей собственной идентичности.

А. А. Грицанов, Н. Л. Кацук

ВИРИЛЬО (Virilio) Поль (р. 1932) — французский философ, социальный теоретик, специалист по урбанистике и архитектурный критик. Изучал философию в Сорбонне, в молодости профессионально занимался искусством, в 1950-х был религиозным активистом. Принимал участие в кампаниях против бездомности и движении свободного радио. С 1975 — директор Специальной архитектурной школы в Париже. Известный специалист по проблемам архитектуры городской среды, военной истории и истории технологий. Входил в редколлегии ряда авторитетных французских журналов. С 1975 опубликовал около двух десятков книг.

Основные сочинения: "Скорость и политика" (1977), "Общественная защита и экологическая борьба" (1978), "Эстетика несоответствия" (1980), "Война и кино" (1984), "Логистика восприятия" (1984), "Открытые небеса" (1997) и др. В жанре разрабатываемых философских идей творчество В. тяготеет к постмодернистской критической теории.

Свой философский дискурс на гранях физики, философии, политики, эстетики и урбанизма В. называет "дромологией". Это оригинальный подход, основанный на теории скорости, разработкой которой В. занимается уже несколько десятилетий и которая принесла ему мировую известность.

В. рассматривает философскую работу с понятиями как работу с образом, а само понятие — как образную структуру; философия для В. — часть мира литературы и писательского творчества ("без образа невозможно писать"); философский стиль В. не чужд интриги и культур-провокации в духе публицистики и популярной литературы. В центре внимания В. "критический переход" современности: радикальная трансформация мира под воздействием основного "критического" фактора революционных возможностей использования современных технологий, телекоммуникационных и компьютерных систем, которые радикально преобразуют восприятие мира и Другого, всю среду человеческого бытия, ее географию и экологию, организацию социального поля и политические практики.

Формулируя собственную философскую позицию, В. предлагает аналитическую модель *физики* средств телекоммуникаций. Для соответствующего анализа он привлекает материал как классических, так и новейших исследований физики. Основа оригинальной философской механики (или скорее кинематики) культуры В. идея предельной скорости передачи данных, скорости света (как "космологической константы"), которая лежит в основе телетрансляции. Скорость света электромагнитных волн, по мысли В. радикально меняет структуры восприятия человека, ориентированные в своем исходном функционировании на физические ограничения скорости тел — прост-

ранство и гравитацию. Возникает "третий интервал" (первые два — пространство и время) — интервал света. Здесь, по В., происходит не просто высвечивание вещей, придание им видимости, а формирование среды их реальности и их перцептивное конструирование на скорости света. В генеалогии технологий "третий интервал" возникает вслед за двумя другими интервалами пространства и времени: за технологическим освоением географической среды (пространство) идет освоение среды физической (время, электричество) и затем среды света. Согласно В., после преодоления звукового и температурного барьеров происходит историческое преодоление третьего светового. На этом этапе возникает возможность контроля микрофизической среды (человеческий организм) с помощью микророботов и биотехнологий. Как полагает В. "третий интервал" аналог взрыва "второй бомбы" электронной, о которой пророчествовал А. Эйнштейн (первая бомба — атомная).

На этом критическом переходе, по мысли В. привычная топография индивидуальности и социального пространства (пространство-география, время-история) сменяется "телетопикой коммутаций", помещенной в координаты сетевых соединений телекоммуникационных средств. Мир теперь приобретает свою определенность на поверхности экранов, в сети коммутаций, приемников и передатчиков. С точки зрения В., оформляется "пространство" над/за временем и пространством, возможное только в "перспективе реального времени" Скорость света преодолевает ограничения "пространства" изобретенного еще в эпоху Возрождения, и впервые на предельном скоростном режиме открывается глобальное, единое реальное время, доминирующее над пространством. Через *монохронический* фильтр глобальной темпоральности пропускаются, по мысли В., только лучи настоящего-присутствия; *хронологическое* время прошлого, настоящего и будущего уступает место *хроноскопическому*, которое определяется в модальности *экспозиции* на векторе "до-после" экспонирования (быть экспонированным значит быть телепрезентированным, телеприсутствующим на скорости света, быть выставленным в этом свете, быть телесуществующим).

Согласно В., то, что экспонируется на предельной скорости, может быть только случайным. Случайны образы виртуальной реальности, случаен взрыв раздувшегося "мыльного пузыря" мировых виртуальных финансов, случайно поведение фундаментально дезориентированного человека и т. д. Случай — это именно то, что высвечивается, предстает в свете. Случайны не сами вещи, а происходящее с ними в светоэкспозиции. Поэтому "критический переход" означает, по мнению В., всевластие этого нового типа случайности, эпикурейского "случая случаев" Скорость света позволяет преодолеть ограничения гравитации. Таким образом, телекоммуникации создают "третий горизонт" (первый видимая физическая граница неба и земли, второй — психологический горизонт памяти и воображения), а именно — "горизонт прозрачности" — квадратный горизонт экрана (ТВ, монитора), "провоцирующий смешение близкого и удаленного, внутреннего и внешнего, дезориентирующий общую структуру восприятия" Здесь, по В. действуют законы особой *активной оптики.* В отличие от обычной пассивной оптики прямого света и зрительного контакта с веществом, активная оптика организует все восприятие, включая тактильное, а не только визуальный перцептивный ряд. Она производит трансвидимость сквозь горизонт прозрачности. Классического философского рассмотрения длительности и протяженности в данном случае, как полагает В. уже недостаточно. В. предпочитает здесь говорить об особой *оптической плотности* третьего горизонта.

"Физика скорости" переходит у В. в своеобразную психологию восприятия. Телекоммуникационное облучение и все то, что экспонируется на скорости света, решающим образом преобладают в поле объектов человеческого восприятия. В результате перцептивный строй человека претерпевает глубинные изменения. Пытаясь ориентировать восприятие по "третьему горизонту" человек испытывает шок восприятия, "ментальное потрясение" головокружение. В. называет это состояние "фундаментальной потерей ориентации", когда фатально разрушаются отношения с Другим и с миром, происходит как бы стирание индивидуальной идентичности, утрата реальности и впадение в безумие. Человек сталкивается с фатальным раздвоением своего бытия в мире. Задается альтернатива: жизнь-путешествие человека-кочевника — траекторного человека либо сидячее бытие "цивилизованного" человека, захваченного непреодолимой инерцией мира объектов и своей собственной субъек-

тивности, замкнутого в неподвижности приемника, подключенного к телекоммуникационным сетям. Другая линия раздвоения — технологическое производство-клонирование живого человека с помощью техники виртуальной реальности, когда при помощи специальных шлемов и костюмов создаются ощущения виртуальных предметов, "находящихся" в компьютерном киберпространстве, хотя предметы здесь по сути не что иное, как компьютерные программы. В. усматривает в этом технологическую версию античного мифа о двойнике, призраке, живом мертвеце.

Сверхпроницательная *активная оптика* времени-света продуцирует, с точки зрения В., новый тип личности, разорванной во времени между непосредственной активностью повседневной жизни "здесь и сейчас" и интерактивностью медиа, где "сейчас" превалирует над "здесь" (как на телеконференциях, которые вообще происходят нигде в пространстве, но в реальном времени). Трансформируются архетипические формы — геометрическая оптика вещества-зрения, определенность "здесь и сейчас", гравитационное поле, которые сорганизуют матрицу скорость-восприятие. Активная оптика растворяет среду человеческого существования, и в результате сам человек де-реализуется и дезинтегрируется. Органы чувств парадоксальным образом одновременно совершенствуются и дисквалифицируются технологическими протезами. В. говорит о колонизации взгляда, об индустриализации зрения и культурном предписании видеть. Взгляд должен приспосабливаться к активной оптике и объектам, наполняющим "третий горизонт" Технология требует стандартизации зрения. Но глаз не успевает за скоростью света виденье мутирует, подвергается технологической кастрации.

Базовая философско-физическая модель является инструментом социально-философской критики В. Он делает один из основных критических акцентов на милитаристских корнях практически всех технологических достижений: от колеса до видео и телевидения, первых симуляторов виртуальной реальности и Интернета. Основа Интернета, например, — отмечал В., — была разработана в Пентагоне для связи военных предприятий и оптимизации управления запуском ракет. Физическая генеалогия технологий как переход от интервала пространства к интервалу скорости движима инстинктом войны, образом совершенной войны. Милитаризм как генетическая предпосылка технологий проявляет себя везде. В кино и искусстве, считает В. он нередко заявляет о себе скрыто, не столько в выразительном и изобразительном ряду, сколько в его технологической основе, в степени использования военных технологий в творческом процессе. Корни киноискусства, считает В. уходят глубоко в почву проблем совершенствования средств визуальной военной разведки. Кино и войну объединяет один эстетический принцип — эстетика исчезновения. Актуальный объект и непосредственное видение исчезают в тени технологического продуцирования образов. В конечном итоге война, технологии войны являются двигателем истории и общественных изменений. История войны, по В., — это история радикальных изменений в полях восприятия (например, развитие средств обнаружения — радаров и т. п.), а следовательно это также история медиа-технологий, усиливающих искусственную способность восприятия. Суть современной войны информация; война сначала превратилась в "холодную" а затем в войну "знаний" и информации. Современная война стремится стать виртуальной кибервойной.

Война в Персидском заливе, согласно В., образец боевых действий, которые происходили не в локальном месте — Кувейте, а во всем мире — в глобальном времени благодаря средствам массовой информации. Подобным же образом конфликт по поводу Косово в Югославии был выигран, — утверждает В. — прежде всего в виртуальном телепространстве. Средства массовой информации в этой ситуации функционируют как элемент военно-промышленного комплекса.

В. акцентирует внимание на том, что технологии виртуальной реальности, как и прочие революционные технологии, были первоначально разработаны для военных нужд. Однако на сегодня виртуальная реальность — это вершина технологических достижений, и уже более чем технология — это искусство. В. подчеркивает креативно-эстетическую роль виртуальной реальности: например, ее способность реализовывать радикальные фаитазматические проекты сюрреализма, кубизма и футуризма.

В современной культуре, по мнению В., разыгрывается драма отношения двух реальностей виртуальной и "старой" Как и любая драма, она содержит угрозу смерти и деструкции.

Эстетическое измерение виртуальной реальности и киберпространства ставит этический вопрос: человек в сфере виртуальной реальности может уподобиться Богу — Богу машины: быть вездесущим, всевидящим (видеть даже самого себя изнутри и со спины), всезнающим. Такие перспективы виртуальной реальности в функциональном аспекте снова отсылают к критическому осмыслению ее военных возможностей. В. считает, что виртуальная реальность это не симулякр, а заместитель, субститут (substitute) — следующий революционный шаг в развитии технологий после ТВ; симуляция была только небольшим промежуточным шагом от ТВ и видео к виртуальной реальности. Последняя возможна только на скорости света, на которой реальное дематериализуется. Виртуальная реальность свидетельствует о случайности реального. Создание виртуальных образов это форма случая. Виртуальная реальность — это космический случай. Виртуальная реальность приводит также к радикальным изменениям социальной и политической сферы, трансформирует образ современного города. Драма реальностей разыгрывается и на сцене человеческого тела единственной материальной частице, единственной "соломинке" за которую хватается человек, теряющий ориентацию, но тем не менее погружающийся при этом на скорости света в нематериальное измерение виртуальной реальности.

С точки зрения В. после трагедии Второй мировой войны осознание необходимости тотальной мобилизации населения и ресурсов для военных нужд, а также особенности ядерного оружия породили необходимость в гигантских объемах статистической информации и новом функциональном мышлении для ее обработки, которое вскоре стало доминирующей интеллектуальной функцией. На этом фундаменте возникла новая модель социального управления социополитическая кибернетика. Следующим шагом, по В. явится ситуация, когда спутниковые и компьютерные системы станут основой управления разведкой и вооружениями, станут единственным источником инвариантов стратегических решений о войне и мире, а это будет означать конец сферы политического и политики как таковой. Следовательно, возникает угроза тотальной социальной дерегуляции и неуправляемости, либо неминуемо встает проблема узурпации властных и управляющих функций технологическими системами. Власть теперь основывается на скорости; скорость стала главным вопросом политики и, таким образом, мир оказался в плену драматических отношений скорости и власти.

Тема скорости и политики многие годы остается одной из центральных в работах В.: по его мысли, диктатура предельной скорости производит новый, невиданный по своей силе вид власти, который бросает вызов современной демократии. "Нет никакой демократии, есть только дромократия", заявляет В. в работе "Скорость и политика" Дромократия власть скорости. Она была мотором "индустриальной (а на самом деле дромократической) революции" она стала основой демократических режимов, она заменила классовую борьбу борьбой технологических тел армий (спидометр военной машины — это индикатор ее выживаемости). Магия всевозрастающей скорости это главная надежда западного человека, его образ будущего. Тирания скорости произвела революции в системах вооружений и породила современный город. Скорость — основа политики и войны. Она преодолела границы геополитических единиц государств, наций и континентов и оформляет свою господствующую позицию в глобальном измерении. Развивая в этом ключе идеи критического урбанизма, В. исходит из того, что изменение городской среды выступает как функция от развития технологий и, прежде всего, военных технологий. Начало города было положено оружием отражения (обороны) — крепостными укреплениями. Эволюция атакующего оружия массового поражения привела к возникновению национальных государств и росту городов тогда время стало главным фактором выживания и победы, а скорость — единственным ресурсом для того, чтобы маневрировать и избежать массированного удара. Информационное оружие и превращение городских систем в "мировую деревню" эпохи позднего капитализма находится на одной линии с амбициозными имперскими планами Цезаря сделать весь мир римским городом.

Согласно В. городская география и вообще география уступают место инфографии. Трансформация городского пространства теперь должна стать предметом особого внимания: необходима специальная городская экология В. называет ее серой экологией, пользуясь метафорой мелькания и исчезновения цветов на больших скоро-

стях: скорость убивает цвета, все становится серым. Серый цвет загрязняющих мировой город выбросов данных, отходов информации, отбросов реального времени. Жизненное пространство города сжимается, провоцируя эпидемию клаустрофобии — болезнь мутировавшего перцептивного аппарата. Поэтому помимо новой экологии, считает В. необходима также и новая этика восприятия. Погружаясь в перспективу реального времени, общество утрачивает измерения прошлого и будущего, поскольку стираются протяжение и длительность. Остаются только остаточное время прошлого и реальное время настоящего, в котором общество стремится быть представленным везде — во всем мире — средствами телепрезентации. Ему необходима тотальная видимость и прозрачность.

Предлагая гипотезы о причинах этой социальной телеэкспансии, В. развивает тему призраков и двойников и обращается к метафорической идее Ф. Кафки о медиумах: бесконечное производство все новых видов коммуникации есть способ избавиться от страха перед тем призрачным миром медиумов между людьми, который разъединяет их, вносит фатальную деструкцию в общение. Но новые коммуникативные средства лишь порождают все новых медиумов, более ненасытных и деструктивных, умерщвляющих социальный организм. Эта драма разыгрывается на сцене-арене современного метагорода. Именно город, точнее метагород — система городских конгломератов, его инфо-архитектурное и социокультурное пространство стали основной ареной "критического перехода" и именно на этой сцене разворачивается трагедия слияния биологического и технологического в культуре постмодерна.

Д. В. Галкин

ВИТАЛИЗМ (лат. *vitalis* живой, жизненный), в современной философии комплекс идей, ориентированных на преодоление традиционного набора представлений о смерти.

Проект "нового" В. был реализован, согласно М. Фуко (см.), в работах блестящего французского мыслителя и врача первой половины 19 в. Биша, определившего жизнь как "совокупность функций, оказывающих сопротивление смерти" и переставшего трактовать смерть как "неделимое мгновение"

Тремя "важнейшими нововведениями" Биша в понимание проблем В. согласно Ж. Делёзу (см.), правомерно полагать следующие: "постулирование смерти как сущности, равнообъемной жизни; превращение смерти в глобальный результат совокупности частичных смертей; а главное, принятие в качестве модели "насильственной смерти" вместо "естественной смерти" Как отмечал Фуко: "Биша релятивизировал идею смерти, сбросив ее с пьедестала того абсолюта, на котором она представала как событие неделимое, решающее и безвозвратное. Он *испарил* ее, распределив по жизни в виде смертей частичных, смертей по частям, постепенных и таких медленных, что *по ту сторону* они завершаются самой смертью. Однако же из этого факта он образовал одну из основополагающих структур медицинской мысли и медицинского восприятия; то, чему противостоит жизнь, и то, чему она подвергается; то, по отношению к чему она предстает как живое сопротивление, и, следовательно, жизнь; то, по отношению к чему она обнаруживается аналитическим образом, а, значит, является подлинной... На фоне такого мортализма и возникает витализм"

См также: **"Рождение клиники" (Фуко), Смерть в деконструкции.**

П. С. Карако

ВЛАСТЬ, в постмодернизме — предмет собственно философского интереса, для которого характерно снятие оппозиции "правитель — подчиненный" сопровожденное пересмотром трактовки В. как чисто идеологического, подконтрольного разуму феномена.

Ф. Ницше дезавуировал деятеля-субъекта как "присочиненного" к волевому акту Безличная сила "воли к власти" лежит, по Ницше, в основании существования: познание мира, будучи продуктом "воли к истине" оказывается формой проявления иррационального полифункционала "воли к власти"

Идеи генеалогического исследования В. (по Ницше) были восприняты современной французской философией от структурализма (см.) до "новых левых" М. Фуко (см.), исследуя комплексы "В. — знания" рассматривал "структуры В. как принципиально децентрированные (лишенные иерархически привилегированной точки — Суверена) образования, специфика которых в том, что они "везде" Эта "вездесущность" В. задает ее новое видение как лишенного теологического измерения самоорганизующегося процесса взаимоориентации, конфликтующих отношений, пронизывающего силовыми по-

лями весь социум. Природа В., по Фуко, обращена к сфере бессознательного, существуя в модусе самосокрытия, она обнаруживает свои подлинные "намерения" на микроуровне социальной жизни (классификация удовольствия, ритуал исповеди, локализация секса и т. п.), на поверхности кристаллизуясь в государственные институты и социальные гегемонии.

Р Барт (**см.**) развивает и перерабатывает в русле "политической семиологии" ницшеанские интуиции об укорененности В. в "самом начале языка" Он демонстрирует, что язык, считающийся нейтральным средством коммуникации, на самом деле пропущен через механизмы вторичного означивания (идиоматические смыслы, жанровые конвенции и т. п.), имеющего идеологическую природу и обеспечивающего языку социальную действенность и статус дискурса. Таким образом, В., по Барту, осуществляется в форме дискурсивных стратегий, на службе у которых оказывается индивид в силу самого факта употребления языка и которые в совокупности образуют первичный уровень принуждения.

Более радикальные трактовки В. содержатся в работах Ж. Делёза (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**). По их мнению, В. может трактоваться как субпродукт "производства желания" а прояснение бытийных аспектов В. должно производиться через образы "В. ткани" "В. организма" и т. д.

Общая направленность постмодернистских концепций В. заключается в выявлении форм и методов принуждения, осуществляемых помимо сознания индивидов, что определяет переход от попыток дефиниции В. к ее систематизированному описанию.

А. А. Горных

"ВЛАСТЬ-ЗНАНИЕ" – см. **ФУКО, ДИСПОЗИТИВ, "НАДЗИРАТЬ И НАКАЗЫВАТЬ" (ФУКО).**

"ВОЛЯ К ИСТИНЕ" понятийная структура философии М. Фуко (**см.**), обозначающая один из инструментов введения дискурса (**см.**) в определенные социокультурные рамки, определяющие тот или иной конкретно-исторический "порядок дискурса" [см. **"Порядок дискурса" (Фуко)**].

"В. к И." как механизм регламентации дискурса по критерию характера его процессуальности располагается в ряду иных подобных инструментов: принцип "дисциплины" (**см.**) воздействует на дискурс по критерию его предметности, принцип "комментария" (**см.**) – по инструменталистскому критерию и т. п.

Понятие "В. к И. было конституировано Фуко как постмодернистский парафраз "воли к власти" Ф. Ницше и было сопряжено в его модели с понятийной структурой "забота об истине" (**см.**). Последняя характеризовала у Фуко дискурсивность (**см.**) как таковую, обозначая ее нацеленность на истину (**см.**), проявляющуюся в спонтанной креативности и постоянной готовности к продуцированию плюральной истины (см. **"Игры истины"**). В отличие от этого, "В. к И." у Фуко определенно ориентирована на продуцирование лишь такой истины, которая в обязательном порядке санкционирована наличной культурой, или существующими метанаррациями (**см.**). По оценке Фуко, "воля к истине... имеет тенденцию оказывать на другие дискурсы своего рода давление и что-то вроде принудительного действия" В контексте философского самопостижения "В. к И." являет собой экспликацию наличного ноуменального смысла как отдельных бытийных феноменов, так и бытия в целом. Данное обстоятельство, согласно Фуко, принципиально исключает плюрализм истины как таковой. Процессуальность "В. к И." по мысли Фуко, имеет место тогда, "когда можно не делать ничего другого, как только разворачивать то, что имеешь в голове" Фуко определял "В. к И." в качестве "удивительной машины, предназначенной для того, чтобы исключать" все иные версии истины, кроме легитимированной.

По оценке Фуко, именно такая, предзаданная рамками познавательного канона, "истина берется оправдать запрет" собственного развития. По убеждению Фуко, "нет ничего более непрочного, чем политический режим, безразличный к истине; но нет ничего более опасного, чем политическая система, которая претендует на то, чтобы предписывать истину"

"В. к И." с точки зрения Фуко, осталась вне поля рефлексии философской классики: под маской служения Истине о таковых познавательных практиках "говорили менее всего" Согласно Фуко, "истина, которую она ("В. к И. – *А. Г.*) волит, не может эту волю не заслонять" И хотя в современных условиях "В. к И." по Фуко, "все труднее обойти вниманием" мы по-прежнему практически "ничего не знаем о воле к истине".

Осмысливая конкретно-исторические версии "В. к И." Фуко показал, что уже в рамках античной культуры характерная для дискурса процессуальная "забота об истине" сталкивается "с волей к правилу, с волей к форме, с поиском строгости" Наиболее значимым для Фуко в этом контексте выступает проблема: "Как эта воля образовалась? Является ли эта воля к строгости лишь выражением некоторого фундаментального запрета? Или, напротив, она сама была матрицей, из которой затем выводились некоторые общие формы запретов?"

А. А. Грицанов

"ВОСКРЕШЕНИЕ СУБЪЕКТА" философская стратегия позднего постмодернизма, направленная на смягчение радикализма в осуществлении программы "смерть субъекта" (**см.**), выдвинутой в границах постмодернистской "классики" Концепт "В. С." имеет целью "нахождение субъекта" в строе дискурсивных практик, задавая философским аналитикам постмодерна уклон на реконструкцию субъективности в качестве вторичной по отношению к дискурсивной среде. Ориентация на "В. С." заметна в творчестве поздних М. Фуко (**см.**) и Ж. Деррида (**см.**), а также в разработках представителей постмодернистского философствования "второго ряда" (П. Смит, Дж. Уард, М. Готдинер и др.).

Так, Фуко писал: "Прежде всего я хотел бы сказать о том, что было целью моей работы на протяжении последних двадцати лет. Она заключается не в том, чтобы анализировать феномены власти или чтобы создать основу для подобного анализа. Напротив, моя задача состояла в том, чтобы создать историю различных модусов, посредством которых человеческие существа становились в нашей культуре *субъектами* (выделено мной. *А. Г.*). Моя работа касалась трех видов модусов, трансформирующих человеческие существа в субъекты.

Первый представляет собой те модусы исследования, которые пытаются придать себе статус наук, например объективизация говорящего субъекта во всеобщей грамматике, филологии и лингвистике. Или еще, в этом же модусе, объективизация производительного субъекта, субъекта, который трудится, при анализе материальных ценностей и экономики.

Или, третий пример, объективизация простого факта физического существования в естественной истории или биологии.

Во второй части моей работы я исследовал процесс объективизации субъекта в том, что я называю *разделяющими практиками*. Субъект или разделен внутри себя, или отделен от других. Этот процесс объективирует его. Примерами являются безумные и нормальные, больные и здоровые, преступники и *добропорядочные*.

Наконец, я пытался исследовать это то, чем я занимаюсь сейчас, как человек сам превращает себя в субъект. Например, я выбрал сферу сексуальности — как люди приходят к признанию себя субъектами *сексуальности*. Следовательно, не власть, а субъект является главной темой моего изучения"

Этот интерес к человеку-субъекту, характерный для творчества позднего Фуко, нашел свое выражение в его собственном послесловии к работе Х. Л. Дрейфуса и П. Рабинова, посвященной исследованию истории его мысли. В этом — одном из последних своих текстов Фуко зафиксировал в качестве содержательного и смыслового фокуса своего исследовательского интереса выявление тех механизмов, посредством которых человек в контексте различных дискурсивных практик — "сам превращает себя в субъекта" В свою очередь, Деррида предлагал "пересмотреть проблему эффекта субъективности, как он (субъект. — *А. Г.*) производится структурой текста"

Как было показано Р Бартом (**см.**) в тексте "Фрагменты любовного дискурса", даже максимально значимый в контексте идентификации личности фрагмент ее собственной биографии история любви также относится к феноменам нарративного ряда (см. **Нарратив**). По Барту, "любовь есть рассказ... Это моя собственная легенда, моя маленькая *священная история*, которую я сам для себя декламирую, и эта декламация (замороженная, забальзамированная, оторванная от моего опыта) и есть любовный дискурс" Собственно, влюбленный и определяется Бартом как в пределе определенности тот, кто ориентирован "на использование в своих дискурсивных практиках определенных вербальных клише" Содержание всей вышеупомянутой работы Барта посвящено аналитике последних и осуществлено после оборванной двоеточием финальной фразы Введения "So, it is a lover who speaks and who says:" ("Таким образом, это и есть любовник, кто расска-

зывает и кто говорит... *А. Г.*). В конечном итоге, "history of love" ("история любви" — *А. Г.*) — превращается в организованную по правилам языкового, дискурсивного и нарративного порядков, а потому релятивную "story of love" ("историйку любви" *А. Г.*) и, наконец, просто в "love story" ("любовную историйку" *А. Г.*). В таковом плане ни одна из повествовательных версий истории жизни не является более предпочтительной, нежели любая другая; оценочные же аспекты биографии, как правило, не имеют достаточного событийного обеспечения и поэтому, в сущности, весьма произвольны.

Преодоление посредством стратегии "В. С." характерного для эпохи постмодерна психологического "кризиса идентификации" осуществляется представителями позднего постмодернистского философствования так: с одной стороны, предпринимаются попытки возврата к некоторым базовым ценностям философской классики (понятийный ряд "субъекта"), с другой же используются коммуникационные подходы философии Другого (см. **Левинас, Другой**).

А. А. Грицанов

ВРЕМЯ в деконструкции одна из версий постмодернистской процедуры переосмысления времени. Категория "время" имеет принципиальное значение для метафизики присутствия, или западного стиля философствования, деконструкцией которого занимается Ж. Деррида (**см.**).

Согласно Деррида, особое понимание категории "время" имеет принципиальное значение для "метафизики присутствия" или западного стиля философствования.

Метафизика присутствия основывается на двух тезисах, которые полагаются совпадающими в ней:

1) тезисе о привилегированном положении настоящего момента времени;

2) тезисе о привилегированном положении сознания относительно мира как той инстанции, которая обеспечивает присутствие мира и самого сознания в мире.

Наиболее последовательное изложение и деконструкция данных тезисов представлены в ранней статье Деррида "Сущность и грамма" помещенной в книге "Поля философии" (1972). Этот текст был посвящен анализу некоторых фрагментов хайдеггеровского "Бытия и времени", и основной аргумент Деррида состоял в том, что хайдеггеровская концепция времени сохранила в себе основные противоречия философской трактовки времени в западной философии, заложенные (точнее, зафиксированные) еще Аристотелем.

Согласно Деррида, Аристотель стремился ответить на два вопроса: принадлежит ли время бытию, т. е. бытийствует ли время и какова природа времени. Оба вопроса не имеют единообразных ответов и представляют собой неразрешимые апории: то, что бытийствует, есть и, значит, не может не быть; время, которое течет, — изменяется и, следовательно, должно представлять собой невозможное сочетание бытия и небытия. В этом контексте ответ элеатов, изгнавших из своей картины мира любое изменение, а значит и время, вполне логичен. Вопрос о природе времени толкуется Аристотелем как вопрос о том, из чего складывается время; его ответ известен: время состоит из моментов "сейчас" ("nun").

Проблема здесь, однако, в том, что момент можно определить двумя взаимоисключающими путями: момент есть одновременно то, чего уже нет, и то, что еще не наступило ("мгновение ока" как говорит Деррида в "Голосе и феномене"). Если то, что понимается как время, признается существующим, то времени нет; если же это действительно время, то оно не может существовать. Попытка преодолеть это противоречие реализуется, как отмечает Деррида, достаточно любопытным способом: соединением данной апории с другим парадоксом — парадоксом пространства, что приводит в конечном итоге к пространственно-временной интерпретации мира как последовательности во времени и одновременности в пространстве. Последовательность и одновременность — понятия взаимоисключающие, но необходимые, если ставится цель обоснования модусов существования мира.

Пространственно-временные парадоксы, как отмечается в статье "Сущность и грамма" разрешались в греческой философии посредством понятия "ама" ("маленького ключа", по выражению Деррида), который был призван открыть и закрыть историю метафизики. "Ама" по-гречески означает "вместе" и "в одно и то же время"; метафизика должна этим понятием совместить последовательность времени и одновременность пространства, как бинарную оппозицию и одновременно условие для появления Бытия. В западной культуре это совмещение получило об-

разное выражение круглого циферблата часов, в котором присутствуют уже все моменты времени, вообще, круга как символа вечного возвращения (здесь можно сослаться на "вечное возвращение одного и того же" как метафору времени у Ф. Ницше).

То, что должно реализоваться в этом совмещении, Деррида определяет еще как совпадение двух типов синтеза имманентного синтеза пространства/времени, осуществляемого в сознании, и трансцендентального синтеза как производства реального пространства и времени мира. Возможность подобного совпадения определяется вторым тезисом западной метафизики, который был упомянут выше — о привилегированном положении сознания, как той инстанции, которая обеспечивает присутствие мира и присутствие самого сознания в мире. В наиболее полной и последовательной форме этот тезис был выражен Г Гегелем в его концептуальной развертке мира из активности Разума/трансцендентального сознания. Сознание полагается той инстанцией, которая способна достичь абсолютного знания, как совпадения того, что есть, с тем, что известно, т. е. трансцендентного бытия с имманентным познанием. Применительно ко времени это должно означать, что сознание способно синтезировать моменты времени во временную последовательность, воспринимать эти моменты, как картинки/кадры бытия и реконструировать последовательность течения времени, как своеобразный фильм о жизни мира, проецируемый на экран сознания. Этой проекцией и должно достигаться совпадение имманентного и трансцендентального синтеза времени.

Однако подобное совпадение представляется совершенно невозможным в случае синтезирования времени. Имманентный синтез времени не может совпадать с трансцендентальным синтезом времени потому, что трансцендентное время не может быть синтезировано, оно существует во всех своих моментах одновременно, что и было, кстати, отражено в образе циферблата часов. Моменты времени не синтезируются в пространстве мира (здесь будет уместным напомнить об апориях элеатов, согласно которым движение оказывалось невозможным из-за нереализуемости подобного синтеза), время мира не разворачивается; если оно и признается, то полагается существующим вечно. Разворачивающееся время присутствует только в сознании живущего и осознающего свое временное существование индивида. Синтез времени поэтому может быть только имманентным конструированием времени, не способным иметь коррелята в жизни мира, в Бытии.

Итак, совпадение имманентного и трансцендентального синтеза в случае со временем оказывается невозможным, ибо время не разворачивается в структурах Бытия, а следовательно, не существует. Логически возможны два варианта выхода из этой ситуации: продолжать настаивать на возможности трансцендентального синтеза времени за счет включения Бытия в структуры сознания (наиболее радикальным здесь представляется гегелевское синтезирование мира в концептуальных процедурах Разума), хотя это будет всего лишь подстановкой имманентного синтеза на место трансцендентного, либо признать действительно имеющим место только имманентный синтез времени, оставив открытым вопрос о времени Бытия. Для Деррида совершенно очевидно, что второй вариант совершенно неприемлем для западной метафизики, ибо требует не просто пересмотра ее категориальных схем, основанных на пространственно-временной метрике Бытия, но оставляет за границами философского анализа Бытие как таковое.

Деррида, что вовсе не удивительно, избирает как раз этот вариант, следование которому должно вести к деконструкции метафизики присутствия. Нужно, однако, четко осознавать, что означает этот жест деконструкции — сознательное отстранение мира человеческого существования как бытования в горизонтах времени от вневременного существования мира Бытия. Этот жест может показаться сходным с хайдеггеровской идеей временности человеческого существования. Хайдеггер говорил о Dasein как о бытии, наиболее важной отличительной характеристикой которого является временность его существования, а также о трех модусах времени — бытии-в-мире, бытии-при-внутримировом-сущем и бытии-всегда-уже-впереди-себя-в-качестве-бытия-при-внутри-мировом-сущем. Можно предположить, что с позиций деконструкции эта трактовка времени является недостаточно радикальной — время должно быть признано не просто существенной характеристикой человеческого бытования, но присущей только ему, только Dasein. Подобная радикализация необходимо ведет к пересмотру модусов времени в их хайдеггеровской интерпретации

(ибо бытие в мире, равно как и бытие при внутримировом сущем, и даже "бытие всегда уже впереди себя в качестве бытия при внутримировом сущем", оказывается недоступным человеку). Но тогда должна быть пересмотрена и основная идея хайдеггеровской феноменологии, по крайней мере в той ее трактовке, которая содержится в "Бытии и времени" — что Dasein есть единственная форма Бытия, посредством которой оно способно говорить о себе. В результате подобной радикализации Dasein должно утратить контакт с Бытием.

Утрата такого контакта ведет к дуализму, как признанию независимого существования Бытия и мира человеческого существования, а также к наиболее последовательной версии трансцендентального идеализма, очищенной от всех следов имманентности мира Бытия. Это очищение определяется еще, как редукция мира к познающему сознанию, или к сознанию вообще. Подобный редукционизм считается необходимой чертой всякого трансцендентального идеализма. Наиболее влиятельные и известные формы трансцендентального идеализма всегда, однако, стремились сохранить каким-то образом контакт с Бытием, ибо признание такого контакта позволяет ответить на вопрос об источнике или референции содержания трансцендирующего сознания. Для И. Канта, например, таким источником были "вещи в себе", для Э. Гуссерля — доязыковой слой первичной интуиции мира, существующий в рамках сознания, для позднего М. Хайдеггера язык как голос Бытия.

Практически с самого начала своего философского анализа Деррида отказывается от попыток поиска контакта имманентного сознания с трансцендентным миром Бытия. Это очевидно уже в первой опубликованной работе Деррида Предисловии в гуссерлевскому "Происхождению геометрии" Деррида фиксирует здесь внутреннее противоречие концепции происхождения геометрии Гуссерля, как невозможность выведения идеальных объектов геометрии из актов перцепции и, следовательно, их независимость от Lebenswelt ("живущего присутствия"). Идеальные объекты геометрии представляют собой продукты чистого сознания, а не сознания по поводу объекта, и в этом смысле репрезентируют ноэматическое содержание сознания, вневременную, чистую идеальность. Каждый конкретный акт восприятия геометрического объекта есть, однако, поэтический акт и помещен в конкретный отрезок времени. Поэтико-ноэматический анализ, который разворачивает по отношению к геометрическим объектам Гуссерль, содержит в себе, следовательно, старинную дилемму вульгарной концепции времени (как определяет Деррида попытки навязать миру Бытия человеческое представление о времени): дискретность/непрерывность, конечность временных отрезков/вечность времени как такового.

Гуссерль стремится устранить эту апорию при помощи понятия горизонта времени, в котором сливаются все пунктуации времени, длящиеся лишь мгновение, где совпадают все моменты времени. Однако везде, где Гуссерль усматривает слияние моментов времени в темпоральный горизонт континуума, Деррида, напротив, видит несовпадение, различие, различение, которое предполагается возможным в двух смыслах: как возможность не мгновенных, а длящихся моментов, отсроченных во времени и отложенных в пространстве, и как не совпадение моментов времени в некоем кумулятивном горизонте, а замену одного момента другим, т. е. как наличие в каждый конкретный момент некоторой единственной проекции объекта (геометрии, в данном случае), сменяющейся новой проекцией, но не исчезающей без следа. Такое представление позволяет идентифицировать моменты времени, как несущие в себе тождественное (точнее, сходное) содержание и тем самым поддерживать единство мира, в котором это время полагается существующим.

Подобная идентификация невозможна на концептуальной почве эмпиризма, который ограничивает себя перцепцией, не несущей в себе нормативного начала и потому неспособной отразить историзм человеческого сознания и существования в мире. Вообще любое приближение к эмпиризму несет в себе опасность утраты историзма, а значит, времени, — поскольку нет идеального представления о норме, то нет и возможности проследить отклонение от нормы, изменение, историю. Кстати, именно это уклонение в эмпиризм, которое допускал Кант в своем трансцендентальном синтезе апперцепции, расценивается Гуссерлем как источник антиисторизма Канта. Решение Гуссерля известно он отказывается от попыток контакта с Бытием, внеположенным по отношению к сознанию, но вводит Бытие в структуры сознания, в ка-

честве некоторого доязыкового слоя смыслов, детерминирующих перцепции. Это решение рассматривается в другой работе Деррида "Голосе и феномене" где он анализирует концепцию так называемого само-присутствия трансцендентального субъекта в Бытии посредством признания уже упомянутого доязыкового слоя смыслов. Деррида демонстрирует, что даже если признать возможность существования такого бытийственного слоя в структурах сознания, он оказывается либо неизвлекаемым из глубин сознания, либо некоммуницируемым, что в одинаковой степени свидетельствует о его несуществовании.

То, что на основании подобного анализа делает Деррида, может показаться своеобразным паллиативом, решением, учитывающим слабости других разновидностей трансцендентального идеализма, в частности, Канта и Гуссерля. Деррида вводит в свою концепцию мотивы, оставленные Гуссерлем за бортом его рассмотрения трансцендентальной активности сознания (под предлогом их близости к неудавшемуся проекту Канта), но освобождает их от эмпиризма посредством их реинтерпретации как результатов активности трансцендентального означающего, différance. Речь у Деррида идет уже не о мире за пределами сознания, мире, который действительно невозможно включить post factum в трансцендентальный синтез, но о сознании, выведенном в мир, который сам по себе представляет результат деятельности трансцендентального означающего, игры смыслоозначения. Это представление выгодно отличается и от гегелевского монизма, в котором трансцендентальная активность сознания признается ответственной за создание Бытия как такового: дуализм Деррида оставляет Бытие за пределами трансцендентального синтеза и обращает исследователя к рассмотрению только лишь мира человеческого существования, мира différance (см.).

Этот мир априорен, ибо содержит в себе априорные предпосылки для опознавания или идентификации его объектов, и в этом смысле интерсубъективен, или трансцендентен по отношению к каждому индивидуальному сознанию (Деррида говорит в "Презентации времени" об априорности как необходимости). Однако в отличие от кантовского априори, внеположенного по отношению к миру, в котором это априори полагалось действующим (категории рассудка и разума в мире перцепции), априори Деррида имманентно этому трансцендентному миру, и не константно, а изменчиво, т. е. исторично. Трансцендентализм Деррида коренится в исторически-изменчивых системах означающих. Если кантовский трансцендентализм может быть оправдан, в конечном счете, только признанием в качестве источника вневременных категорий Бога, ибо категории сами по себе не связаны с этим миром, то Деррида не нуждается в понятии Бога, ибо источник его мира расположен в самом же мире — это смыслоозначение, différance.

Что это за источник? Ответ на этот вопрос имеет первостепенное значение для характеристики имманентного синтеза времени. Уже Гуссерль указал на агента временного синтеза, который приобрел главенствующее значение в деконструкции на знак. Трансцендентальная функция знака в синтезе времени заключается в том, что только знак позволяет удерживать дискретные моменты и объединять их в ход времени. Но признание Гуссерлем исходной интуиции как того, посредством чего Lebenswelt ("жизненный мир" *Е. Г.*) заявляет о себе, противоречит трансцендентальной функции знака, ибо тогда и интуиция, и знак оказываются, по сути, предназначенными для одного и того же (что логически невозможно, ибо механизм действия интуиции презентация, а знака — репрезентация).

В мире différance сочетаются никогда ранее успешно не коррелировавшиеся характеристики имманентного знания и трансцендентного бытования — означения как способа деятельности любого индивида, не зависящего, однако, от конкретного индивида и, следовательно, в конечном счете, трансцендентного ему. Синтез времени рассматривается Деррида, как реализующийся в рамках одного и того же мира, одновременно и имманентного, и трансцендентного субъекту, средствами одинаково имманентными и трансцендентальными для данного субъекта. Таким образом достигается совпадение имманентного и трансцендентального синтеза времени.

Это совпадение можно проиллюстрировать еще с позиций его сопоставления с онтико-онтологическим различием у Хайдеггера, которое представляет собой различие между Sein и Seiendes (т. е. Бытием как таковым и его конкретными проявлениями). Деррида в "Différance" указывал на это различие, как на прообраз мира différance, и обращал особое внимание на усколь-

зающий, неуловимый характер этого различия, на его небытийственность, неприсутственность. Мир différance и есть этот трансцендентальный синтез появления и исчезновения, отличающийся от Бытия не пространственно (здесь) и не временно (сейчас), а одновременно двумя этими характеристиками пространственно-временной отстраненностью/отсроченностью, и небытийственностью как бытованием еще/уже не здесь и не сейчас, или не только здесь и сейчас.

Описание этого исчезающего существования Деррида осуществляет посредством понятия "след" или "знак" который трансцендирует мгновенный акт сознания и продлевает время посредством реализации индикативной функции, в которой он выходит за свои собственные пределы. След обеспечивает возможность повторения, повторяемость же является условием идентификации содержания актов сознания. След не может быть ни вещью, ни содержанием сознания, ибо тогда он сам нуждается в идентификации. След должен, оставаясь собой, одновременно отличаться от самого себя. Таким следом является лингвистический знак, который значим не сам по себе, а только референциально, относительно другого знака, который он обозначает и замещает, т. е. является его субститутом. В этой способности следа замещать предшествующие следы-знаки и скрывается возможность одновременно и имманентного и трансцендентального синтеза времени: моменты "сейчас", слагаясь в линию времени, не представляют собой нескончаемую мультипликацию, ибо не просто сменяют, а субституируют друг друга. След повторяющий есть не след повторяемый, а след замещающий. Неидентичность и одновременно заменяемость следа позволяет представить время, как взаимообусловленность и взаимозависимость моментов "сейчас", что ведет в конечном итоге к такой концепции времени, когда время действительно течет, но сохраняет при этом свою последовательность и не требует пространственной мультипликации.

Вечно ускользающий след парадоксальным образом оказывается вечным компонентом мира différance, ибо он старше всего в этом мире и останется столь долго, сколь этот мир просуществует. След появляется раньше всего в мире человеческого существования, но, опять парадоксальным образом, никогда раньше себя самого, а значит, и не появляется никогда; еще и в этом смысле след вечен. Вечность следа анализируется Деррида в "Голосе и феномене" на примере гуссерлевской дифференциации экспрессивных и индикативных знаков. Деррида показывает, что экспрессивные знаки, т. е. такие, в которых значение выражается как бы в первый раз и которые поэтому не должны быть следом уже когда-то бывшего и известного, невозможны любой знак всегда уже уловлен в индикацию и в этом смысле всегда след. Игра следов-знаков порождает и удерживает значение как раз по той причине, что никакие другие источники означения не оказываются возможными. Смыслоозначение осуществляется в репрезентативной структуре знаковых субституций мира différance. И эта же структура является синтезатором времени этого мира, выступая как индикатор сходства в моментах времени.

Основную идею времени у Деррида можно выразить еще и следующим образом: все в человеческом мире случается в рамках культурных горизонтов этого мира горизонтов сигнификации. Перцепция, не медитируемая знаками, невозможна, что ясно показала неудача М. Мерло-Понти, который абсолютизировал одну из двух линий гуссерлевского анализа долингвистического слоя смыслов, но не смог произвести, по сути, ничего превосходящего тот вариант реализма, который сам Гуссерль считал наивным.

Время есть имя, которое присваивается повторению/замещению моментов "сейчас" как откладывающе/смещающей игре différance; движение времени ощущается в игре означающих (или выражается в них, или зависит от них). Хайдеггер предлагает вести отсчет времени по степени скуки, которая сопровождает его течение. Для Деррида экспериментальным коррелятом времени являются те значения, которые пронизывают его. Жизнь имеет смысл и временной ритм лишь в зависимости от работы смыслоозначения, которая сопровождает ее, точнее, является ею.

Е. Н. Гурко

"ВРЕМЯ И ДРУГОЙ" ("Le Temps et l'autre") литературное изложение четырех лекций, прочитанных Э. Левинасом (**см.**) в философском колледже Ж. Валя в 1946 – 1947; вторая книга, изданная после войны (1947). По признанию самого автора в предисловии ко второму изданию данной книги в 1979, в ней формулируются основные положения его философского проекта.

В этой работе Левинас открыто заявляет о своем разрыве с феноменологией Э. Гуссерля и экзистенциальной философией М. Хайдеггера, распространив деструктивную полемику тотально на всю европейскую философскую традицию вплоть до Парменида. Цели "порвать с Парменидом" и другими онтологистами-фундаменталистами, утвердить множественность (плюрализм) вместо единства (монизма), преодолеть тотальность бытия в Другом означали для Левинаса замену методологического принципа имманентности принципом трансцендентности и смещение акцента с проблемы пространства на проблему времени.

Традиционная философия интерпретировала время либо как нечто внешнее по отношению к субъекту, как время-объект, либо как полностью содержащееся в субъекте. "Время, — указывает автор, — не факт, подтверждающий уединенность субъекта, а сама связь субъекта с другим" что позволяет дистанцировать время как форму материального обустройства в мире от времени аутентичного бытия. Постичь реальность времени, значит распрощаться с платоновской интерпретацией времени как "подвижным образом неподвижной вечности" утвердить в качестве метанарратива постоянно изменяющуюся, диахроническую, инвариантную, бесконечно сложную реальность.

В "В. и Д." Левинас актуализирует притягивающие его темы: "чудовищность" безличного бытия, преодоление одиночества и гипостазиса как источника материальных забот, абсолютную инаковость иного (времени и смерти), продвигающее к этической феноменологии Лицо, или Лик (Visage), интерперсональные отношения "лицом-к-лицу" с Другим, женское как иное и др.

В первой лекции Левинас тематизирует проблему одиночества и его связь с гипостазисом. Гипостазис и его основной атрибут — константность интерпретируются как зависимость от материальной обустроенности во времени. Забота Я о Самом Себе (Самости), или материальность, означают отсутствие связи с прошлым и будущим, что свидетельствует о навязанности субъекта самому себе "непосредственно в самой свободе своего настоящего" "Свобода Я" и "материальность Я" реализуются/осуществляются одновременно в темпоральном модусе настоящего. "Свобода Я" "основанная на факте возникновения существующего внутри анонимного существования, предполагает расплату: неизменяемость я (je), привязанного к самому себе (soi)" Эту неизменяемость существующего, образующую трагичность одиночества, Левинас называет материальностью. Трагичность одиночества заключается не в том, что оно означает утрату иного, а в том, что оно "попадает в плен собственной идентичности вследствие своей материальности" Неизменяемость гипостазиса интегрируется зависимостью от материи и реферирует только одно — обустроенность во времени. Событие гипостазиса Левинас характеризует как настоящее, у которого есть прошлое, но исключительно в форме воспоминаний, и у которого есть история, но само оно историей не является. Преодоление материальных оков означает преодоление неизменяемости гипостазиса, означает присутствие во времени.

Гипостазис, полагаемый автором "В. и Д." как настоящее время Я, определяется как первая свобода свобода над собственной экзистенцией в качестве субъекта, осознание того, что субъект есть, осознание власти как способности "исхождения из себя" но это не свобода выбора, а свобода начала, необходимая для одиночества. Одиночество для Левинаса это не столько "отчаяние" и "оставленность" сколько мужество, гордость, независимость. Но, с другой стороны, одиночество это связь Я с Самим Собой, что нельзя назвать безвредной рефлексией духа вследствие заключенной в данной связи материальности человека. Материальное, или забота Я о Самом Себе, составляет несчастье гипостазиса, так как субъект "оказывается навязан самому себе непосредственно в самой свободе своего настоящего" "предоставлен на растерзание самому себе" Трансцендентность нужды ставит субъекта перед "пищей" и "миром как пищей" и предлагает освободить Я от Самого Себя.

Данную тему Левинас развивает во второй лекции. "Субъект, — рассуждает автор, поглощен поглощаемым предметом, но сохраняет отдаленность от него" Мир фундирует пользование, к формам которого относятся также и перцепция, т. е. свет и знание. Свет как физический поток, задающий геометрию пространства, и знание как освещение в терминах сознания любого предмета не разрывают тотальную связанность Я с Самим Собой. "Нельзя удостовериться в том, что трансцендентность пространства реальна, если, как указывает Левинас, — основывать ее на трансцендентности, не возвращающейся к исходной точке".

Познание никогда не встретится в мире с тем, что аутентично иное. Иное не в платоновском или гегелевском смысле, когда французское понятие "другой" ("autre") рассматривается как противоположное тождественному и снимаемое в своей инаковости посредством тотализирующей мощи разума, а иное как "инаковость" как действительно другое, которое удерживается по отношению к бытию.

В третьей лекции артикулируется тема труда как страдания, возникающего в момент агрессивного по отношению к Самому Себе физического усилия, которое возвращает "бремя существования" Исследование феномена страдания как события, посредством которого полностью свершается одиночество существующего, открывает для Левинаса связь с событием, относительно которого невозможно "мочь" и что он называет "другим" "Полное вовлечение в существование" указывает автор "В. и Д." интегрирует "физические муки" В отличие от нравственных мук, которые можно преодолеть с достоинством, а значит, и освободиться от них, физические мучения инспирируют "невозможность отделения от данного момента существования" "Загнанность в бытие" и "невозможность уйти в ничто" детерминируют "остроту страдания" "Абсолютно непознаваемое" "чуждое метафорике света" — смерть — не определяется координатой "теперь" как осознанием власти над возможным. Шекспировский Гамлет, согласно Левинасу, свидетельствует о "невозможности взять на себя смерть. Ничто невозможно" Гамлетовское "быть или не быть" есть для него "осознание-невозможности исчезнуть"

Приближение к смерти автор "В. и Д. трактует как отношение с тем, что обладает свойством "быть другим" и отнюдь не временно. "Одиночество не подтверждается, а разрушается смертью" Смерть это тайна, а не ничто. Двойственность, заявляющая о себе в смерти, трансформируется в отнесенность к другому и ко времени. "Одиночество есть отсутствие времени, пишет Левинас. — Время, которое дано, которое само по себе гипостазировано, прочувствовано, ...через которое субъект тащит свою идентичность, это время, неспособное развязать узы гипостазиса" Постичь реальность времени как абсолютную невозможность отыскать в настоящем эквивалент будущему, отсутствие возможности схватить будущее означает, что "грядущее (futur) смерти определяет нам будущее (avenir) в той мере, в какой будущее не является настоящим"

Данная проблематика рассматривается в четвертой лекции "В. и Д." Смерть в темпоральном модусе будущего, чуждость ее лишают субъекта всякой инициативы. Настоящее и смерть, Я и "другость тайны" разделяет бездна. Основанием времени является отношение с другим и то, каким может быть отношение с другим. Будущее определяется через другое, так как само будущее смерти заключается в том, что она совершенно другое, трансцендентное.

В четвертой лекции "В. и Д." Левинас формулирует еще одну проблему — диалектика отношения с Другим на уровне культуры, но ее решение выносит за скобки данной лекции. Тем не менее, он очерчивает подходы к анализу данной проблемы: диалектика выявляется при дедуцировании всех следствий гипостазиса, которые в "В. и Д." рассмотрены схематично. Наряду с "трансцендированием в мир" (выходом за пределы одиночества) есть и "трансцендирование в средствах выражения", которое составляет базисный критерий принадлежности к одной и той же культурной эпохе. Трансцендирование в средствах выражения предполагает будущее как другое.. Данная идея развивается в более поздних работах Левинаса.

В "В. и Д. исследуется феномен "другости" ("инаковости") как атрибут бытия. "Другость" как нереверсивное, т. е. необратимое, отношение детерминируется тем, что другой является другим не в силу своего характера, физического облика, а в силу своего бытия другим. Для Левинаса эта "другость" определяется, например, слабостью, бедностью, "униженностью и оскорбленностью", в то время как я богатый и сильный. Она является достаточным и необходимым условием асимметричности межсубъектного пространства, т. е. если имеется не пространственная и не понятийная "другость", то имеется асимметрия коммуникации, если ее нет, то нет и асимметрии. Объект добродетельного поступка всегда другой, но не я, т. е. по отношению к я изначально не атрибутивна "другость" Любовь к ближнему предполагает предпочтение другого, но не себя. Коммуникативные связи юридического дискурса правосудия не являются асимметричными, так как из них исключен такого рода принцип предпочтения.

Поиск интенций "трансцендирования в мир" из одиночества в "В. и Д." Леви-

нас не ограничивает рефлексией следов отношения к другому в условиях цивилизации. Он пытается отыскать их в "своей чистоте", в "изначальном виде" Такого рода "другость" другого есть женское. Проблема женского как другого решается Левинасом также в контексте деструктивной полемики, направленной против тотализации бытия, фундаментализации онтологической структуры, в которой аннигилируется субъективность как функция ответственности. Абсолютная противоположность, не утрачивающая свою "другость" в соотносительной паре, есть женское.

Метафора "пола" не оборачивается у Левинаса конституированием мужского/мускульного как позитивной культурной нормы, а женского/феминного как другого в значении негативного, отклонения от нормы. Пол в понимании автора "В. и Д." не является видовым отличием. Такая формальная структура, как различие полов, "разделяет реальность" "обусловливает саму возможность реальности как множественного бытия в противоположность единству бытия, провозглашенному Парменидом" Различие полов, согласно Левинасу, не является дихотомией, противоречием. Его нельзя рассматривать как взаимодополнение друг другом парных элементов, ибо это "предполагает предшествование целостного", постулирование "любви как слияния" Но любовь основана на "непреодолимости другости", на невозможности тотальной целостности. "Любовное наслаждение волнует тем, что в нем пребывают вдвоем. Другой, поскольку он остается в нем другим, не становится объектом для нас или частью нас; напротив, он удаляется в свою тайну"

Для обоснования тезиса об исключительном месте женского в общем устройстве бытия Левинас признавая законные требования феминизма — готов сослаться на "великие темы дантовскую и гётевскую, на Беатриче и Вечную женственность; на культ женщины в рыцарстве или в современном обществе", на "восхитительно смелые страницы Леона Блуа в его «Письмах к невесте»", в которых заключен опыт цивилизации. Проблема способа бытия женского не может быть разрешена, по мнению автора, в контексте метафорики света. Фундаментальная метафора классической философии исключается. "Женское как факт существования" трансцендирует свет. "Способ существования женского скрывать себя, и эта сокрытость есть не что иное, как стыдливость (pudeur). Эта другость женского не относится ни к эктериорной сфере бытия" ни к "противопоставлению бытия и ничто" Именно "другость" другого определяет в системе размышлений Левинаса сущность другого, другость как чужое, которое никогда не может стать своим (собственным). "Женское проявляется как сущее не в трансценденции света, а в стыдливости", констатирует автор "В. и Д." Трансценденция женского редуцируется к уходу "куда-то туда" противоположному интенциональному движению сознания. Но Левинас не называет его ни бессознательным, ни подсознательным. Он называет это тайной, которая приоткрывается в эротическом общении.

Детерминируя понятие "эрос" Левинас элиминирует из его интенсионала признаки борьбы, слияния, познания. Эрос это "отношение с другостью, с тайной, с будущим" В мире, воспринимаемом через факт присутствия, в мире, трактуемом через метафорику света как на-лич(лик)-ное бытие, эрос это то, что не имеет лика, когда "все кругом наличествует" "Находясь перед лицом чистого события, чистого будущего, то есть смерти, когда Я ничего не может больше мочь, иными словами, больше не может быть Я" возможна "ситуация победы над смертью" и Я может остаться Я. Такого рода ситуация, в которой "Я остается в некотором Ты собою" но не "Я сам" "Я" может стать другим Самому Себе единственным способом — посредством отцовства.

Левинас определяет отцовство в данной работе как "отношение с чужим, который есть я, но при этом он другой" "отношение между я и некоторым таким же Я, которое, однако, мне чужое" Сын, в понимании Левинаса, — человека, в действительности вырастившего и воспитавшего сына Мишеля Левинаса, талантливого пианиста и композитора (а также дочь), "не является авторским произведением, подобно стихотворению или изготовленному предмету, не является моей собственностью" Категории, посредством которых описываются дискурсы власти и обладания, неприменимы к обозначению отношений с собственным ребенком. "В философии Платона, — пишет Левинас в "В. и Д.", — господствует элейское понимание бытия, поэтому в ней множественность подчинена единому, а роль женского осмысливается в категориях активного и пассивного и редуцируется к феномену материнства". Платон в своей "философии мира

света, мира без времени" не смог постичь сущность женского в эротическом контексте. Для него предметом любви может быть только Идея. После Платона идеал социальности стали искать в слиянии, в коллективной системе. "Коллективность обязательно организуется вокруг третьего элемента отношения, служащего посредником" которым, согласно Левинасу, может быть "личность, истина, деятельность или исповедание"

Данной форме коллективности Левинас, по его признанию, противопоставил «коллективность «я — ты"», рассматривая ее не в смысле М. Бубера (**см.**), у которого взаимность по-прежнему остается связью между двумя отдельными свободами. Сущность «коллективности "я—ты"» определяется Левинасом посредством асимметрии интерперсонального региона "между" в пользу Другого, в том числе женского как другого. Феноменология и одновременно герменевтика женского в теории коммуникации Левинаса базируется на расширении интеллектуального опыта за счет вовлечения в рефлексию простых истин любви к ближнему, ответственности за него, открытости ему. Очевидности, "открытые" французским мыслителем, существенно модифицируют представления о феноменологическом опыте коммуникации и роли женского в нем.

В модели философии, эскизно представленной Левинасом в "В. и Д." были четко обозначены основные интенции трансцендентности и времени с элиминацией из системы принципов имманентности и пространства. Доступность Другого как Чужого, детерминирующего сферу "Между" всегда относительна. Но такие ограничения и условия лишь сдерживают, а не разрушают стремление понимать. Чем больше нам удается сделать наглядным Другое, появившееся в феноменологическом опыте, тем больше оно исчезает. Онтологический статус присутствия несовместим с тематизацией неосознаваемого и проблематизацией очевидного в диалогике как феноменологической теории коммуникации Левинаса, что особенно становится наглядным в последующих его работах.

С. В. Воробьева

"ВТОРИЧНЫЙ ЯЗЫК" понятие философии Р Барта (**см.**), используемое им в следующих содержательных версиях:

1) как характеристика метаязыка (**см.**), который в качестве "*вторичного языка... накладывается на язык первичный (язык-объект* [**см.** — *А. Г.*])";

2) как обозначение результата деконструкции (**см.**) текста (**см.**), когда субъект "расщепляет смыслы" и в ходе означивания (**см.**) "над первичным языком произведения он надстраивает вторичный язык, то есть внутренне организованную систему знаков";

3) как понятие, в содержании которого фиксируется феномен многоуровневой глубины языковой семантики, позволяющий открывать за определенным значением слов "первичного языка" иные, множественные пласты смысла. По Барту, "символ ...это сама множественность смыслов"

Как отметил Барт, "всякий читатель — если только он не позволяет цезуре буквы запугать себя знает об этом: разве не чувствует он, как вступает в контакт с неким *запредельным* по отношению к тексту миром так, словно первичный язык произведения взращивает в нем какие-то другие слова и учит говорить на некоем вторичном языке?" Согласно Барту, язык как таковой неизменно таит в себе возможность "В. Я." ибо "представляет собой излишество, ...умение человека производить несколько смыслов с помощью одного и того же слова"

С точки зрения концепта "В. Я. у Барта, современная лингвистика "как раз и начинает заниматься" тем феноменом, что даже так называемый "первичный язык" или "язык в собственном смысле слова" "содержит гораздо больше неопределенности, чем принято думать" хотя, разумеется, "неоднозначность практического языка ничто по сравнению с многосмысленностью языка литературного" Собственно, согласно Барту, "если бы у слов был только один смысл тот, который указан в словаре, если бы вторичный язык не оказывал возмущающего, раскрепощающего воздействия на *достоверные факты языка*, не было бы и литературы" как таковой.

Постмодернизм осмысливает литературное произведение в качестве принципиально "открытого" (см. **Конструкция**), и именно "В. Я. являет собой тот механизм, который обеспечивает эту открытость. Пространство "В. Я." акцентированно вариативно и плюрально, каждый раз конституируясь заново на основе произвольных ситуативных аллюзий: по мысли У Эко (**см.**), "любая эпоха может воображать, будто владеет каноническим смыслом произведения, однако достаточно немного раздвинуть

границы истории, чтобы этот единственный смысл превратился во множественный, а закрытое произведение в открытое" Собственно, с точки зрения Барта, в этом контексте произведение "превращается в вопрос, заданный языку, чью глубину мы стремимся промерить, а рубежи — прощупать" Согласно Барту, именно в силу наличия уровня "В. Я." за первичным языком произведения оно способно транслироваться из поколения в поколение. По Барту, произведение как феномен языковой реальности "вечно не потому, что навязывает различным людям некий единый смысл. А потому, что внушает различные смыслы некоему единому человеку, который всегда, в самые различные эпохи, говорит на одном и том же символическом языке: произведение предлагает, человек располагает"

По мнению Барта, благодаря пласту "В. Я." конституируется поле потенциальных смыслов, чреватое возможностью различной организации их семантики. Это поле в процессуальности чтения (**см.**) делает возможной процедуру плюрального означивания: с точки зрения Барта, именно в смысловом поле "проложены... маршруты, которые расстилает перед словом вторичный язык произведения" В этой ситуации, по мысли Барта, "правила чтения произведения — это не правила, диктуемые буквой, а правила, диктуемые аллюзией"

Сам Барт неоднократно фиксировал определенную ограниченность понятия "В. Я." связанного с противоречием между идеей о неисчерпаемой семантической глубине и бесконечной вариативности смысла языковых единиц и допущением ограничения семантической глубины языка лишь "В. Я." В силу этого наряду с понятием "В. Я." — Барт использует также термин "множественный язык": "символический язык, на котором пишутся литературные произведения, *по самой своей структуре* является языком множественным, то есть языком, код которого построен таким образом, что любая порождаемая им речь (произведение) обладает множеством смыслов"

А. А. Грицанов

Г

ГВАТТАРИ (Гаттари) (Guattari) Феликс (1930—1992) — французский психоаналитик и философ. Один из создателей шизоанализа (**см.**).

Основные собственно философские сочинения Г. написаны совместно с Ж. Делёзом (**см.**): "Капитализм и шизофрения" (т. 1 "Анти-Эдип", 1972; т. 2 "Тысячи плато", 1980); "Ризома" (1976); "Что такое философия" (1991); "Кафка, к проблеме малой литературы" (1975). Г также автор индивидуальных работ: "Психоанализ и трансверсальность" (1972), "Молекулярная революция" (1977), "Машинное бессознательное" (1978), "Шизоаналитические картографии" (1989) и др.

Г осуществил цикл работ по исследованию шизофрении, полагая ее точкой отсчета для понимания невроза. Проявил интерес к психоаналитическим идеям, но впоследствии выступил с критикой концепций З. Фрейда, Ж. Лакана, Г Маркузе и других психоаналитиков различных ориентаций. С целью разработки новаторской, "революционной" психиатрической практики основал альтернативную психиатрическую клинику La Borde. Стремился к выработке дискурса, объединяющего политическое и психиатрическое начала. Предложил расширительное понимание бессознательного как структуры внутреннего мира индивида и чего-то разбросанного вне его, воплощающегося в различных поведенческих актах, предметах, атмосфере времени и т. д.

Г. постоянно противопоставлял "шизоаналитическое бессознательное", состоящее из "машин желания" (**см.**), и "бессознательное психоаналитическое", к которому относился весьма скептически. Согласно шизоанализу, в психозе психоанализ понял только "параноидальную" линию, которая ведет к Эдипу, кастрации и т. д. к инъекции в бессознательное всех репрессивных аппаратов. При этом от него совершенно ускользает шизофренический фон психоза, "шизофреническая" линия, прочерчивающая несемейный рисунок.

Г разработал концепцию "машинного бессознательного" согласно которой бессознательное наполнено всевозможными абстрактными машинизмами, побуждающими его к производству и воспроизводству различных образов, слов и желаний. Особое внимание уделял разработке теоретических проблем "производства желания", как совокупности пассивных синтезов самопроизводства бессознательного.

Согласно Г. "персонификация... аппаратов (Сверх-Я, Я, Оно)" суть "театральная постановка, которая заменяет подлинные продуктивные силы бессознательного простыми ценностями пред-

ставления... Машины желания начинают все более и более становиться театральными машинами: Сверх-Я, Танатос выскакивают, как "бог из машины" Они все более работают за стеной, за кулисами. Или это машины, производящие иллюзии, эффекты. Так оказывается раздавленным все производство желания"

В 1970-х, совместно с Делёзом, Г разработал концепцию шизоанализа, в значительной мере направленного на преодоление психоанализа и критику капитализма в его связи с шизофренией. Проблемы психоанализа в интерпретации Г. — Делёза выступали как связанные с его глубинной приверженностью капиталистическому обществу и "непониманием шизофренического фона" Психоанализ в таком контексте "похож на капитализм — его собственным пределом является шизофрения, но он непрестанно этот предел от себя отталкивает, как бы заклиная" По мнению Г и Делёза, психоанализ оказался целиком пронизан идеализмом, выразившимся в совокупности сопряженных "наложений и редукций в теории и практике": сведение производства желания к системе так называемых бессознательных представлений и к соответствующим формам причинности, выражения и понимания; сведение заводов бессознательного к театральной сцене; сведение социальных инвестиций либидо к семейным инвестициям; наложение желания на сетку семьи.

С точки зрения Г и Делёза, психоанализ — в контексте свойственной для него абсолютизации значимости символической фигуры Эдипа объективно вуалирует истинный характер и масштаб социальных репрессий при капитализме. Они пишут: "Мы не хотим сказать, что психоанализ изобрел Эдипа. Он удовлетворяет спрос, люди приходят со своим Эдипом. Психоанализ на маленьком грязном пространстве дивана всего лишь возводит Эдипа в квадрат, превращает его в Эдипа трансфера, в Эдипа Эдипа. Но и в семейной, и в аналитической разновидностях Эдип является по своей сути аппаратом репрессии, направленным против машин желания, а ни в коем случае не порождением бессознательного самого по себе... Эдип или его эквивалент... инвариантен. Это инвариант отклонения сил бессознательного... мы нападаем на Эдипа не от имени обществ, в которых его не было, но от имени общества, где он присутствует повсеместно, — нашего капиталистического общества".

Согласно Г. "Фрейд открыл желание как либидо, производящее желание, и он же постоянно подвергал либидо отчуждению в семейной репрезентации (Эдип). С психоанализом произошла та же история, что и с политической экономией в понимании Маркса: Адам Смит и Рикардо правильно усматривали сущность богатства в производящем его труде и в то же время отчуждали его своими представлениями о собственности. Осуществляемое психоанализом наложение желания на семейную сцену бьет мимо психоза и даже в случае невроза дает интерпретацию, которая искажает продуктивность бессознательного"

Квалифицируя шизоанализ ("активистский анализ, анализ либидинально-экономический, либидинально-политический") как в качестве одной из форм микрополитической практики, так и как достаточно эффективное средство макросоциальной прогностики, Г. обращал особое внимание на "фашистские инвестиции" как "на уровне желания", так и "на уровне социального поля" Согласно Г. "...или революционная машина проявит себя способной овладеть желанием и феноменами желания, или желанием будут манипулировать силы угнетения, репрессии, угрожающие — в том числе изнутри — революционным машинам"

Анализируя вероятность тех или иных сценариев общественно-экономических трансформаций, Г полагал, что революция, отвечающая чаяниям угнетенных классов, неосуществима, если само желание не заняло революционную позицию, оказывающую воздействие на бессознательные образования. По его мысли, "революционным аппаратам постоянно угрожает то, что они разделяют пуританскую концепцию интересов, которые реализуемы лишь в пользу части угнетенного класса, так что последняя вновь образует касту и иерархию угнетения. Этому фашизму власти мы противопоставляем активные и позитивные линии ускользания, которые ведут к желанию, к машинам желания и к организации социального поля желания"

Стремясь реконструировать мыслимые процедуры обновленческих общественных трансформаций с учетом распространения и укрепления институтов "демократического капитализма" вкупе с материальными стандартами "общества изобилия", Г в 1972 утверждал, что "нынешний уровень потребления недостаточен, что никогда интересы не ста-

нут на сторону революции, если линии желания не достигнут такой точки, в которой желание и машина совпадут... и обратятся против так называемой естественности капиталистического общества. Нет ничего легче, нежели достичь этой точки, потому что она составляет часть мельчайшего желания, но нет и ничего труднее, потому что она втягивает в себя все бессознательные инвестиции"

Модифицируя ряд традиционалистских подходов философии языка 20 в., Г Делёз весьма радикально характеризовали удельный вес и значение различных компонентов системы "Означаемое — Означающее" стремясь оттенить "диффузность" этого понятия, "списывающего все на обветшалую машину письма" В контексте их концепции, по утверждению Г очевидно, что "принудительная и исключительная оппозиция означающего и означаемого одержима империализмом Означающего, возникающего с появлением машины письма. В таком случае все по праву приводится к букве. Таков закон деспотического перекодирования" Г полагал, что означающее правомерно понимать как "знак великого Деспота (эпохи письма)", который, "исчезая, оставляет отмель, разложимую на минимальные элементы и на упорядоченные отношения между ними" Акцентируя в этом аспекте "тиранический, террористический, кастрирующий характер означающего", а также высказывая сомнение в том, "работает ли означающее в языке", Г делал вывод, что само по себе Означающее — "колоссальный архаизм, уводящий к великим империям", и подлежит замене моделью Ельмслева, в границах которой "потоки, содержание и форма" обходятся без означаемого. Целью таковых интеллектуальных поисков у Г Делёза являлся поиск "линий абстрактного декодирования, противостоящих культуре" Г совместно с Делёзом, принадлежит авторство "ризомной" концепции (см. **Ризома**).

Принимая активное участие в различных акциях левого движения ("в двадцать пять лет я был вполне счастлив, будучи одновременно троцкистом, анархистом, фрейдистом, последователем Лакана и плюс к тому еще и марксистом"), Г. "ускользнул" (полностью в соответствии с духом собственного миропонимания. — *А. Г.*) от какой бы то ни было организационно-идеологической ангажированности в ипостаси взаимных симпатий с руководством ФКП или СССР (по мнению Г "оплотом бюрократизма").

См. также: **"Что такое философия" (Делёз, Гваттари), Шизоанализ**.

А. А. Грицанов

ГЕНЕАЛОГИЯ — см. **"НИЦШЕ, ГЕНЕАЛОГИЯ, ИСТОРИЯ" (ФУКО).**

"ГЕНЕРАЛ" — метафора, введенная в философский оборот Ж. Делёзом (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**) в границах сформулированного ими концепта номадологии (**см.**) для обозначения источника принудительной внешней детерминации.

В качестве "Г.", согласно Делёзу и Гваттари, могут рассматриваться:

1) внешняя причина сама по себе;

2) смысловой или "силовой" центр системы (включая ее периферию), главной функцией которого является их принудительная детерминация;

3) субъект, Автор, занимающий позицию транс-дискурсивности (**см.**) применительно к той или иной тенденции движения дискурса (**см.**): так, в контексте шизоанализа (**см.**) слово "Г." использовалось Делёзом и Гваттари для характеристики положения З. Фрейда: "свобода маневра в психоанализе очень ограничена. Есть Генерал, старший как в психоанализе, так и в его объекте (генерал Фрейд)"

Понятие "Г." обрело особую распространенность в рамках постмодернистских подходов Делёза и Гваттари, призванных обосновать тезис об автохтонном и спонтанном активизме процессуальности. По их убеждению, "выход без Генерала найден в нецентрированной множественности", как отметили Делёз и Гваттари: "нужен ли Генерал для того, чтобы N-ные индивиды в одно и то же время выстрелили?" Процессуальность осуществляется, согласно шизоаналитической модели, "без кальки (**см.** *А. Г.*), без копирования центрального порядка" По оценке Делёза и Гваттари, "такая (в виде ризомы (**см.**). — *А. Г.*) множественность... отбрасывает как *несоциального чужака* любой автомат-централизатор ("Г." — *А. Г.*)"

А. А. Грицанов

ГЕНОТЕКСТ/ФЕНОТЕКСТ — термины из понятийного ряда постмодернистской стратегии текстового анализа (**см.**), введенные в философский оборот Ю. Кристевой (**см.**) в исследовании "Семиотика" (1969). Позднее проблема "Г./Ф." стала предметом более детального осмысления в ее докторской дис-

сертации "Революция поэтического языка" (1974).

По мысли Кристевой, значение (см. **Смысл и Значение**) необходимо рассматривать не в качестве определенной системной совокупности знаков, но как результат процесса означивания (**см.**), находящегося в непосредственной взаимосвязи с самим его осуществлением. Согласно Кристевой, текст (**см.**) необходимо "динамизировать" т. е. исполнить процедуры дифференциации, стратификации и конфронтации, которые неизбывно встроены в самодвижение языка. Такой "динамизированный" текст и выступает, с точки зрения Кристевой, объектом семанализа (**см.**). Означивание как исходная интерпретационная стратегия происходит вдоль линии водораздела между Ф. и Г

По версии Кристевой, Г. и Ф. соотносятся между собой как поверхность (**см.**) и глубина, как структура с присущим ей значением и процедура означивания, как символика (к примеру, математическая) и составленная с ее помощью формула. Согласно Кристевой, Г выступает абстрактным уровнем лингвистического функционирования, предшествующим фразовым структурам в любой их определенности, а также противостоящим/предвосхищающим любое завершенное структурное образование. Как полагала Кристева, даже являясь неотъемлемым элементом языка, Г. не распознаваем структурной или порождающей лингвистикой. Единственной адекватной методологией исследования Г выступает, с точки зрения Кристевой, собственно семанализ.

Г. определяется Кристевой как глубинная основа языка, как особый уровень текста, полагаемый за пределами лингвистических структур языка. Г. может трактоваться как принципиально а-структурная смысловая множественность, которой не присущи субъектность и коммуникативный вектор. Г. артикулирует нестабильные, легко разрушаемые и не способные к означиванию структуры. Именно они порождают матрицы высказывания, предшествуя дискурсивным (см. **Дискурс**) "жанрам", а также структурам психики участников речевого события.

Понятие "Г " отображает возникновение объекта и субъекта в структурах языковой коммуникации, процедуру образования ядра значения. Г тем самым являет собой основу, располагающуюся на доязыковом уровне; на следующем же уровне локализуется то, что именуется Кристевой как "Ф"

В соответствии с общей моделью текстового анализа, разрабатываемой Кристевой, разнообразные ограничения и нормативы (в первую очередь, социально-политические) фиксируют процесс означивания в определенном месте, которое он пересекает. Они задерживают его на той или иной поверхности или структуре, блокируя практику при помощи фиксированных, фрагментарных, символических матриц. Самые различные общественные принудительные механизмы препятствуют бесконечности дления процессов означивания. Ф., по Кристевой, и есть результат этой остановки.

Кристева признает, что большинство текстов, окружающих человека, являет собой те или иные ипостаси Ф. При этом, по ее мнению, ряд произведений авангардистской поэзии сумел обеспечить процессуальную бесконечность процесса означивания. Литературные творения Малларме, Лотреамона и им подобных открывают, согласно Кристевой, доступ к своеобычной семиотической "хоре" [см. **"Хора" (Деррида)**], видоизменяющей лингвистические структуры.

По мысли Кристевой, Г. есть *процесс* означивания и структурирования, разворачивающийся в зонах с подвижными и относительными границами. В свою очередь, Ф. согласно Кристевой, есть принадлежность языка коммуникации; он постоянно расколот и разделен. Ф. — это *структура*, подчиненная правилам коммуникации и предполагающая как субъекта высказывания, так и его адресата. Ф. это продукт языка, в котором уже естественным образом обосновались скрытые социальные коды и сакральные формулы религиозного и идеологического порядка. Ф. выступает завершенным, иерархически организованным семиотическим продуктом, обладающим устойчивым и определенным смыслом.

Программная попытка Кристевой осмыслить находящееся "по ту сторону языка" выявив "довербальный" бессознательный план существования субъекта, вполне соответствовала общей ориентации постструктурализма (**см.**). Именно в его рамках предполагался интеллектуальный ход на разрушение монолитных институтов знака (**см.**), на перенос внимания от исследования структурного уровня языка к изучению до- и внеструктурного его уровней. Одновременно осмысление проблематики "Г./Ф." знаменовало наступление нового этапа философского творчества Кристевой: переход от

структуралистской семиотики и лингвистики к психоанализу в версии разрабатываемого ею "семанализа"

А. А. Грицанов

ГИПЕРИНТЕРПРЕТАЦИЯ ("чрезмерная интерпретация") — термин, используемый в современной философии и новейшем литературоведении для обозначения механизма, способствующего безграничному расширению числа возможных (потенциально допустимых) интерпретаций (**см.**) смыслового содержания любого текста (**см.**). В этом плане понятие "Г " выступает метой духовной ситуации отсутствия каких-либо указателей результативности или правомерности той или иной текстуальной интерпретации. Тем самым разработка все более совершенных теорий последней оказалась под угрозой: само существование вопроса о наиболее адекватных процедурах поиска смысла изучаемого текста было поставлено под сомнение.

Практически общепринятой стала точка зрения, согласно которой экспансия стратегии деконструкции (**см.**) вкупе с концепцией "смерти Автора" (**см.**) привели к тому, что права интерпретаторов оказались "несколько преувеличенными" Возникла даже тенденция к ограничению диапазона легитимных вариаций истолкования текста. Ее целью стало прекращение ситуации герменевтического беспредела, когда не только автор, но и сам текст уже не в силах контролировать все возможные интерпретации: "текст не владеет ничем, интерпретация всем" (Сущность сложившегося положения вещей была квалифицирована Ц. Тодоровым следующим образом: "Текст — это всего лишь пикник, на который автор приносит слова, а читатели — смысл".)

В рамках предлагаемых стратегий преодоления произвола механизма Г. производится акцентуация взаимосвязанных между собой "интенций текста" и "интенций читателя" совершаемая в ущерб защиты "прав автора" Последнему субъекту триады ("Читатель [**см.**] — Текст — Автор") по-прежнему отказано в креативно-смысловых амбициях.

В случае особого выделения значимости "интенции текста" гарантом правильной интерпретации трактуют сам текст: предполагается, что он способен нечто сообщать благодаря собственной связности и изначально обусловленной системе означивания (**см.**). "Интенция текста" состоит в производстве "образцового читателя" то есть субъекта, способного выявить смысл, подразумеваемый текстом, и тем самым свести бесконечное число возможных прочтений к ограниченному кругу интерпретаций, предусмотренных самим текстом. Как предполагается, текстуальная компетентность читателя способна учитывать контексты допустимой рецепции и отсекать избыточные интерпретационные ходы. В таковом плане некоторые мыслимые интерпретации оказываются принципиально не приемлемыми: каждый интерпретируемый текст настойчиво рекомендует своим читателям некоторые ограничения их герменевтической фантазии. Пределы интерпретации тем самым совпадают с правами текста, ни в коем случае не включая в свое "правовое поле" "интенцию автора" По мысли Ж. Деррида (**см.**), вне "признания и уважения" к тексту, "критическое производство рискует развиться в непредсказуемом направлении — и узаконить себя, не сказав, в общем-то, ничего"

См. также: **Эко, Интерпретация, Текст, Текстуальные стратегии.**

А. А. Грицанов

ГИПЕРРЕАЛЬНОСТЬ — одно из базовых понятий философии постмодернизма, выражающее культурную ситуацию, когда феномены истины, адекватности, реальности перестают восприниматься в качестве онтологически фундированных и воспринимаются в качестве феноменов символического порядка. В подобном семантическом пространстве феномен реальности обретает характеристики Г в рамках которой оригинал и копия (подделка) сосуществуют в одном культурном контексте. Таким путем постмодернизм выводит человека из-под диктата одной определенной культуры: транскультурный мир располагается не в зоне директории по отношению к наличным культурам, но одновременно внутри их всех. Транскультура отнюдь не определяется как аддитивная сумма содержаний наличных культур, предлагая процессуальность их игровых модификаций.

Эстетика постмодернизма радикально отказывается от трактовки художественной культуры как "удвоения жизни" она рассматривает современную художественную культуру как желающую машину, моделирующую посредством симулякров Г бесконечное количество виртуальных миров, или "гипертекстов" (Принято полагать, что концепцию гипертекста выдвинул Vannervar Bush в 1945 в тексте "As We May Think" Сам же термин "гипертекст" (*hypertext*) выдумал Theodor Nelson спустя 20 лет.

Современное общество конституируется как общество тотальной зрелищности так называемая витро-культура. Согласно Ж. Бодрийяру (см.), закончилась не только история, но и сама реальность, уступив место симулятивной Г симулякров (см.). Аналогично, согласно позиции У Эко (см.), мир культуры предстает в современном своем виде как совокупность знаковых систем, принципиально не соотнесенных с внесемиотической сферой. Одна из основных идей Эко относительно культурного пространства — это идея "отсутствующей структуры": знаки культуры, в которой мы живем, перманентно открыты для интерпретации (см.) любая человеческая деятельность связана с интерпретацией знаков и практически исчерпывается ею. Таким образом, в культуре постмодерна статус знака (см.) и статус объекта оказываются неразличимы; Бодрийяр фиксирует эту ситуацию посредством метафоры "злой демон образов"

Фактически Г может быть оценена как реакция культуры на собственную тотальную симуляционность: американские восковые панорамы исторических событий в натуральную величину, Диснейленд и т. п. "Hyper reality" как новая идеология, созидающая собственную мифологию. Г фальсифицирует субъекта как потребителя, фальсифицирует желание покупать, которое принимается за реальное.

В пространстве Г желания оказываются продуктом манипуляций, вкус и стиль — результатом своего рода идеологической экспансии социальности в индивидуальное сознание. По оценке Эко, атрибутивной характеристикой Г является то, что она заставляет поверить: именно такой и должна быть подлинная реальность. Диснейленд — зона безусловной пассивности: познание его "действительности" возможно лишь благодаря имитациям "действительности" которая сама по себе носит симуляционный характер. В очерченном семантическом пространстве как потребление продукции шоу-бизнеса, так и уклонение от него реализуют себя внутри Г задающей исчерпывающее измерение бытия сознания.

Е. П. Коротченко

ГЛОБУС Адам псевдоним белорусского писателя, эссеиста и художника В. В. Адамчика (р. 1958). Знаковая фигура Новой Литературной Ситуации, обозначившей парадигмальные изменения в национальной культуре Беларуси в середине 80-х. Окончил Белорусскую академию искусств (1983). Автор книг "Парк" (1988), "Одиночество на стадионе" (1989), "Смерть — мужчина" (1992), "Перекресток" (1993), "Домовикомерон" (1994), "Только не говори моей маме" (1995), "Койданово" (1997), "Новый домовикомерон" (1998), "Post Sciptum" (1999), "Тексты" (2000), "Браславская стигмата" (2002), "Тетради" (2003), "Дом" (2004). Один из основателей товарищества молодых литераторов "Тутейшие" (1988), которое выступало проводником идейно-жанрового обновления белорусской литературы. Кроме традиционной прозы и лирики, активно работает в таких жанрах, как хайку, танка, григерия. В основу книги "Современники" положен блок, создаваемый на сайте Litara.net. Наибольшую известность Г А. принесли новеллы "Домовикомерона" и "Нового домовикомерона" которые определялись критикой то как антология городского фольклора, то как "неоязыческий" миф, то как "реализм мелких бесов" Различие интерпретаций в определенной степени обусловлено эволюцией "демонической" энциклопедии, которая создавалась на протяжении целого десятилетия. Если в конце восьмидесятых, когда Г А. создавал своих первых "домовых" секс в белоруской литературе воспринимался как метафора жизнеспособности, как символ человеческой независимости, как проявление неподвластности общественным институтам с их фиксированными стандартами морали, то в конце девяностых он воплощает скорее "обманный расцвет возможностей", маркируя реальность, где вместе с табу исчезают желания. Несомненно близкими героям "Домовикомерона" оказываются и "Современники", где "бесы современности" теряют инфернальные маски и обретают собственные имена. В "Современниках" автор создает образ Толпы, составляющие которой идентифицируются "случаем" Случайность как определяющее качество жизни символизирует у Г А. не столько хаотичность и непредсказуемость бытия, сколько свободу, так как создает пространство бесчисленных возможностей. Принцип нонселекции проявляется в произведениях писателя на всех уровнях лексическом, семантическом, текстовом, что дало повод критикам определить его вклад в национальную культуру как "дефлорацию белоруской литературы".

А. Н. Кислицина

"ГОЛОС И ФЕНОМЕН. Введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля" ("La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl" 1967) — текст, вошедший в корпус трех первых знаковых работ Ж. Деррида (**см.**).

В начале книги Деррида сформулировал "предписание для самой общей формы нашего вопрошания: не утаивают ли все же феноменологическая необходимость, строгость и проницательность гуссерлевского анализа, нужды, на которые он отвечает и которые мы прежде всего должны распознать как метафизические предпосылки"

Согласно автору, "сознание обязано своим привилегированным статусом (о котором Гуссерль в конечном счете никогда не спрашивал, *что это было*, несмотря на превосходные, извечные и во многих отношениях революционные размышления, которые он ему посвящал) возможности живого голосового посредника. Так как самосознание появляется только в своем отношении к объекту, чье присутствие оно может хранить и повторять, оно никогда не является совершенно чуждым или предшествующим возможности языка. [...] Возможность конституирующих идеальных объектов принадлежит сущности сознания, и так как эти идеальные объекты являются историческими продуктами, появляясь только благодаря актам творчества или интендирования, элемент сознания и элемент языка будут все более трудны для различения. Не вводит ли их неразличимость в сердце само-присутствия неприсутствие и различие (посредничество, знаки, обращение назад и т.д.)? Эта трудность *требует* ответа. Этот ответ *голос*" (выделено мной. — *А. Г.*).

Проблема голоса находится, по Деррида, в "точке... юридически решающей; это вопрос о привилегии голоса и фонетического письма в их отношениях ко всей истории Запада, каковою она поддается представлению в истории метафизики, причем в ее самой новейшей, самой критической, самой бдительной форме: в трансцендентальной феноменологии Гуссерля. Что такое "хотеть сказать" каковы его исторические связи с тем, что мы надеемся идентифицировать под именем "голоса" и как значимость присутствия, присутствия объекта, присутствия смысла для сознания, присутствия для самого себя в так называемом живом слове и в самосознании?"

Оценивая философский статус учения Гуссерля, Деррида отмечает: "Феноменология, метафизика присутствия в форме идеальности является также и философией жизни. [...] Это философия жизни не только потому, что смерть в ее средоточии, исключая эмпирическое и внешнее значение, признается как мирской случай, но потому, что исток смысла вообще всегда определяется как акт *живого*, как акт живого бытия" По мысли Деррида, "Гуссерль укореняет необходимую привилегию phone, которая подразумевается всей историей метафизики, и использует все ее ресурсы с величайшей критической утонченностью. Ибо phone не в звуковой субстанции или в физическом голосе, не в теле речи в мире, которую Гуссерль признает как подлинную родственность логосу вообще, но в голосе, феноменологически взятом, в речи в ее трансцендентальной плоти, в дыхании, интенциональном оживлении, которое превращает тело мира в плоть, создает из корпуса плоть, духовную телесность. Феноменологический голос и был этой духовной плотью, что продолжает говорить и быть для себя настоящей — *слушать себя* — в отсутствии мира"

Значимым обстоятельством, согласно идее данной книги Деррида, выступает то, "что привилегия присутствия как сознания может быть установлена — т. е. исторически конституирована и демонстрирована — только силой превосходства голоса" а это выступает "трюизмом, который никогда не занимал переднего края феноменологической сцены" Деррида далее продолжает: "Что делает историю phone совершенно загадочной, так это тот факт, что она неотделима от истории идеализации, т. е. от "истории разума", или от истории как таковой. Для того, чтобы действительно понять, где же лежит власть голоса и каким образом метафизика, философия и определение бытия как присутствия конституируют эпоху речи как *техническое* господство объективного бытия, чтобы правильно понять единство *techne* и *phone*, мы должны продумать объективность объекта. Идеальный объект самый объективный из объектов независимо от актов здесь-и-теперь и событий эмпирической субъективности, которая его интендирует, он может бесконечно повторяться, оставаясь тем же самым"

Продолжая начатую линию рассуждений, Деррида констатирует: "Будучи *ничем* за пределами мира, это идеальное бытие должно конституироваться, повторяться и выражаться в посреднике, который не уменьшает присутствия

и самоприсутствия в тех актах, которые на него направлены, в посреднике, который сохраняет и *присутствие объекта* перед интуицией, и *самоприсутствие*, абсолютную близость актов самим себе. Идеальность объекта, которая является лишь его бытием-для неэмпирического сознания, может иметь выражение только в таком элементе, чья феноменальность не имеет мирской формы. *Имя этого элемента голос. Голос слышим.* Фонические знаки... слышатся субъектом, который предлагает их в абсолютной близости их настоящего"

Обозначая в указанном контексте тематизм "следа" (**см.**), Деррида пишет: "Живое настоящее исходит из неидентичности самому себе и из возможности ретенционального следа. След не является атрибутом, мы не можем сказать, что само живое настоящее им "изначально является" Бытие-первичное должно быть помыслено на основании следа, а не наоборот. Это архиписьмо действует в источнике смысла. Смысл, будучи по природе темпоральным, как признает Гуссерль, никогда не есть просто присутствующее, он всегда уже вовлечен в "движение" следа, т. е. на уровень "значения" Так как след является интимным отношением живого настоящего к своему внешнему, открытостью внешнему вообще, сфере не "своего собственного" и т. д., *то темпорализация смысла с самого начала является "пространственной"* Как только мы допускаем пространственность и в качестве "интервала" или различия, и в качестве открытости внешнему, то никакого абсолютно внутреннего уже не может быть, ибо само "внешнее" проникло в то движение, посредством которого возникает внутреннее непространственного, которое называется "временем" которое конституируется, "представляется"

По мысли Деррида, феноменология оказывается не в состоянии взломать метафизический горизонт: "Мы рассмотрели систематическую взаимозависимость понятий смысла, идеальности, объективности, истины, интуиции, восприятия и выражения. Их общая матрица бытие как присутствие: абсолютная близость самоидентичности, бытие-перед объектом, доступное повторению, сохранение темпорального настоящего, чьей идеальной формой является самоприсутствие трансцендентальной жизни... Живое настоящее, понятие, которое не могло быть расчленено на субъект и атрибут, является поэтому концептуальным основанием феноменологии метафизики. [...] В метафизике присутствия, в философии как познании присутствия объекта, как бытия-перед-собой знания в сознании мы верим просто-напросто в абсолютное знание как *закрытие*, если не конец истории. И мы верим, *что такое закрытие произошло*. История бытия как присутствия, как самоприсутствия в абсолютном знании... эта история закрывается. История присутствия закрывается, ибо история никогда не означала ничего иного, как презентации Бытия, произведения и воспоминания бытия в присутствии, как познания и господства. Так как абсолютное самоприсутствие в со-знании есть бесконечное *призвание* полного присутствия, то достижение абсолютного знания есть конец бесконечного, которое могло быть лишь единством понятия *logos... Следовательно, история метафизики может быть выражена как развертывание структуры или схемы абсолютной воли-слышать-свою-речь... Голос без различия, голос без письма, является сразу и абсолютно живым и абсолютно мертвым*"

Позже, в сборнике собственных интервью "Позиции" (**см.**) Деррида отметит: "все эти тексты (книги последних лет. *А. Г.*), годящиеся, наверное, быть предисловием, бесконечным, к другому тексту, который я очень хотел бы однажды иметь силы написать, или еще эпиграфом к какому-то другому, на который у меня никогда не наберется смелости, только то по сути и делают, что комментируют фразу о лабиринте шифров, выделенную в *Голосе и феномене*"

Деррида имел в виду следующие рассуждения: "мы должны найти другие имена взамен знака и репрезентации. Мы действительно сможем пользоваться новыми именами, если поймем как "нормальное" и предизначальное то, что Гуссерлю, как он верил, надо было изолировать как частный и случайный опыт, как что-то зависимое и вторичное — т. е. неопределенный дрейф знаков, как блуждание и перемену декораций, сцепляющее репрезентации между собой без начала или конца. Никогда не существовало никакого "восприятия" а "презентация" это репрезентация репрезентации, которая стремится к себе, а следовательно, к своему собственному рождению или к своей смерти. Все, несомненно, имеет начало в следующем смысле: *Упомянутое имя напоминает нам о Дрезден-*

ской галерее... мы бродим по комнатам... картина Теньера... изображает картинную галерею... Картины этой галереи могли бы, в свою очередь, изобразить другие картины, которые, в свою очередь, выставили читаемые подписи и т. д. (фрагмент из "Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии" Гуссерля *А. Г.*). Конечно, ничто не предшествует этой ситуации. Несомненно, ничто ее не прекратит. Она не охватывается, как бы Гуссерль этого ни хотел, интуициями и презентациями... Галерея это лабиринт, который содержит в себе свои собственные выходы"

А. А. Грицанов

"ГОРОД И НЕНАВИСТЬ" тема лекции, прочитанной Ж. Бодрийяром (**см.**) в Москве во Французском Университетском Колледже при МГУ им. М. В. Ломоносова.

В начале выступления Бодрийяр подчеркнул, проблема "отбросов" уже стала "всемирной" ибо, если "насилие порождается угнетением, то ненависть зарождается, когда человека отправляют на помойку"

По мысли Бодрийяра, "*во мне сидит ненависть* — выражение почти безличное, оно означает не столько субъективную эмоцию или субъективное состояние, сколько объективную и беспричинную ярость, рождающуюся в городской пустыне, прежде всего в пригородах, превращенных в настоящую свалку [...]. Перед нами целостное общественное явление, в котором находит свое отражение определенный универсальный процесс — процесс концентрации населения и увеличения производства отходов"

Как отмечает Бодрийяр, "понятие *отбросов* следует модифицировать и расширить. Материальные, количественные отбросы, образующиеся вследствие концентрации промышленности и населения в больших городах это всего лишь симптом качественных, человеческих, структурных отбросов, образующихся в результате предпринимаемой в глобальном масштабе попытки идеального программирования, искусственного моделирования мира, специализации и централизации функций (современная метрополия очевидным образом символизирует этот процесс) и распространения по всему миру этих искусственных построений. Хуже всего не то, что мы завалены со всех сторон отбросами, а то, что мы сами становимся ими. Вся естественная среда превратилась в отбросы, т. е. в ненужную, всем мешающую субстанцию, от которой, как от трупа, никто не знает, как избавиться. [...] Вся биосфера целиком в пределе грозит превратиться в некий архаический остаток, место которого на помойке истории. Впрочем, сама история оказалась выброшенной на собственную помойку, где скапливаются не только пройденное нами и отошедшее в прошлое, но и все текущие события; не успев закончиться, они тут же лишаются всякого смысла в результате демпинга средств массовой информации, способных превратить их в субстанцию, непосредственно готовую для употребления, а затем и в отбросы"

С точки зрения Бодрийяра, когда "строят образцовые города, создают образцовые функции, образцовые искусственные ансамбли, все остальное превращается как бы в остатки, в отбросы, в бесполезное наследие прошлого. Строя автостраду, супермаркет, супергород, вы автоматически превращаете все, что их окружает, в пустыню. Создавая автономные сети сверхскоростного, программируемого передвижения, вы тут же превращаете обычное, традиционное пространство взаимного общения в пустынную зону. [...] Именно так будет обстоять дело и в будущем, когда рядом с информационными артериями образуются информационные пустыни, возникнет своего рода информационный четвертый мир убежище всех изгоев, всех тех, кого отвергли средства массовой информации. К нему добавится интеллектуальная пустыня, населенная мозгами, оставшимися без работы по причине предельной усложненности самих информационных сетей. Ее будут населять, но уже в неизмеримо большем количестве, потомки тех миллионов безработных, что ныне изгнаны из мира труда"

Бодрийяр формулирует философско-нравственную проблему: "Как же может ненавидеть и презирать самое себя цивилизация, которая с самого начала производит себя, причем умышленно, в виде отбросов, трудится над своим собственным бесполезным построением, создавая города и метрополии, подобные огромным холостым механизмам, бесконечно себя воспроизводящим. [...] Сами человеческие существа бесконечно воспроизводят себя в виде отбросов или в виде обыкновенных статистов, удел которых обслуживать этот холостой механизм, символизирующий порочный круг производства, когда, вопреки требованиям истории, уже не Труд воспроизводит Капитал,

а Капитал бесконечно воспроизводит Труд. Горька участь этого разрастающегося персонала, которому суждено перейти в отходы...

Наша культура превратилась в производство отходов. Если другие культуры, в результате простого обменного цикла, производили некий излишек и порождали культуру излишка (в виде нежеланного и проклинаемого дитяти), то наша культура производит огромное количество отбросов, превратившихся в настоящую меновую стоимость. Люди становятся отбросами своих собственных отбросов — вот характерная черта общества, равнодушного к своим собственным ценностям, общества, которое самое себя толкает к безразличию и ненависти"

Одно из воплощений таких общественных тенденций Бодрийяр усматривает в современных градостроительных проектах: "Архитектура и градостроительство, повсюду запуская амбициозные щупальца, производят одних только монстров, не с эстетической точки зрения (хотя, увы, и такое часто бывает), а в том отношении, что эти монстры свидетельствуют об утере городом целостности и органичности, о его дезинтеграции и дезорганизации. Они уже не подчиняются ритму города, его взаимосвязям, а накладываются на него как нечто пришедшее со стороны, нечто чужое. Даже городские ансамбли, наделяемые символической значимостью (Бобур, Форум, Ля Дефанс, Ля Вильет) (Бодрийяр перечисляет современные архитектурные комплексы, которые принято рассматривать как новые символы Парижа. *О. Г.*), представляют собой всего лишь псевдоцентры, вокруг которых образуется ложное движение. В действительности они свидетельствуют о сателлизации городского бытия. Их внешняя привлекательность словно создана для того, чтобы ошеломить туриста, а их функция подобна функции места всеобщей коммуникации (аэропорта, метро, огромного супермаркета), места, где люди лишаются своего гражданства, подданства, своей территории. Впрочем, именно сюда и перемещаются всякого рода маргиналы и представители субкультуры, бродящие в поисках опустошающего экстаза и находящие его в этом паразитарном образовании. Даже когда подобные ансамбли создаются с культурными целями, они превращаются не в центры радиации, а в центры поглощения и выделения; это всего лишь преобразователи потоков, механизмы со входом и выходом".

Как констатирует Бодрийяр, "слишком много капиллярной диффузии, слишком много осмотического движения, слишком много перемещений, слишком много сообщающихся сосудов, сцеплений, взаимодействия. Слишком много общения в опустошенном пространстве, в городе, ставшем похожим на Музей Идеальной Деконструкции (**см.** *О. Г.*). Именно музеификация и массированная урбанизация призваны замаскировать процесс опустошения и опустынивания, и одновременно они сами являются ярчайшим его свидетельством"

Автор идеи об "О." дополняет ее следующим концептом, возможно весьма актуальным для осмысления современного мира: по Бодрийяру, "урбанистическая проблематика подводит нас, через понятия *концентрации* и *опустынивания*, к другому понятию, имеющему, на мой взгляд, первостепенную важность, к понятию *критической массы*"

С точки зрения Бодрийяра, данное понятие "применимо также и во всех областях гуманитарного знания. Возникает вопрос, является ли человек действительно социальным существом. Этого нельзя утверждать наверняка; по крайней мере, у социальной сущности человека есть свои пределы. Все более плотные скопления миллионов людей на городских территориях, их совместное проживание там неизбежно ведут к экспоненциальному росту насилия, обусловленного тем обстоятельством, что в условиях вынужденного промискуитета люди как бы взаимно аннулируются. А это уже нечто противоположное социальному бытию или, наоборот, верх социальности, крайнее ее проявление, когда она начинает разрушаться сама собой. Появление масс на горизонте современной истории знаменует собой наступление и одновременно катастрофическое крушение социальности. В этом суть проблемы критической массы" [см. **"В тени молчаливых большинств, или конец социального" (Бодрийяр)**].

Как предупреждает Бодрийяр, известно решение проблемы "критической массы" в космологии: "Если масса Вселенной ниже некоторого порога, то Вселенная продолжает расширяться... Если же порог превзойден, то начинается имплозия (здесь: "схлопывание" — *О. Г.*), Вселенная сжимается" По убеждению Бодрийяра, "наши информационные артерии, Интернет и создание в скором будущем, как нам обещают, всемирной связи наводят на мысль о том, что мы как раз переступаем тот порог глобальности информации, ее доступности в лю-

бой момент и в любом месте, за которым возникает опасность автоматического сжатия, резкой реверсии... Возможно, мы уже переступили через этот порог, возможно, катастрофа уже происходит, если обилие сведений, поставляемых средствами массовой информации, аннулируется само собой и если баланс, выраженный в терминах объективной информации, оказывается в некотором смысле отрицательным (извращенный эффект перенасыщения информацией). Во всяком случае мы наверняка уже преодолели этот порог в сфере социального, если учесть бурный рост населения, расширение сетей контроля, органов безопасности, коммуникации и взаимодействия, равно как и распространение внесоциальности, приводящее к имплозии реальной сферы социального и соответствующего понятия. Эпицентром этой инверсии фазы, этого гравитационного провала и является современный мегаполис"

Согласно Бодрийяру, "в мегаполисе представлены все элементы социальности, они собраны здесь в идеальный комплекс: пространственная близость, легкость взаимодействия и взаимообмена, доступность информации в любое время. Но вот что происходит: ускорение и интенсификация всех этих процессов порождает в индивидах безразличие и приступы замешательства. Моделью этого вторичного состояния, когда в атмосфере всеобщего безразличия каждый вращается на собственной орбите, словно спутник, может послужить транспортная развязка: пути движения здесь никогда не пересекаются, вы больше ни с кем не встречаетесь, ибо у всех одно и то же направление движения; так, на экране определителя скорости видны лишь те, кто движется в одну и ту же сторону. Может, в этом и заключается суть коммуникации? Одностороннее сосуществование. За его фасадом кроется все возрастающее равнодушие и отказ от любых социальных связей.

В результате качественного изменения, происходящего благодаря превышению критической массы, все эти перенасыщенные информацией и техникой и излишне опекаемые сообщества начинают порождать своего рода обратную энергию, своего рода инерцию, которые грозят в будущем вызвать гравитационный коллапс. Ибо происходит полная инверсия всех устремлений"

По Бодрийяру, "в наше время симпатии стали неопределенными, определенно лишь чувство отвращения. Не имея возможности точно знать, чего же нам хочется, мы зато знаем, чего мы больше не хотим. Наши поступки (и даже болезни) все более лишаются *объективной* мотивации; чаще всего они проистекают из той или иной формы неприятия, которое заставляет нас избавляться от нас самих и нашей энергии каким угодно способом. Следовательно, в их основе лежит своего рода экзорцизм, а не тот или иной принцип деятельности. Это новая форма экзорцизма с магической коннотацией, экзорцизма, направленного на себя, на других, на Другого. Это новая разновидность неистового заклинания (несомненно, тоже символическая). А, может быть, это новая форма принципа Зла?" [См. **"Прозрачность зла" (Бодрийяр)**].

По версии Бодрийяра, "если традиционное насилие порождалось угнетением и конфликтностью, то ненависть порождается атмосферой тесного общения и консенсуса. Наша эклектическая культура — это культура промискуитета противоположностей, сосуществования всевозможных различий в культурном *тигеле*. Но не будем обманывать себя: именно такая культурная множественность, терпимость и синергия провоцируют глобальную противореакцию, утробное неприятие. Синергия вызывает аллергию. Чрезмерная опека влечет за собой ослабление защитных сил и иммунитета; антитела, оказавшись без работы, обращаются против самого организма. Такова же и природа ненависти: как и многие современные болезни, она проистекает из самоагрессии и автоиммунной патологии... Мы уподобились некоему виду животных, лишенных естественных врагов, в результате чего они обречены на быстрое вымирание или самоуничтожение. Чтобы как-то защитить себя от отсутствия Другого, врага, неблагоприятных обстоятельств, мы прибегаем к ненависти, которая способствует возникновению своего рода искусственных, беспредметных невзгод. Таким образом, ненависть — это своеобразная фатальная стратегия, направленная против умиротворенного существования. Ненависть при всей своей двузначности представляет собой отчаянный протест против безразличия нашего мира, и в этом своем качестве она, несомненно, является гораздо более прочным видом связи, чем консенсус или тесное общение"

Как подчеркивает Бодрийяр, "различие между ненавистью и насилием совершенно четкое. Историческое наси-

лие или насилие, вызванное страстным влечением, имеет свой предмет, своего врага, свою цель; у ненависти же ничего этого нет, она совсем иное явление. Совершающийся ныне переход от насилия к ненависти представляет собой переход от предметной страсти к беспредметной. Если мы хотим охарактеризовать основные формы коллективной страсти, коллективного насилия (хотя такая характеристика всегда будет произвольной), то следует выделить следующие их формы в соответствии с их появлением в истории культуры: священный, жертвенный гнев — историческое насилие ненависть как чистая и недифференцированная, виртуальная форма насилия. Последняя представляет собой как бы насилие третьего типа, сосуществующее ныне с насилием второй степени — терроризмом (который более насильствен, чем насилие, ибо у нас нет определенных целей), а также со всеми вирусными и эпидемическими формами инфекций и цепных реакций. Ненависть более ирреальна, более неуловима в своих проявлениях, чем обычное насилие; это хорошо видно на примере расизма и преступности. Вот почему так трудно с ней бороться как профилактическими, так и репрессивными мерами. Невозможно уничтожить причину ненависти, поскольку никакой эксплицитной мотивации в ней обнаружить не удается. Ее нельзя обездвижить, ибо ею ничто не движет; ее нельзя даже подвергнуть наказанию, ибо в большинстве случаев она ополчается на самое себя; это типичная страсть, которая борется сама с собой"

По Бодрийяру, "всему этому противостоит нынешняя форма насилия. Оно изощреннее по сравнению с насилием агрессии; это насилие разубеждения, умиротворения, нейтрализации, контроля насилие безболезненного уничтожения. Это терапевтическое, генетическое, коммуникационное насилие — насилие, рожденное консенсусом и вынужденным общежитием, своего рода косметическая хирургия социальности. Это прозрачное и невинное насилие; с помощью разного рода снадобий, профилактических мер, психической регуляции и регуляции, осуществляемой средствами массовой информации, оно стремится выкорчевать корни зла, а тем самым искоренить и всякий радикализм. Это насилие системы, которая подавляет всякое проявление негативности, единичности (включая предельную форму единичности, каковой является смерть). Это насилие общества, в котором нам виртуально отказано в негативности, в конфликтности, в смерти. Это насилие, некоторым образом кладущее конец самому насилию, поэтому на такое насилие уже невозможно ответить тем же, остается отвечать лишь ненавистью"

Как пояснил Бодрийяр, в рамках реализации обозначенного им "насилия системы" "наиболее тяжким запретом, самым тяжким лишением, в числе прочих, является запрет на инаковость. Для фундаментальной проблемы Другого нашлось своего рода *окончательное решение* (имеется в виду уничтожение): подключение к сети универсальной коммуникации (вспомним: "окончательным решением" также именовалась программа гитлеризма по поголовному истреблению всех евреев на оккупированной территории Европы. — *О. Г.*). В этом Трансполитическом Новом Порядке над нами нависла угроза не столько лишиться самих себя, сколько лишиться всего другого, всякой инаковости. Мы уже не претерпеваем процесс отчуждения, не становимся другими (в этом присутствовала по крайней мере какая-то доля инаковости, и, оглядываясь назад, мы воспринимаем очуждение как Золотой век), нас уже не лишают нас самих в пользу Другого, нас лишают Другого в пользу Того же самого; иными словами, нас лишают всякой инаковости, всякой необычности и обрекают на воспроизводство Того же самого в бесконечном процессе отождествления, в универсальной культуре тождественности"

Именно отсюда, согласно Бодрийяру, "рождается сильнейшее чувство озлобления, ненависти к самому себе. Это не ненависть к Другому, как принято считать, основываясь на стереотипе расизма и его поверхностном истолковании; это ненависть, вызванная досадой по поводу потери инаковости. Хотят, чтобы ненависть в основе своей была ненавистью к Другому, отсюда и иллюзия борьбы с ней путем проповеди терпимости и уважения к различиям. На самом же деле ненависть (расизм и т. д.) скорее фанатизм инаковости, чем неприятие Другого. Потерю Другого она пытается компенсировать, прибегая к экзорцизму и создавая искусственного Другого, а в результате им может быть кто угодно. В лоботомированном мире, где возникающие конфликты немедленно локализуются, ненависть пытается возродить инаковость, хотя бы для того, чтобы ее уничтожить. Она пытается избежать фатальной одинако-

вости, аутистического замыкания в себе, на которое нас обрекает само развитие нашей всемирной культуры. Конечно, это культура озлобления, но за озлобленностью на Другого следует видеть озлобленность на самого себя, на диктатуру самости и Того же самого, озлобленность, которая может перейти в саморазрушение"

Как в заключение прокомментировал Бодрийяр усилия специалистов по предотвращению "конца света" "авторы Апокалипсиса были методичными людьми, они беспрестанно обменивались посланиями вместо того, чтобы испросить мнение самого Антихриста"

О. А. Грицанов

ГРАММАТОЛОГИЯ – см. **"НЕЧТО, ОТНОСЯЩЕЕСЯ К ГРАММАТОЛОГИИ" (ДЕРРИДА).**

ГРИЦАНОВ Александр Алексеевич (р. 1958) белорусский философ, социолог, историк и культуролог. Кандидат философских наук (1983), доцент (1988). Руководитель международного проекта "Гуманитарная энциклопедия": составитель, соавтор и главный научный редактор "Новейшего философского словаря" (1999, 2001, 2003), "Всемирной энциклопедии. Философия" (2001), "Всемирной энциклопедии. Философия XX век" (2002), энциклопедий "История философии" (2002), "Социология" (2003) и др.

Окончил исторический факультет Белорусского государственного университета (1980) и аспирантуру кафедры философии БГУ (1983). В 1983–1996 работал преподавателем и доцентом БГУ В 1996–1999 доцент и заведующий кафедрой социальных и гуманитарных дисциплин Восточно-Европейского негосударственного института бизнеса и права. Преподаватель Белорусского Коллегиума. Читает курсы лекций по различным философским и социологическим дисциплинам.

Г научный редактор, составитель и автор более 100 аналитических статей энциклопедии "Постмодернизм" (2001).

Г автор книг "Социологический психологизм. Критический анализ" (1990, совместно с В. И. Овчаренко), "Человек и отчуждение" (1991, совместно с В. И. Овчаренко), "История социологии" (1993 и 1997; соавтор и научный редактор), "Современная западная философия" (2000, соавтор и научный редактор), а также более 1500 научных статей по проблемам классической, неклассической и постнеклассической философии, социологии, политологии, культурологии, психологии и различным вопросам классического и современного психоанализа.

Е. Н. Вежновец

"ГУЛ ЯЗЫКА" работа Р Барта (**см.**), увидевшая свет в 1975; посвящена осмыслению природы строя устной речи. По мысли Барта, в своих дискретных актах "устная речь необратима такова ее судьба. Однажды сказанное уже не взять назад, не приращивая к нему нового" Одновременно, с точки зрения Барта, "в своей речи я ничего не могу стереть, зачеркнуть, отменить я могу только сказать *отменяю, зачеркиваю, исправляю*, то есть продолжать говорить дальше" .

Для конституирования метафоры "Г. Я. Барт проводит параллель с "шумом", сопровождающим работу разнообразных машин: в качестве примера выступает "эротическая машина" из текстов маркиза де Сада, а также зал игральных автоматов в качестве комплексной "машины удовольствия" Барт определяет "гул" как "особую музыку": "шум исправной работы" без "заиканий" В том случае, если последние выступают в качестве "звукового сигнала сбоя, наметившегося в работе машины" (по Барту, наподобие "чихания" мотора), "гул" оказывается свидетельством исправной ее работы. Как зафиксировал Барт, "отсюда возникает парадокс: гул знаменует собой почти полное отсутствие шума, шум идеально совершенной и оттого вовсе бесшумной машины; такой шум позволяет расслышать само исчезновение шума; неощутимость, неразличимость, легкое подрагивание воспринимаются как знаки обеззвученности"

В таковом метафорическом контексте Барт ставит вопрос о возможности "Г Я. как свидетельства его успешного функционирования, ответ же на эту ситуацию оказывается, по его мысли, далеко не очевидным. Устная речь, согласно Барту, по самой своей природе "фатально обречена на заикание" а письмо "на немоту и разделенность знаков" В любом случае, по мысли Барта, "все равно остается избыток смысла, который не дает языку вполне осуществить заложенное в нем наслаждение"

Поясняя свою позицию примером одновременного чтения детьми вслух "каждым своей книги" Барт констатирует, что в этих условиях происходит "полное раскрепощение" означающего (**см.**), высвобождение его созидательного импульса. По Барту, "язык обраща-

ется в гул и всецело вверяется означающему, не выходя в то же время за пределы осмысленности: смысл маячит в отдалении нераздельным, непроницаемым и неизреченным миражем... Обычно (например, в нашей Поэзии) музыка фонем служит *фоном* для сообщения, здесь же, наоборот, смысл едва проступает сквозь наслаждение, едва виднеется в глубине перспективы"

Отказываясь в русле подходов постмодерна от референциального понимания природы знака (**см.**), Барт пишет: аналогично тому, как "гул машины есть шум от бесшумности" "Г Я." — это "смысл, позволяющий расслышать изъятость смысла, или, что то же самое, это несмысл, позволяющий услышать где-то вдали звучание смысла, раз и навсегда освобожденного от всех видов насилия, которые исходят, словно из ящика Пандоры, от знака..." Это состояние языка Барт определил как "утопичное" поскольку "в своем утопическом состоянии" язык "изменяет своей природе" — вплоть до "превращения в беспредельную звуковую ткань, где теряет реальность его семантический механизм" В ситуации "Г. Я.", согласно Барту, "во всем великолепии разворачивается означающее фоническое, метрическое, мелодическое, и ни единый знак не может, обособившись, вернуть к природе эту чистую пелену наслаждения"

С точки зрения Барта, "Г Я. являет собой для человека тотальное "Единоголосие Бытия": если человек античности "взволнованно и неустанно вслушивался в шелест листвы, в журчание источников, в шум ветра, одним словом в трепет Природы, пытаясь различить разлитую в ней мысль" то сейчас, как пишет Барт от первого лица, "я, вслушиваясь в гул языка, вопрошаю трепещущий в нём смысл ведь для меня, современного человека, этот язык и составляет Природу" При этом механическая одновременность говорений или чтений сама по себе отнюдь не порождает, по Барту, феномена "Г. Я." Последний, по Барту, нуждается в особого рода "эротизме": "неужели достаточно заговорить всем вместе, чтобы возник гул языка — столь редкостный, проникнутый наслаждением эффект? Нет, конечно; нужно, чтобы в звучащей сцене присутствовала эротика в самом широком смысле слова, чтобы в ней ощущался порыв, или открытие чего-то нового, или просто проходила аккомпанементом взволнованность"

См. также: **"Эротика текста"**

А. А. Грицанов

"ГУМАНИЗМ ДРУГОГО ЧЕЛОВЕКА" ("Humanisme de l'autre homme" 1973) — книга Э. Левинаса (**см.**), в которую включены три его автономные работы: "Значение и смысл" "Гуманизм и безначалие", "За пределами самоидентичности" Основным мотивом данной работы явилось желание автора осмыслить кризис гуманизма, четко обозначившийся в 1960-х и проистекающий, с одной стороны, из условий техногенной цивилизации, обеспечивающей изобилие средств деятельности, с другой из размаха человеческих притязаний.

Первый очерк представляет собой отредактированный текст публичных лекций, прочитанных в философском колледже в 1961—1963 и в Брюссельском университете в январе 1963. В нем тематизируется проблема соотношения реальности и значения, конструируемого воспринимающей способностью. Левинас разграничивает воспринимаемую на эмпирическом уровне реальность и метафорически, т. е. путем переноса свойств и признаков, продуцируемый уровень значений, автономных содержаний, фигуративно аллюзивных, трансцендентных феноменологическому уровню данности. Значение данности интегрируется отсутствующими содержаниями, аллюзиями как фигурами умолчания. Возможности восприятия небеспредельны (конечны). Реальное и постижимое совпадают по своим экстенсионалам. "Для Платона, Юма и всех логических позитивистов, указывает Левинас, значение сводится к содержаниям, непосредственно данным сознанию. Интуиция, созерцающая их на уровне сознания, остается источником всякого значения, так что эти непосредственно данные сознанию содержания будто бы происходят из идей" Значения, транслируемые посредством языка, должны рефлексироваться. Любая конструируемая в языке метафора должна быть адресована к данности, так как переносный смысл, согласно Левинасу, должен быть оправдан буквальным смыслом, доступным интуиции как феноменологическому созерцанию.

Автор "Г Д. Ч. элиминирует гуссерлевское понимание значения как "возвращение к данности". Смысл дан в самой "прямоте (droiture), характеризующей связь ноэзиса (или ноэзы) и ноэмы" "Значение" располагается в пространстве культуры и языковой практики. Экстрагируемых значений нет даже у слов, несмотря на то, что они обретают авто-

номный статус в толковых словарях. Слова соотносятся не с содержаниями, которые фиксируются с их помощью, а в латеральном (боковом) направлении, т. е. с другими словами. "Вопреки недоверию, которое проявляет Платон к письменному языку... он утверждает в "Кратиле" что даже имена, данные божествам, имена собственные, привязанные, условно, как знаки, обозначающие индивидов, — возвращают (отсылают) обратно, посредством собственной этимологии, к другим словам, которые не являются именами собственными", — поясняет Левинас.

Метафоричность, как аллюзия к отсутствующему, экстраполируется философом на темпоральные модусы будущего и прошлого. Если отсутствующее, к которому адресует метафоричность, непосредственно не дано (не настоящее), то оно или будущее или уже прошлое. Данность репрезентируется в качестве значения. Переживание, опыт есть прочтение, постижение смысла, отождествляемое с экзегезой, герменевтикой, но не с интуицией в феноменологическом толковании. "Значащими объекты становятся благодаря языку, но не наоборот" утверждает Левинас. Языковая деятельность не может быть производной от объектов, фиксируемых знаками и данных (предоставленных) мысли.

Тематизируемая Левинасом проблема значения в культуре инспирируется ощущением изжитости основных принципов (метанарративов), составлявших методологический базис европейского фундаментализма с его интенцией к вечным и тотально интеллигибельным истинам, с приоритетом идеального мира над миром реальным. Символичность значения как неотъемлемого элемента языковой деятельности и языковой культуры не демонстрирует "немощь созерцания" Символ не является упрощенной редукцией предшествующего ему реального присутствия. И если означаемое находится вне данности, рассуждает Левинас, это не свидетельствует о нашей неспособности ее "схватить", это реферирует означаемое другого порядка.

Множественности значений, атрибутивных реальности, противопоставляется, согласно Левинасу, выделенное значение, которое "обретает мир" вследствие человеческих потребностей. Вещам со статусом данности придают статус ценности. Многообразие возможных значений редуцируется к единственному способу удовлетворения потребности. Но потребности не детерминируют направление и смысл бытия. Материалистический идеал единства, базирующийся на потребности, не в состоянии эксплицировать значение бытия, так как бытию имманентна не одна целостность, а их множество, которые никаким образом окончательно не могут составить тотальность.

Рефлексия проблемы значения в культуре привела Левинаса к признанию множественности без единой смыслонаправленности. Взаимопроницаемость культур, о которой много говорят, не аргументирует "момент единства бытия" Формальная возможность языка-посредника, который мог бы выступить в роли объединяющего фактора, предполагает направленность выбора, заключающегося в том, чтобы "предпочесть речь войне" Абсурдность разобщенности бесконечного множества значений, отсутствие единой смыслонаправленности, смысла смыслов Левинас называет "кризисом смысла, который переживается современниками как кризис монотеизма" Бог на правах бесспорно верховной силы, не доступной зрительной перцепции и не доказуемый разумом, вмешивается в человеческую историю. Вмешательство Трансценденции нашло отражение в системе взаимосвязей и обменов, которая устраивалась исходя из нужд озабоченного самим собою человека. Трансцендентный миру бог был элементом мира вследствие его связи с миром в хозяйственном единстве. Формой воздействия такого богатворца было чудо. У такого бога можно было просить. Элиминируя "хозяйственное" представление о боге, Левинас утверждает идею деконструкции смысла, что должно привести к понятию о Боге. Смысл невозможен, если в качестве исходной точки принять Я. Отсутствие единой смыслонаправленности не ликвидируется экономикой и техникой, которые, при первом приближении, снимают множественность, эскизно очерчивая единство. Интенция классической философии заключалась в ассимиляции Другого тождественностью и дедуцировании "другости" к "ничто" Литургия как невознаграждаемое дело, результат которого не предопределен во времени, есть этика и смыслонаправленность. "Отношение с Другим, утверждает Левинас, ставит передо мной проблемы, изымая меня (Я) из меня самого (Самости), раскрывая во мне новые дарования" Феномен Желания Другого, инспирируемый обыденным опытом общения, есть ме-

тадвижение как метанарратив для будущих нарраций.

Изживший себя модернистский метанарративный способ обоснования, как иерархическая система экспликаций в онтологии, существенно переосмысливается Левинасом. Данный способ привлекает его нереверсивностью отношений между дискурсами, которые имеют разный статус по отношению к другим дискурсам, т. е. их асимметричность. Другой не есть культурное значение, не есть простая данность. Он есть смысл как первоисток: придает смысл выражению, имплантирует в бытие значение. Это составляет смысл "эпифании Другого" репрезентации Лица (Visage) как темы. "Явленность лица" реферирует феномен "лицо говорит" "Первая связная речь" демонстрирует фатическую (не фактическую) функцию языка, не связанную с передачей информации. Присутствие лица проблематизирует сознание: самоотождествление как идентификация себя, как возвращение к самому себе исчезает. Я изгоняется из состояния покоя, самодовольствования и "погружается" в этическое движение. Философская рефлексия литургии как невознаграждаемого дела приобщения к этике приводит Левинаса к понятию Бесконечного, или Бога.

Автор "Г Д. Ч." постулирует этику как предпосылку и возможность любой культуры, любой эстетической системы, любого значения, любой структурной целостности. Этическая смыслонаправленность предшествует культурологическим знакам. Она детерминирует всякое значение и позволяет судить о культурах.

Последний раздел очерка "Значение и смысл" является составной частью ранней работы Левинаса "Открывая существование вместе с Гуссерлем и Хайдеггером" Под названием "След Другого" ("La trace de l'autre") опубликован в виде отдельной статьи. След как феномен коммуникативного пространства детерминируется косвенным отношением означаемого и значения. Он трактуется Левинасом как "Третье Лицо" Значимость следа, который концентрируется за пределами бытия, заключается в том, чтобы "означать, но при этом не проявлять себя" Лицо "само в себе является вдохновением и трансцендентностью" "следом ности (illeite)"

"Оность" в трактовке Левинаса отождествляется с той спецификацией бытия, в которой "объективность "в себе" принимает участие и которая эту объективность обнаруживает". Значение следа интенсифицирует посредством аллюзии значение знака, появляющегося с целью известить о чем-то. Более того, сам "знак идет этим следом" Левинас подтверждает свою мысль на примере письма как личного послания. Истинное значение письма, по его убеждению, "заключается в характере почерка и стиля текста, во всем том, что оно вызывает как сообщение, полученное от кого-то посредством языка письма" с помощью чего "некто открыто проникает в нас" След авторского присутствия может быть принят в качестве знака. Графолог и психоаналитик стремятся сделать "своеобразное значение этого следа предметом интерпретации для извлечения скрытого и неизвестного, что представляют собой намерения автора сообщения" Однако то, что в характере почерка и стиля письма остается специфическим следом, не означает ни одного из этих намерений" Левинас трактует это как "концентрацию" в следе того, что, с одной стороны, никак не проявляет себя, с другой ни от кого не скрывается. След вобрал в себя "абсолютно совершенное прошлое" которое всегда отсутствует, но всегда беспокоит. Конечной точки у данной устремленности к Другому нет, как нет конца в потребности быть счастливым.

Второй очерк "Гуманизм и безначалие" был опубликован в виде статьи в 1967 Цель ее заключалась в исследовании процессов и анализе перемен в философии на фоне нарастающего кризиса гуманизма. В условиях расширяющейся научными усилиями топографии пространства перцепции и практики, расширения размаха человеческих притязаний актуальной становится ренессанс проблемы ценности трансцендентного, Единого как порождающей матрицы сущего. Безуспешность человеческой деятельности подорвала авторитет понятия "человек"

Для возрождения субъективности Левинас реконструирует понятие свободы, для реализации которой первоочередным становится восхождение к трансцендентному первоначалу: "Другой вменяет Я ответственность" от которой невозможно уклониться, укрывшись "в себя" Человек наделяется не свободой, способной сделать его господином вещей, а "праизначальной заложенностью" посредством которой субъект принимает ответственность даже за свою ответственность. Поэтому, утверждает Левинас, ответственность субъекта предшествует интенциональности. Но субъект, "изгнанный из себя

и загнанный в ответственность", свободен в силу господства Блага как господства этики, предельно "переворачивающей" его возможности, в то время как одна лишь свобода, не обремененная Благом, должна была бы обладать властью или ограничивать ответственность за других.

Третий очерк "За пределами самоидентичности" был впервые опубликован в 1968. В нем Левинас в контексте апокалипсических идей о конце гуманизма, конце метафизики, смерти человека и смерти Бога, что отразилось на состоянии дел в гуманитарных научных исследованиях, выразил обеспокоенность тем, что "европейский гуманизм занимается в исключительно неясной среде изящной словесности устроением "прекрасных душ" и не проявляет интерес к реалиям насилия и эксплуатации" Субъект оказался выведенным за пределы оснований наук как досадная помеха рационализму с его атрибутами — логическим формализмом, математическими структурами, архетипами числа и меры. "Если техника, предназначенная для облегчения деятельности и повышения ее эффективности, в реальности только затрудняет ее; если наука, созданная для того, чтобы объяснять мир, обрекает его на распад; если руководствующиеся гуманистическим идеалом политика и властные структуры увековечивают эксплуатацию человека человеком и войну, то очевидно, констатирует Левинас, что вполне разумные начинания оборачиваются изнаночной стороной, что лишает доверия человеческую инициативу, а тем самым, и трансцендентальную субъективность" Через призму собственной категориальной модели данный процесс представляется философу как ситуация, в которой Я, т. е. тождество, уклонялось бы от встречи с самим собой и не справлялось бы с задачей самоидентификации, следовательно, "не вверило бы себя субъективности, определяемой как ответственность" Искренность, отсутствие насилия, безответственности в действиях, озабоченность ближним являются параметрами устремления за пределы собственной идентичности и "означивают гуманизм"

С. В. Воробьева

Д

DIFFÉRANCE понятие философии постмодернизма, являющее собой, согласно его автору — Ж. Деррида (**см.**), "общий корень всех оппозиционных понятий, которые маркируют наш язык" В качестве единого означающего для любых (выступающих в качестве бинарной оппозиции) парных смыслов метафизического порядка (например: "присутствие" "след"), было введено Деррида с целью преодоления ряда традиционных оснований метафизики — идей "присутствия" "тождества" "логоса" и т. п. (По мнению Деррида, "ничто никакое присутствующее и безразличное сущее не предшествует разнесению и размещению. Нет никакого субъекта, который был бы агентом, автором и хозяином разнесения и с которым разнесение случалось бы время от времени и эмпирически".)

В 1967 на ежегодном заседании Французского философского общества в Сорбонне Деррида сделал вызвавший широкий резонанс доклад, озаглавленный словом-неографизмом (т. е. словом, обычное написание которого несколько изменено): "La differance" Смысл "D." вряд ли можно воспроизвести одним словом. Это одновременно и "устанавливание различия" ("различание"), и "отсрочка" "откладывание" (Понятие "отсрочка" разрабатывалось и у других послевоенных французских мыслителей: в художественной форме у Жан-Поля Сартра ("Отсрочка" 1945) и Мориса Бланшо ("При смерти" 1948), в спекулятивной же форме у Деррида. *А. Г Е. Г.*) В соответствии с этимологией латинского корня Деррида выделил два основных значения термина "различение" Первое предполагает "промедление во времени" "сбор времени и сил для операции, предполагающей отсрочку" "отлагание" "запас" словом, "овременение" или, точнее, "временное становление пространства" и "пространственное становление времени" Второе же значение было более привычно для широкой философской публики: "различать" — значит "не быть тождественным" "быть инаким" "отличным" "другим"

Текст, посвященный тому, зачем Деррида потребовалось введение во французский язык слова "D." был первоначально представлен им как материал к прочитанной лекции (январь 1968). В несколько иной версии (без вводной части, являвшей собой тезисы, розданные присутствующим на докладе) работа вошла в книгу "Поля философии" (1972).

Как компонент процесса и как результат философски ориентированных язы-

ковых игр, "D. — неографизм: по Деррида, "буква *a* в differance, разнесении, напоминает, что размещение есть *овременение*, обход, откладывание, из-за которого интуиция, восприятие, употребление, одним словом, отношение к присутствующему, отнесение к присутствующей реальности, к *сущему* всегда *разнесено*" Словоформа "D." будучи центрированной на французском корне differe "различать", благодаря иному правописанию (вместо традиционного difference), не воспринимаемому на слух, оказывается в состоянии конституировать сопряженную конфигурацию понятий, не обязательно производных от исходной основы.

Деррида отмечает, что D. "не выступает ни под рубрикой концепта, ни даже просто под рубрикой "слова" Это не мешает ему продуцировать концептуальные следствия и словесные или именные образования, которые, впрочем, — это не сразу замечают, — одновременно и отчеканены и взломаны штампом этой "буквы", непрестанной работой ее странной логики"

Согласно Деррида, классическая философия грешила тем, что ставила во главу угла понятия "тождество", "единство", "целостность", "тотальность" подчиняя им понятия "многое", "различное" Подлинное же философствование, по его мнению, не упуская из виду тему единства, должно сконцентрироваться на теме различий, точнее, "различании" Нельзя допускать прямолинейного сведения одного явления или состояния к другому, уравнивания или сглаживания оттенков их несходства, различия, противоположенности. Деррида также нередко употреблял в качестве философского понятия слово "differend" ("спор"), имея в виду конструктивные спор, дискуссию, дискурс, где именно различия выступают на первый план и где высоко ценится способность человека мыслить вместе с оппонентом, понимать и принимать во внимание его особую позицию. Правда, Деррида был при этом уверен, что другой человек со всеми его отличиями остается для каждого из нас недоступным, непроницаемым.

D. осмысливался Деррида в ряде концептуально перспективных версий:

1) как то, что осуществляет процедуру *разнесения*, различия вещи, понятия, явления. Согласно рассуждениям Деррида, их самотождественность задается не только отношением с иным понятием, вещью, явлением (в смысле "различать", "отличать"), но и отношением любого из них — к самому себе: конституирование присутствия изначально инфицировано различием. Самотождественность вещи, понятия, явления есть результат его отличия от других "элементов", несамотождественных вне игры дифференциальных отношений. Любая же самотождественность немыслима сама по себе: фиксация самотождественности вещи, понятия, явления требует в качестве непременного условия возможность его собственной дубликации и отсылки к другому. Так, согласно Деррида, прежде чем сказать, чем А отличается от В, мы уже должны знать, *что* есть А, в чем именно заключается самотождественность А. Кроме этого, из данной схемы следует, что, например, число "5" существует постольку, поскольку есть числа "6", "7" и т. д. — они своим "торможением" как разновидностью D. допускают появление "5" По мнению Деррида, D. "возможность концептуальности, ее процесса и концептуальной системы вообще";

2) в рамках традиционно реконструируемой этимологической связи с лат. "differre" D. трактуется как "движение", заключающееся в "задержке путем возвращения, замедления, делегирования, откладывания, отклонения, отсрочки выводов": тем самым уже в собственно лингвистическом контексте прописывается гипотеза о D. как об условии возможности присутствия как такового либо замедляющем, либо инициирующем последнее; D. выступает тем самым "первородным" исходным пространственно-временным движением, будучи более первичным, нежели присутствие любого элемента в структуре. По Деррида, "différance — это то, благодаря чему движение означивания оказывается возможным лишь тогда, когда каждый элемент, именуемый "наличным" и являющийся на сцене настоящего, соотносится с чем-то иным, нежели он сам; хранит в себе отголосок, порожденный звучанием прошлого элемента, и в то же время разрушается вибрацией собственного отношения к будущему элементу; этот след в равной мере относится и к так называемому будущему, и к так называемому прошлому, он образует так называемое настоящее и силу самого отношения к тому, чем он сам не является";

3) как собственно производство различий, диакритичности: как условие возможности для всякой сигнификации и любой структуры. Согласно Деррида, не существуют и не могут мыслиться какие-либо фундаментальные принципы

либо понятия, которые бы не производились D. Так, оппозиция "структуры" и "генезиса" также маркируется "эффектом differance": конституирование различия как такового предпослано, согласно мнению Деррида, продуцированию всяких внутрисемиотических и внутрилингвистических оппозиций.

По версии Деррида, субъект: а) "становится говорящим субъектом, только вступая в отношения с системой языковых различений"; б) "становится означающим вообще, через слово или другой знак — только вписываясь в систему различений";

4) в качестве одного из концептов продуктов эволюции хайдеггерианского миропонимания нередко трактуется в качестве "онтико-онтологического" различия. По мнению Деррида, D. включает в себя идею онтико-онтологического различия, но последнее уступает ему по объему: D. могло бы в первом приближении именовать и это развертывание различия, но не только или не в первую очередь именно его. Принимая идею М. Хайдеггера об изначальности онтико-онтологического различия как "предельной" детерминации различия, Деррида стремится преодолеть его ввиду его метафизичности.

Согласно Деррида, в качестве "различия" такового порядка онтико-онтологическое различие предшествует бытию, но у Хайдеггера, как известно, "ничто" не предшествует "бытию", так как последнее имеет аналогичный с ним статус "абсолютного означаемого" D. же как "еще более" изначальное, как "различие вообще" предшествует и онтико-онтологическому различию: по утверждению Деррида, "...мы должны были бы стать открытыми différance, которое больше не определяется, на языке Запада, как различие между бытием и сущим" Как полагает Деррида, онтико-онтологическое различие зависимо от собственно самой возможности и формы различия ("бытие" в истории метафизики всегда мыслилось как "присутствие"): D. же в смысле возможности формы различия обретает статус условия возможности самого бытия.

Существенно значимым в контексте стремления Деррида преодолеть установки классической философии выступает следующая особенность D. как различия: оно не есть различие логическое, т. е. не есть противоречие, разрешаемое по законам гегелевской логики. У Деррида D. не позволяет гетерогенности различия обрести степень противоречия. Отношение между противоречием и различием сохраняется как "отношение без какого-либо отношения": противоречие в данной оппозиции смыслов сохраняется, не будучи им. При этом разрешение "не-противоречия" D. в принципе осуществляется не посредством "схватывания" понятия, в собственной имманентности снимающего свою негативность. D. выносится Деррида по "ту сторону" гегелевской логики.

По мысли Деррида, "я пытался развести Differance... и гегелевское различие, и сделал это именно в той точке, где Гегель в большой Логике определяет различие как противоречие, только лишь для того, чтобы разрешить его, интериоризовать его... в самоприсутствии онто-теологического или онто-телеологического синтеза. Differance (в точке почти абсолютной близости к Гегелю...) обозначает точку, в которой разрывает с системой Aufhebung (снятия. — *А. Г., Е. Г.*) и со спекулятивной диалектикой"

Противопоставляя в работе "Колодец и пирамида. Введение в гегелевскую семиологию" (1968) дискурс логоса, извлекающий истину (сплошь ословесненную) из глубины колодца, письменности, оставляющей свою мету, более древнюю, чем истина, на лице памятника, Деррида утверждает: "Разнесение дает о себе знать немым знаком, молчащим монументом, я сказал бы даже некой пирамидой, думая при этом не только о форме этой буквы, когда она как прописная или заглавная, но и том тексте гегелевской "Энциклопедии" где тело знака сравнивается с египетской пирамидой"

В традиции американской постаналитической философии идея D., трактуемого как "разнообразие" или (в соответствующем контексте) как "социальное различие", дала начало становлению новых дисциплин: теории гомосексуализма и лесбиянства, теории перформанса, программе гендерных и феминистских исследований, проблематике черных американцев. Рефлексия над нетрадиционными социальными объектами любых типов неосуществима сегодня вне рамок подхода, обусловливаемого разнообразными интерпретациями D

Неографизм "D." был предложен Деррида в качестве одного из синонимов письменности. Как отмечал Деррида, "это специфическое графическое вмешательство (différance. — *А. Г., Е. Г.*) было задумано в процессе разработки вопроса о письменности" Письменность и D. довольно часто используются Дер-

рида либо в одних и тех же контекстах, либо как синонимы. И все же возникает вопрос, для чего понадобились Деррида эти два концепта, какую смысловую нагрузку несет каждый из них и какое различие значений можно проследить в текстах деконструкции (**см.**).

Неографизм "D." представляется исходным потому, что в нем снимается абсолютная природа двух базисных философских категорий — пространства и времени первых в категориальном ряду развертки понятия Бытия в традиционной метафизике. Схватывая оба смысла понятия "differer" ("различать в пространстве" и "откладывать во времени"), D. отражает два первичных вектора игры мира, понимаемой как письменность "опространствливание" и "овременивание" что позволяет представить пространство как-становящееся-временным, а время как-становящееся-пространственным. В таком толковании D. предстает как источник, а также результат и условие своей собственной деятельности. Пространство и время в классической онтологии задают систему координат, в которой разворачивается все категориальное содержание мира присутствия. "Опространствливание" и "овременивание" как основные характеристики D. (но не "письменности") призваны были, очевидно, указывать на подобные же параметры того мира (или анти-мира), который образуется активностью D.

Следует обратить также особое внимание на идею Деррида об "активном движении (производстве) différance" Если же учесть, что именно такую интерпретацию D. — "активное движение, производство" D. — Деррида предлагает называть "прото-письменностью" (т. е. archi-ecriture), то становятся яснее смысловые различия, которые могут существовать между D. и archi-ecriture. В самом первом приближении эти различия могут толковаться через представление о процессе и результате, движении и его эффекте, чистой, спонтанной деятельности и некоторых, спонтанных же, усилиях по ее структурированию (конечно, отнюдь не в структуралистском смысле). Эти представления, разумеется, никогда не смогут исчерпать всего богатства содержания archi-ecriture и D. хотя бы потому, что они заимствованы из метафизического словаря, но некоторые смысловые различия они все же позволяют проследить.

Подобные же различия обозначены Деррида в том фрагменте из текста "Différance" где речь идет об отличии стратегии деконструкции от негативной теологии и где D. определяется в структурирующе-результирующем аспекте, как определенная, хотя и очень необычная форма презентации презентация исчезающего как исчезновения. Будучи исчезающим результатом исчезновения, D. однако, никогда не представляет себя самое, оставаясь позади репрезентации, будучи скрытой процессом репрезентации исчезновения и исчезающего. Строго говоря, различие между D. и archi-écriture не столь содержательно, сколь функционально, ибо развести их не представляется возможным.

Об этом с полной ясностью свидетельствует используемая Деррида метафора огня-письменности, согласно которой "огонь письменности... не приходит *после*, огонь пишет, пишет самое себя, прямо в процессе сгорания" В бушующем пламени письменности/D. вряд ли возможно различить, что относится к D., а что к archi-écriture; вполне может случиться, что при попытке их разъединения погаснет само пламя, введенное в мертвящий горизонт метафизических дистинкций. Разведение контекстов употребления archi-écriture и D. поэтому представляется имеющим только функциональное, вспомогательное значение, связанное по преимуществу с обоснованием идеи "мира человеческого" как мира D.

Представление о мире D. мире без почвы, мире абсолютного исчезновения, мире, который пишется archi-écriture посредством истирания Бытия и уничтожения любых следов присутствия человека в нем, мире не-существующем и, тем не менее, единственном из всех возможных миров человеческого существования, хотя и невозможном по самой сути своей, мире, в котором обнаруживает себя человек это представление становится в деконструкции тем конструктом, который противопоставляется привычному миру присутствия. Именно это противопоставление миров presence (по-французски "присутствие") и D. представляется той радикальной процедурой деконструкции, которая решительно выводит ее за пределы любой метафизики. То, что характерно для всей нашей эпохи, по Деррида, децентрация, подрыв присутствия — и что оказывается недостижимым для любых деструктивных дискурсов, попадающих в заколдованный круг обоснования, который не смог разорвать даже Хайдеггер все это как будто может удаться деконст-

рукции. По крайней мере предпосылка подрыва присутствия определена здесь достаточно четко это дистинкция миров presence к D. Реализация этой предпосылки, однако, весьма проблематична.

Как представляется, именно это имеет в виду Деррида, когда говорит о загадке D. С его точки зрения, D. как отношение к невозможному присутствию есть нечто такое, что некоторым непонятным образом улавливает, учитывает сигналы присутствия, но одновременно остается тем, что как бы представляет собой на самом деле абсолютно запредельной присутствию, несуществующей в пространственно-временном горизонте Бытия, тем, что, по Деррида, "превышает альтернативу присутствия и отсутствия"

Способность улавливать следы присутствия может быть обнаружена в толковании понятия присутствия, которую Деррида обнаруживает в концепции времени Хайдеггера. Одним из двух мотивов своего обращения к этой концепции Деррида определяет стремление "выявить, пусть достаточно поверхностно и отнюдь не категорическим образом, направление, не обнаруженное в рассуждениях Хайдеггера: скрытый переход (passage cloute), который соединяет проблему присутствия с проблемой письменного следа" Несколько дальше Деррида как бы уточняет формулировку своей задачи сближения понятий присутствия и письменности/D. через хайдеггеровскую концепцию времени, когда говорит о воплощении (realisation) времени, которое по сути своей является уничтожением, истиранием из памяти следов D. "Но это вытеснение есть письменность, которая дает возможность времени быть прочитанным..."

Истирание временем следов Бытия, следовательно, по мысли Деррида, не является абсолютным. Само время, точнее, ход времени, выраженный в процедуре вытеснения, как бы удерживает эти следы, фиксируя их в письменности или посредством письменности. Фиксация исчезающего следа Бытия/присутствия, на обнаружение которой позволяет надеяться логоцентристская культура (точнее, поскольку сама эта культура может считаться попыткой такой фиксации, то есть надежда "прочесть" ее как след присутствия), тем не менее, не должна рассматриваться как репрезентация присутствия. Пользуясь термином Деррида, можно утверждать, что *след* не есть присутствие, а симулякр (**см.**) присутствия, призрак, иллюзия присутствия, не могущая претендовать на истинную репрезентацию.

Конституирование мира D., таким образом, осуществляется посредством чрезвычайно специфичного отношения человека к миру Бытия/presence, отношения, которое представляет собой описание этого мира в форме фиксации следов Бытия, неуловимых и постоянно исчезающих непосредственно в момент презентации, схватывания и удержания этих следов посредством archi-écriture. Не-реальный мир не-существования, вместе с тем, не есть чистая негация в том смысле, в каком это могла бы быть негация ничто по поводу не-существующего. Хотя D. и несет в себе неизбывный мотив смерти, это скорее не смерть, а умирание, равно как и возрождение, являющиеся двумя неразрывными сторонами взаимоотношений жизни и смерти. Все это генерирует вопросы, которыми задается Деррида в "Différance": "что есть différance как отношение к невозможному присутствию, как некие расходы без запаса, как невосполнимое истощение энергии, как инстинкт смерти и отношение к необратимо иному?" Деррида возвращается к этим вопросам в своих более поздних работах (в частности, "Дар смерти").

А. А. Грицанов, Е. Н. Гурко

ДЕБОР (Debord) Ги (1931—1994) французский социальный мыслитель постмодернистской ориентации, теоретик искусства, кинорежиссер и художник; автор концепции "общества спектакля" (1967) и основатель Ситуационистского Интернационала (1957) — художественно-политической ассоциации художников, авангардистского проекта по созданию "сюр-революционного" искусства и осуществлению "анти-культурной" деятельности. Движение ситуационистов базировалось на осмыслении и развитии художественных практик леттристов и дадаистов. Основным объектом критики Ситуационистского Интернационала являлось позднекапиталистическое общество с присущими ему формами социального отчуждения, феноменами тотального потребительства и конформизма. И леттристы, и ситуационисты стремились разнообразными способами противостоять системе (посредством перформансов и текстов), готовой поглотить и конформизировать даже самый радикальный протест. Ориентация на крайний радикализм и анархическую идеологию была призвана служить своеобразной защитой от "спектакуляризации" и фальсифика-

ции, которой в капиталистическом обществе, по их мнению, в конечном счете подвергается все и вся.

В своих манифестах сторонники Ситуационистского Интернационала выдвигали перед собой задачу "бороться против пропагандистских методов воздействия высокоразвитого капитализма", адекватными мерами реагировать на вызовы буржуазного общества, "разрушать буржуазный гештальт счастья" через утверждение лозунгов "целостного урбанизма, экспериментальных установок, гиперполитической пропаганды и конструирования настроений" обесценивая вещи и идеи, противопоставляя порочной организации "спектакуляризованного мира" свободу индивидуального конструирования ситуаций. Сторонники Ситуационистского Интернационала не разделяли политику и искусство, воспринимая ситуационистский проект как универсальную жизненную установку. Среди наиболее часто используемых членами Ситуационистского Интернационала концептов и (художественных) принципов можно перечислить следующие: "*пассионарно-церемониальная негативность*" (ключевой принцип революционной выразительности), "*сконструированная ситуация*" (сконструированный посредством коллективной организации целостности окружения и игры событий момент жизни), "*психогеография*" (конкретное выверенное воздействие географической среды на аффективное поведение индивидов), "*derivè*" (экспериментальная поведенческая установка, направленная на выявление принципов урбанистского общества); "*целостный урбанизм*" (теория комплексного использования искусства и техник интегрального конструирования среды в динамическом соотнесении с поведенческими экспериментами; "*dètournement*" (принцип интеграции настоящей или прошлой эстетической продукции в конструировании среды).

Основное произведение Д. близкое к установкам культуры постмодерна и обеспечившее ему известность в интеллектуальных кругах, "Общество спектакля" (1967). По мнению самого Д., эта книга стала выражением наиболее радикальной позиции в момент столкновений 1968: "даже последние простофили того времени смогли наконец-то понять то, что же означало "отрицание жизни, ставшее видимым", "утрата качества" связанная с формой-товаром, или же пролетаризация мира". Книга выстроена как совокупность тезисов, по форме напоминающих "Тезисы о Фейербахе" К. Маркса. Книга воспринимается, прежде всего, как художественный манифест, предоставляющий концептуальный аппарат для анализа политических и экономических подтекстов современной визуальной культуры. В то же время ее можно считать переводом экономических идей Маркса на язык современной культурной теории: не случайно, для многих интерпретаторов она выступает как "Капитал" нового поколения. Д. анализирует не только экономическую, но и политическую (не)состоятельность марксизма в современных условиях. Он полагает, что невозможность преодоления товарного фетишизма ставит под вопрос возможность любого революционного движения, по крайней мере в терминах оппозиции "рабочий класс буржуазия", которые по сути представляют собой нерасторжимое целое, они тождественны: в непонимании этого заключалось историческое фиаско пролетарской революции, и лично Маркса (глубоко буржуазного мыслителя, по мысли Д.) как ее пророка. Поскольку Ситуационистский Интернационал рассматривал художников в качестве основной движущей силы грядущей революции, постольку нет ничего удивительного в тех амбициях, которыми проникнут текст Д. Для него ситуационизм был не только способом преодоления искусства; в каком-то смысле он предполагал и преодоление кризиса марксизма, отказ от "мягкотелости" неомарксистских теорий, углубившихся в анализ надстроечных явлений и порвавших с политической практикой. В этом плане "Общество спектакля" это недвусмысленный призыв возврата к *практике*, даже если этой практикой является *показной бунт*, поскольку в обществе спектакля, согласно Д. "сама неудовлетворенность давно стала неким товаром" (тезис 59).

Одним из источников вдохновения для Д. выступала "Диалектика Просвещения" М. Хоркхаймера и Т Адорно, постулировавших тотальность культур-индустрии в современном обществе, а также показавших, что "развлечение становится пролонгацией труда в условиях позднего капитализма" а "искусство есть лишь разновидность товара, выделанного, поставляемого, приравненного к индустриальной продукции, продающегося и заменимого" или же *Das Passagen-Werk* В. Беньямина (см.), задавшего современный ракурс интерпретации феномена *modernity* — ре-

альность (и наиболее характерная особенность) последнего состоит в потреблении зрелища (иллюзий) взамен или наряду с материальными благами. Не менее важна в этом контексте была и концепция Д. Лукача: именно из разработанной им оппозиции становления и ставшего, овеществляющего отчуждения и "праксиса" вытекает предложенная Д. интерпретация "спектакля"

С помощью понятия "спектакль" Д. объясняет целый ряд современных культурных, социологических и идеологических феноменов: и специфику современных индустриальных обществ (в развитых странах), и проблему глобализации (в самом широком смысле), и порочность репрезентации, и доминанту визуальности в современной культуре, и многое другое. За основу определения "спектакля" можно взять тезис 34: "Спектакль есть капитал на той стадии накопления, когда он становится образом" причем "капитал" перестает быть "невидимым центром, управляющим способом производства": все протяжение общества это его портрет. Спектакль, по мысли Д. это идеология *универсально значимая*, и в качестве таковой, несмотря на впечатление тотальной абсолютной *видимости*, он оказывается дискурсом непрозрачным и эллиптическим: "помимо того, что является собственно секретным, очевидно, зрелищный дискурс замалчивает все, что ему не подходит" Неудивительно, что любые спонтанные (то есть свободные, не "срежиссированные") действия и мнения спектаклю не подходят: "власть спектакля достаточно часто возмущается, когда замечает, как под ее покровительством формируется некий спектакль-политика, спектакль-юстиция, спектакль-медицина или множество подобных непредвиденных "издержек массмедиа" Термин *спектакль* содержит в себе совокупность разнообразных (и не всегда вычитываемых) коннотаций, например: а) пассивность (субъектов-зрителей); б) визуальный характер позднекапиталистической экономики; в) постановочность действий (власти); г) условность (социальных конвенций), которая носит в театральном спектакле гораздо более выраженный характер, нежели в кино — в театре она осознаваема и блокирует полную идентификацию, тем самым "разделение" сохраняет свою силу.

Д. наделяет "общество спектакля" следующими характеристиками:

1. Вся жизнь обществ, в которых господствуют современные условия производства, проявляется как необъятное нагромождение спектаклей.

2. Спектакль — это не совокупность образов, но общественное отношение между людьми, опосредованное образами.

3. Спектакль нельзя понимать ни как злоупотребление неким миром визуальности, ни как продукт массированного распространения образов. Это объективировавшееся видение мира.

4. Спектакль, взятый в своей тотальности, есть одновременно и результат, и проект существующего способа производства. Он не является неким дополнением к реальному миру, его надстроенной декорацией. Он есть средоточие нереальности реального общества. Во всех своих частных формах, будь то информация или пропаганда, реклама или непосредственное потребление развлечений, спектакль конституирует наличную модель преобладающего в обществе образа жизни. Форма и содержание спектакля служат тотальным оправданием условий и целей существующей системы.

5. Анализируя спектакль, мы в какой-то мере говорим самим языком спектакля, тем самым переходя на методологическую территорию того общества, которое выражает себя в спектакле.

6. Общество, базирующееся на современной индустрии, не является зрелищным случайно или поверхностно в самой своей основе оно является *зрительским*. В спектакле, этом образе господствующей экономики, цель есть ничто, развитие все. Спектакль не стремится ни к чему иному, кроме себя самого. Таким образом, спектакль есть "основное производство современного общества" Он есть не что иное, как экономика, развивающаяся ради себя самой.

Д. выстраивает свою концепцию спектакля как завуалированную критику "окуляцентризма" европейской философии, ибо спектакль, как тенденция предъявлять мир, который уже не схватывается непосредственно, через различные специализированные опосредования, полагает зрение привилегированным человеческим чувством, каковым в прежние эпохи было осязание.

Д. объявляет спектакль наследником всей слабости западного философского проекта, представлявшего собой понимание деятельности, в котором первенство принадлежало категориям видения. Та критика, которую Д. адресует буржуазному обществу, еще более сурова по отношению к обществу, построенному в духе квази-революционных

идеалов и породившему примитивный спектакль тоталитарного бюрократического общества: по мнению Д. пролетариат всегда был лишь коллективным зрителем затевавшейся якобы ради его блага революции (хотя еще Лукач, например, искренне верил, что рабочие могут быть сознательными и активными агентами революции). Так, присвоение "голосов" рабочего класса небольшой группой "репрезентантов" их мнения создало, по мысли Д. величайшую историческую иллюзию, фиктивный мир "государства рабочих и крестьян" Схожим образом западная революция 1968, в преддверии которой была написана эта книга, также завершилась "интегрированной театрализацией", о чем Д. пишет в многочисленных "Комментариях" к различным переизданиям "Общества спектакля" Впрочем, согласно тезису 23, потенциальная угроза *спектакуляризации* существовала всегда ибо власть нигде и никогда никого, кроме самой себя, не репрезентировала, хотя, казалось бы, требование репрезентативности лежит в основании всей политической системы общества. В действительности, цель любой политической системы состоит в фальсификации общественной жизни. Поэтому демократия есть, прежде всего, видимость демократии. Спектакль (как зрелище) и власть (не только в буржуазном государстве) взаимополагающие категории, поскольку оба являются продуктами "древнейшей общественной специализации" заключающейся в том, чтобы говорить от имени других. Таким образом, допуская множественные интерпретации "видимого мира" позднекапиталистического общества, Д. не оставляет нам никаких иллюзий относительно его эстетизированной поверхности. Не то, чтобы Д. демонизировал видение как таковое, однако, критикуя тот способ, которым западное общество научилось манипулировать видением и злоупотреблять им, Д. оказывается очень близок к другому французскому мыслителю М. Фуко (**см.**), считавшему, что мы живем не в обществе спектакля, но в обществе надзора, и что находимся мы не в амфитеатре и не на сцене (местах органического существования спектакля), но в паноптической машине, где "глаз власти" управляет миром и нами. В то же время Д. лишает наблюдателя его привилегированного положения: и его (наблюдателя) терзает мания подглядывания, в "обществе спектакля" и он может в любую минуту оказаться под прицелом чужого взгляда, он сам подвергается опасности "объективирования" или "овеществления" посредством превращения в образ.

А. Р. Усманова

ДЕКОНСТРУКЦИЯ (лат. аналог греч. "анализ") — I) Стиль философского творчества, предложенный Ж. Деррида (**см.**), имеющий целью не прояснение фундаментального опыта бытия, но всеобъемлющий, пафосный отказ от понятия "бытие" как от такового. Д. у Деррида постулирует принципиальную невозможность содержательного понимания-объяснения бытия. Понятие "Д." было введено Ж. Лаканом, но развернутое теоретическое обоснование обрело в текстах Деррида.

Деррида был вполне последователен в своей критике основополагающих концептов традиционной философии, оценивавшейся им весьма скептически. К ее ведущим представителям он относил и Ф. Ницше, и З. Фрейда, и Э. Гуссерля, и М. Хайдеггера. При этом Деррида признавал их непосредственное влияние на становление Д. Призывая радикально переосмыслить классические философские категории "присутствие", "действительность" "тождество" "истина" — он исходил из посылки, что статус рационального в культуре не самовоспроизводится на собственном материале, но поддерживается постоянным усилием по вытеснению из его сферы элементов, оказывающихся не-мыслью, не-мыслимым. Эта репрессивная установка, лежащая в основании западноевропейской культуры, обозначается Деррида как *логоцентризм* (**см.**). Именно системное опровержение философии/культуры логоцентризма образует стратегию-программу Д.

Логоцентристский идеал непосредственной самодостаточности или присутствия задал, по Деррида, парадигму всей западной метафизики. Метафизика присутствия, полагая рядом с человеком трансцендентальную реальность, подлинный мир и стремясь подключить сферу существования к бытию, служит основанием логоцентрической тотализации в гуманитарной области. Ее кризис, по мысли Деррида, ясно обнаруживает себя уже у Ницше, тексты которого представляют собой образцы разрушения гомогенной среды проводника идей "мобильной армии метафор"

Адекватным способом постановки проблемы смысла, по Деррида, является не поиск сокрытых в интуитивной неразличенности онтологизированных аб-

солютов или "трансцендентальных означаемых" (**см.**), но аналитика на уровне означающих, вскрывающая исток смыслопорождения в игре языковой формы, записанного слова, граммы. Процедура "вслушивания" в трансцендентальный, мужской голос Бытия, Бога, представленная, по мысли Деррида, как принцип философствования в работах Гуссерля и, в особенности, Хайдеггера, зачеркивается, по его убеждению, стратегией differance (**см.**) "первописьма" предшествующего самому языку и культуре. Отпечаток "первописьма" несет на себе "письменность" — т. е. та динамика не-данного, гетерогенного, которое обнажается при разборке идеологического каркаса, тотализирующего текст.

По мысли Деррида, вполне правомерна демаркация мира на мир Бытия как присутствия (мир presence) и мир человеческого существования. Мир же differance мир абсолютного исчезновения, мир без какой-либо почвы, мир, пишущийся процедурами "истирания" Бытия и ликвидацией любых *следов* (**см.**) присутствия человека.

В Д., согласно Деррида, феномен "следа" может быть рассмотрен именно в контексте кооперативного взаимодействия (коммуникации) означающих (**см.**): "ни один элемент не может функционировать как знак, не отсылая к какому-то другому элементу Благодаря такой сцепленности каждый *элемент*... конституируется на основе отпечатывающегося на нем следа других элементов цепочки или системы" На примере самого термина "Д." Деррида выявляет механизм возникновения явленного макрозначения вербальной единицы на основании процесса, который может быть оценен как кооперативный: "слово *деконструкция*, как и всякое другое, черпает свою значимость лишь в своей записи в цепочку его возможных субститутов... оно представляет интерес лишь в известном контексте, в котором оно замещает или позволяет себя определить стольким другим словам... По определению, этот список не может быть закрытым"

В "письменности" центризму традиции, свертыванию игр означивания в некоторую незыблемую точку присутствия (гаранта смысла и подлинности) противопоставляется центробежное движение "рассеивания" (**см.**) значения в бесконечной сети генеалогии и цитации. Отслеживая элементы письма, работу differance, Д. рассматривает совокупность текстов культуры в качестве сплошного поля переноса значения, не останавливающегося ни в каком месте в виде застывшей структуры.

Д. подрывает изнутри фундаментальные понятия западной культуры, указывая на их нетождественность самим себе, освобождая репрессированную метафорику философских произведений, приходящую в столкновение с их идеологическим строем. Тем самым демонстрируется сопротивление языка любому философскому (метафизическому) проекту Внеположная тексту позиция классического интерпретатора в Д. элиминируется. Задается констатация факта "инвагинации" внедренности, привитости одного текста другому, бесконечного истолкования одного текста посредством другого.

По Деррида, "деконструкция есть движение опыта, открытого к абсолютному будущему грядущего, опыта, по необходимости неопределенного, абстрактного, опустошенного, опыта, который явлен в ожидании другого и отдан ожиданию другого и события. В его формальной чистоте, в той неопределенности, которую требует этот опыт, можно обнаружить его внутреннее родство с определенным мессианским духом"

В контексте анализа текстов самого Деррида стилистика Д. в его понимании может быть охарактеризована следующими признаками:

1) она "не является каким-либо методом и не может им стать"·

2) любое ее "событие" уникально и неповторимо как подпись или идиома, поскольку ее пафосом выступает "игра текста против смысла";

3) любое ее определение не верно, ибо тормозит ее собственную беспрерывность;

4) она не принадлежит к какому-либо субъекту индивидуальному или коллективному применявшему бы ее к тексту или теме;

5) ее повсеместность результируется в том, что даже "эпоха-бытия-в-деконструкции" не вселяет никакого оптимизма;

6) ее суть художественная транскрипция философии посредством эстетики, предполагающая осмысление метафорической этимологии философских понятий;

7) в ее рамках собственно философский язык подвергается структурному психоанализу;

8) "она не сводима к лингвистико-грамматической или семантической модели, еще менее — к машинной";

9) она не критика в любом из ее значений, ибо сама подлежит Д.;

10) ее парадокс в том, что "единственно возможное изобретение — изобретение невозможного";

11) она "не является симптомом нигилизма, модернизма и постмодернизма. Это последний свидетель, мученик веры конца века"

Как заключает Деррида, "чем не является деконструкция? да всем! Что такое деконструкция? да ничто!" Согласно Деррида, "движение деконструкции не сводимо к негативным деструктивным формам, которые ему наивно приписывают... Деконструкция изобретательна, или ее не существует. Она не ограничивается методическими процедурами, но прокладывает путь, движется вперед и отмечает вехи. Ее письмо не просто результативно, оно производит новые правила и условности ради будущих достижений, не довольствуясь теоретической уверенностью в простой оппозиции *результат — констатация*. Ход деконструкции ведет к утверждению грядущего события, рождению изобретения. Ради этого необходимо разрушить традиционный статус изобретения, концептуальные и институциональные структуры. Лишь так возможно вновь изобрести будущее" Практика Д. носит внеметодологический характер и не предлагает ограниченного набора строгих правил "разборки"

Деррида доказывает, что для стилистики Д. уязвимо практически любое философское произведение от сочинений Платона до работ Хайдеггера. В то же время концепция "письма/письменности", по сути, ориентирована на модернистские произведения от Малларме до Ж. Батая (само понятие "письменность" имеет аналогии со стилем авторов "высокого модерна") и, таким образом, деструктивный пафос по отношению ко всей предшествующей традиции оборачивается конструктивными намерениями по выработке своеобразной герменевтической модели, теоретического обеспечения литературного авангарда.

В "Двойственном сеансе" Деррида предлагает рассматривать *прививание* в качестве общей модели деконструктивистского анализа текстов, которая объединяет в себе операции прививки со вкраплениями альтернативного дискурса (**см.**) и стратегией оплодотворения. Деррида сравнивает прививку (*graft*) с графемой (*graph*), подчеркивая их происхождение от общего греческого корня *graphion*, что означает инструмент для письма, стиль.

Среди работ Деррида наиболее ярким прецедентом использования привычной для него логики *палеонимии* (внесения в традиционные понятия оригинального содержания посредством некоторого отстранения, откладывания их прежнего содержания и прививки новых смыслов. *А. Г., Е. Г.*) представляется его книга "Glas" или "Похоронный звон" (1974). На уровне организации конкретного текста была (с весьма солидным присутствием эпатажа) реализована демонстрация принципа "прививания рассеивания" Издание было отстроено графематикой, извлекающей в том числе и зрительные эффекты из варьирования конфигураций шрифтов, из врезок текстов и сюжетных эпизодов одного порядка в текстовые фрагменты, не имеющие с ними ничего общего. Текст книги был размещен в две "колонны": белизна просвета между ними, согласно аннотации самого Деррида, имела принципиальное значение: поле текстовых записей конституирует галактику В левой "колонне" разбирались фрагменты из "Философии религии" и "Эстетики" Гегеля, кантовские размышления о категорическом императиве, а также принципиально ситуативные цитаты из переписки Гегеля с сестрами и т. п. В правой "колонне" располагался конгломерат мыслей Деррида по поводу романа "Чудо" Жана Жене, фрагменты высказываний о Жан-Поле Сартре и Жорже Батае и разнообразные этимологические изыскания. В третьей Деррида давал собственные комментарии концепций Гегеля и Жене, комментарии к комментариям Жене и свои личные интерпретации обсуждаемых проблем.

В центре внимания Деррида в этом случае (что традиционно для французской философии 20 в.) оказалась "Феноменология духа" Гегеля. Деррида исходит из того, что "закрытость" этого действительно сложного текста может уступить место "открытости" если мы найдем те самые следы, которые и поведут нас к его уяснению. А уяснение во многом обретает у французского мыслителя психоаналитический характер. Так, Деррида считает ключевыми те фрагменты в текстах Гегеля, где речь идет о семье, о любви, об отношении полов. Его не смущает то, что эти темы не играют в гегелевской философии главной роли, что детально разработанной концепции семьи у Гегеля нет, хотя в "Философии права" он го-

ворит о семье как особой социальной структуре, от которой затем переходит к темам гражданского общества и государства. Деррида интересует не столько целостное содержание рассуждений Гегеля о семье, сколько его высказывания, подтверждающие следующий вывод: великий немецкий мыслитель оказался скованным традиционным пониманием роли женщины в семье и обществе. Деррида выуживает из текста, а также из биографических источников, из переписки отдельные фразы, которые, по его мнению, обнажают ключевую, хотя и скрытую роль отношения Гегеля к сестре Христиане (особенно в период, когда ее, душевнобольную, поместили в специальный интернат). В гегелевском понимании оппозиции полов — когда их различие (difference) превращается в резкое различие (diversite), в противоположность — Деррида ищет не менее чем источник диалектики Гегеля. Согласно Деррида, через свою диалектику Гегель укореняет "патриархальные" принципы, делая их основаниями своего спекулятивного мышления. Вариантом модели является гегелевское понимание семьи. Даже понятие Бога по содержанию, с точки зрения Деррида, согласовано с этой моделью.

Тот тип анализа, в котором критик как бы повторяет основные структуры критикуемого дискурса, чтобы затем привить их на свои собственные установки, в общем не так уж нов в западной философии; он уже достаточно давно известен под именем интерпретативной стратегии. Однако в рамках Д. этот подход приобретает неповторимое своеобразие, что и позволяет говорить об особой логике "палеонимии/прививки" Суть этой логики заключается в особом подходе к понятиям и концептам, в необычном способе категориальной трансформации. По Деррида, "деконструкция состоит не в переходе от одного понятия к другому, а в переворачивании их концептуального порядка в стремлении сделать его артикулированным"

Прививка как раз и используется для реализации этого базисного устремления Д. стремления перевернуть традиционные бинарные оппозиции западного дискурса, сделать основной упор на то, что всегда считалось второстепенным. Это переворачивание, однако, не должно вести к появлению другого бесспорно доминирующего лидера оппозиции, а призвано создавать некоторый неустойчивый баланс, живое равновесие, игру противочленов в каждой из анализирующихся оппозиций. Если даже не расшифровывать, какие оппозиции имеются в виду, то уже самим фактом того, что прививание представляет собой текстовую стратегию, стратегию создания некоторого критического текста и как таковое есть процедура писания текста, можно утверждать, что письменность в модусе прививания/палеонимии есть *игра* то, о чем говорил Деррида, определяя письменность как игру мира и сцену, на которой эта игра разворачивается.

По Деррида, двигаясь "от апофатического к апокалипсическому и от него — к мессианизму", Д. вправе полагаться исключительно на себя самое, выступая в качестве собственного предельного предисловия. Ибо шесть предшествующих попыток аналогичного толка̀ (трех мировых религий, К. Маркса, В. Беньямина и Хайдеггера) явно не удались (Ж. Капуто).

В настоящее время Д. выступает одновременно и философской позицией (по Деррида, научением открытости будущему "неистребимым движением исторического открытия будущего, следовательно, опыта самого по себе и его языка"), и литературно-критическим течением, пытающимся сблизить, в пределе слить Философию и Литературу. Согласно самооценке Деррида: "У меня было сильное желание стать писателем, и мне казалось, что философия всего лишь отклонение на пути к литературе. Возможно, я никогда не достигну своей цели, но такова была мечта молодости"

II) Техника интеллектуальной работы с бинарными конструкциями любого типа (формально-логическими, диалектическими, мифологическими), предполагающая следующие шаги: а) разбор оппозиции; б) уравнивание по силе обоих ее членов; в) рассмотрение оппозиции на предельно удаленном уровне дистанцирования, что позволяет судить о ее невозможности или возможности. По мысли Деррида, "деконструкция состоит не в переходе от одного понятия к другому, а в переворачивании их концептуального порядка и в стремлении сделать его артикулированным"

А. А. Грицанов, Е. Н. Гурко

ДЕЛЁЗ (Deleuze) Жиль (1925 — 1995) французский философ. Изучал философию в Сорбонне (1944 — 1948). Впоследствии преподавал ее в лицеях Амьена (1948 — 1952), Орлеана (1953 — 1955), парижском лицее Людовика Великого. В 1957 — 1960 Д. ассистент кафедры ис-

тории философии в Сорбонне. В 1964—1969 преподает философию в Лионе, в 1968 защищает докторскую диссертацию. Далее Д. профессор университета в Провансе, сотрудник Национального Центра научных исследований, профессор Университета Париж-8 (сначала в Винсене, затем в Сен-Дени: с 1969 по 1987, до выхода на пенсию). Покончил жизнь самоубийством.

Интерес к творчеству Д. во Франции непреходящ на протяжении 1995—2005. Незадолго до его ухода из жизни в стране был опубликован ряд научных монографий, посвященных его работам: книги Ж. К. Мартена ("Вариации. Философия Жиля Делёза" 1993), П. Менга ("Жиль Делёз или система множественного", 1993) и Ф. Зурабишвили ("Философия события" 1994). После смерти увидели, в частности, свет труды А. Бадью ("Делёз. Вопль бытия" 1997), М. Антониоли ("Делёз и история философии. О философии как строгой науке" 1999) и Ф. Зурабишвили ("Словарь Делёза" 2003). В 2000 вышел сборник памяти Д. "Гробница Жиля Делёза" (под редакцией Я. Бобати).

Основные работы Д. (к 2004 большинство книг было переиздано, некоторые многократно): "Эмпиризм и субъективность. Опыт о человеческой природе по Юму" (1953, к 2004 году переиздавалась 5 раз; **см.**); "Ницше и философия" (1962, переиздавалась 9 раз; **см.**); "Критическая философия Канта: учение о способностях" (1963, переиздавалась 8 раз; **см.**); "Марсель Пруст и знаки" (1964; **см.**); "Ницше" (1965, переиздавалась 9 раз; **см.**); "Бергсонизм" (1966, переиздавалась 5 раз; **см.**); "Представление Захер-Мазоха" (1967); "Спиноза и проблема выражения" (1968); "Различие и повторение" (1969, переиздавалась 8 раз; **см.**); "Логика смысла" (1969); "Спиноза" (1970; **см.**); "Диалоги" (1977, в соавторстве с С. Парнье); "Суперпозиции" (1979, в соавторстве с К. Бене); "Фрэнсис Бэкон: логика восприятия" (1981, в двух томах); "Спиноза: философская практика" (1981); "Кинематограф I. Образ-движение" (1983); "Кинематограф II. Образ-время" (1985); "Фуко" (1986; **см.**); "Перикл и Верди. Философия Франсуа Шатле" (1988); "Складка: Лейбниц и барокко" (1988); "Переговоры" (1990); "Критика и клиника" (1993) и др. совместно с Ф. Гваттари (**см.**) двухтомник "Капитализм и шизофрения" (**см.**): том первый "Анти-Эдип" (1972), том второй — "Тысяча Плато" (1980); "Кафка, к проблеме малой литературы" (1975); "Ризома" (1976; **см.**); "Что такое философия?" (1991; **см.**).

Вспоминая годы своего ученичества, Д. воздавал должное Ж.-П. Сартру Появление Сартра в Сорбонне после фашистской оккупации в значительной мере смягчило, согласно Д., давление новой схоластики: "Сартр стал нашим Потусторонним. Он на самом деле был живительным дуновением свежего воздуха с задворок... Из всего, что могла дать Сорбонна, именно его уникальное сочетание придавало нам силы терпеть новую реставрацию порядка" Сартр для Д. — частный мыслитель, а не публичный профессор, он ввел в философию новые темы, задал иной стиль полемично-напористый способ постановки вопросов, — продемонстрировал, насколько мысль нуждается хотя бы в крупице хаоса, в импульсе возбуждения и в решительности одиночества. По мысли Д., Сартр показал, как говорить от собственного имени, стал первым учителем о потустороннем, об "абсолютно внешнем" Именно Сартру Д. был обязан и установкой усматривать "иное" в "очевидном", т. е. в рамках классической философской традиции от Платона к Г Гегелю. Эта установка стала доминирующей в дальнейших историко-философских экспериментациях Д.

Свое отношение к истории философии Д. выразил так: "Я считаю, что история философии должна играть роль, во многом аналогичную роли коллажа в живописи. История философии — это воспроизведение самой философии. Изложение истории философии должно стать подлинным двойником [философии] и заключать в себе то максимальное изменение, какое присуще этому двойнику (Мы можем представить себе философски бородатого Гегеля и философски лысого Маркса так же, как и усатую Джоконду.)"

Хотя Д. творчески переосмыслил весьма обширный историко-философский материал, его высказывания в адрес истории философии и ее "знатоков" были весьма нелицеприятны: "История философии всегда была агентом власти в философии, а также и в мышлении. Она играет репрессивную роль: как же, мол, можно мыслить, не прочитав Платона, Декарта, Канта и Хайдеггера, а также множества других сопутствующих книг? Образ мышления, называемый философией, сформировался исторически, и он эффективно отвращает людей от мышления"

Главный принцип Д.-преподавателя был таков: "Делай со мной, но не делай

как я", то есть педагогический парафраз идеи "различия и повторения"

В основе философствования Д. лежит, с одной стороны, обращение к классической философии от стоицизма до И. Канта, а с другой использование принципов литературно-философского авангарда и леворадикальных политических течений 1960-х. Последняя книга Д. замысел написания которой он обнародовал незадолго до его гибели, должна была называться "Величие Маркса"

Согласно Д. подлинно критичная философия весьма редка: ее можно именовать "натуралистической" (как отвергающей все сверхъестественное) традицией. Подробно изучая историю философии, Д. стремится отыскать философов, противостоящих основной линии метафизики от Платона до Г Гегеля. Это — Лукреций, Д. Юм, Б. Спиноза, Ф. Ницше и А. Бергсон, которые закладывают основы критики господствующих в западной философии теорий репрезентации и субъекта. Вслед за "трансцендентальной диалектикой" И. Канта Д. отвергает идеи души, мира и Бога: никакой возможный опыт не в состоянии обосновать утверждение субстанциального идентичного Я, тотальности вещей и первопричины данной тотальности. Реставрация метафизики, поколебленной критикой Канта, обозначается Д. как "диалектика" Диалектика посткантианства обожествляет человека, возвращающего себе всю полноту, ранее приписываемую Богу

По мысли Д. ("Ницше и философия"), "разве восстанавливая религию, мы перестаем быть религиозными людьми? Превращая теологию в антропологию, ставя человека на место Бога, разве уничтожаем мы главное, то есть место?" В отличие от программы деконструкции (**см.**), разрабатывавшейся Ж. Деррида (**см.**), Д. уделял гораздо меньше внимания лингвистике, введя понятие доиндивидуальных "номадических сингулярностей" (кочующих единичностей), которые призваны заменить как классические теории субъекта, так и структуралистские теории, связанные с анализом означающего (**см.**).

По мысли Д. передовые мыслители, представляющие подлинно философское "номадическое мышление" (см. **Номадология**), противостоят "государственной философии" которая объединяет репрезентационные теории западной метафизики. По Д. наиболее крупные философские работы служат порядку, власти, официальным институтам, все выстраивая по ранжиру, соответствующим образом распределяя атрибуты между разнообразными субъектами. Профессиональная иерархия организована в соответствии с "первым безгипотетическим принципом": ранг каждого тем выше, чем он сам ближе к этому принципу. "Номадическое мышление" же предлагает распределять атрибуты анархически: имеется в виду не разделение между вещами совокупности сущего, при котором за каждым закрепляется его идентичность исключительной области, а, напротив, отображение способа, посредством которого вещи рассеиваются в пространстве "однозначного и неделимого", расширительно трактуемого бытия. Именно таким образом кочевники-номады произвольно растекаются по той или иной территории, границей которой выступает чужой мир. Таковое "распределение сущности" и в пределе "безумия" по Д. неподвластно какому-либо централизованному управлению либо контролю. С точки зрения Д., номадическое мышление противостоит оседлому распределению атрибутов, сопряженному с мышлением классического мира. Последнее Д. именует "философией представления", полагая, что ее миру — миру классическому — еще предстоит "романтический бунт"

"Философия представления" по мысли Д. подчинена господству принципа тождества, меты которого обнаруживаются в итеративной приставке *re-* слова "representation" ("представление"): все наличествующее (present) должно быть представлено (re-presente), чтобы оказаться снова обнаруженным (re-trouve) в качестве того же самого (см. также **Итеративность**). Как подчеркнул Д. в границах такой философии неизвестное выступает не более чем еще не признанным известным; различие как таковое в принципе располагается вне ее пределов. По мысли Д. различие между *находить* и *снова находить* суть интервал между опытом и его повторением. Проблема *повторения* таким образом оказывается для Д. одной из центральных: при совершенном повторении (серийное производство одного и того же) рационалистическая философия с большим трудом фиксирует отличие. Явления повторения оказываются ключом к пониманию различия. Поэтому, резюмирует Д. непродуктивно определять повторение посредством "возврата к тому же самому" Повторение, по Д. есть *продуцирование* различия. *Продуцирование*, дающее различию существование, а позже "выставляющее его напоказ".

Д. акцентирует разницу "различия" как такового и "просто концептуального различия" Последнее, согласно его мысли, суть различие в рамках тождества. Понятие же различия как "бытие чувственного" должно позволить мыслить не только различие в тождестве, но также и различие между тождеством и не-тождеством. Д. до определенных пор следует логике Канта: подлинное различие — это не то различие, которое можно обнаружить между двумя понятиями (как двумя идентичностями), но различие, вынуждающее мышление ввести различие в собственные тождественности, и тем самым, особенность в общие представления, точность в понятия. Истинное различие есть различие между понятием и интуицией (по Канту, единичным представлением), между умопостигаемым и чувственным. Тем самым у Канта философия различия предстает как своеобразная теория чувственного, понятого в качестве разнообразного ("различное *a priori*", объект чистых интуиций). При этом Кант осмыслял разнообразие *a priori*, т. е. то, что выступает общим для всех интуиций; это, согласно Д. уже была идея не-концептуального *тождества*, но отнюдь не идея не-концептуального *различия*. Д. отмечает, что теория чувственности *a priori* по определению своему направлена на всякий возможный опыт: любой опыт будет иметь место *здесь* и *теперь*. Тем не менее, кантовская "трансцендентальная эстетика" не фиксирует, по Д. внимания "на реальном опыте в его различии с просто возможным опытом"

Суть дела, согласно Д. в том, что существует *различие* между: 1) тем, что мы заранее, еще до того, как объект нам предстает, знаем о феномене и 2) тем, что мы должны узнать о нем *a posteriori*, т. е. тем, что мы никаким образом не могли предвидеть *a priori*. "Трансцендентальная эстетика" описывает то знание, которым мы всегда заранее обладаем, дабы получить опыт, и которое мы снова в нем обнаруживаем. В то же время, по Д. есть различие между представлением, данным заранее, а затем вновь обретенным, и собственно представлением. Как отмечает Д., "различие не есть отличное. Отличное есть данное. Но различие — это то, через что данное есть данное" (Различие между понятием и интуицией единичным представлением может трактоваться как концептуальное или не-концептуальное; философия в таком контексте окажется, согласно Д., либо диалектической, либо эмпирической.) Обсуждая проблему *различия*, Д. как высокопрофессиональный мыслитель-специалист, в значительной мере опирался на дифференциальное исчисление, а говоря об оседлых и номадических стратегиях на образы и представления нелинейной математики.

Д. выставляет рамку глубины эмпирического вопрошания: эмпирическое в опыте — это явно *a posteriori*, то, что именуется "данным" Теория опыта, по мнению Д. не имеет права не затрагивать его априорных условий. По убеждению Д. "то, что явно присутствовало у Канта, присутствует и у Гуссерля: неспособность их философии порвать с формой общезначимого смысла. Какая судьба уготована такой философии, которая полностью отдает себе отчет, что не отвечала бы своему названию, если, хотя бы условно, не порывала с конкретными содержаниями и модальностями *doxa* (мнения. *А. Г.*), но, тем не менее, продолжает говорить о сущностях (то есть формах) и с легкостью возводит в ранг трансцендентального простой эмпирический опыт в образе мысли, объявленной "врожденной"? Ошибкой, которая крылась во всех попытках понять трансцендентальное как сознание, было то, что в них трансцендентальное мыслилось по образу и подобию того, что оно призвано было обосновать. В этом случае мы либо получаем уже готовым и в "первичном" смысле принадлежащим конститутивному сознанию все, что пытаемся породить с помощью трансцендентального метода, либо, вслед за Кантом, мы оставляем в стороне генезис и полагание, ограничившись только сферой трансцендентальных условий... Считается, что определение трансцендентального как изначального сознания оправданно, поскольку условия реального объекта знания должны быть теми же, что и условия знания; без этого допущения трансцендентальная философия... была бы вынуждена установить для объектов автономные условия, воскрешая тем самым Сущности и божественное Бытие старой метафизики... Но такое требование, по-видимому, вообще незаконно. Если и есть что-то общее у метафизики и трансцендентальной философии, так это альтернатива, перед которой нас ставит каждая из них: либо недифференцированное основание, безосновность, бесформенное небытие, бездна без различий и свойств либо в высшей степени индивидуализированное

Бытие и чрезвычайно персонализированная форма..."

По версии Д. ("Ницше и философия"), интеллектуальная критика являет собой постоянно генерирующее дифференциацию повторение мышления Другого (**см.**). В этой же книге Д. писал: "Философия как критика говорит о самой себе самое позитивное: труд по демистификации" *Критика* "по определению" противопоставляется им *диалектике* как форме снятия отрицания в тождестве. Настоящее мышление, как постоянно утверждал Д., всегда содержит в себе различие. Свою диссертацию, опубликованную в 1968, Д. начал с определения принципиальных моментов, конституирующих основание "духа времени" ("онтологическое различие", "структурализм" и т. п.). Д. отметил: "Все эти признаки могут быть приписаны всеобщим антигегельянским настроениям: различение и повторение заняли место тождественного и отрицательного, тождества и противоречия"

Характеризуя собственное философское ученичество в процессе обретения официального философского образования, — по Д. "бюрократии чистого разума", находящегося "в тени деспота", т. е. государства, мыслитель в 1977 писал: "В то время меня не покидало ощущение, что история философии это некий вид извращенного совокупления или, что то же самое, непорочного зачатия. И тогда я вообразил себя подходящим к автору сзади и дарующим ему ребенка, но так, чтобы это был именно его ребенок, который притом оказался бы еще и чудовищем. Очень важно, чтобы ребенок был его, поскольку необходимо, чтобы автор в самом деле говорил то, что я его заставлял говорить"

Смысл процессуальности философствования, согласно Д., — свободное конструирование и дальнейшее оперирование понятиями (не теми, что "пред-даны", "пред-существуют" и предполагают собственное постижение посредством рефлексии), а понятиями, обозначающими то, что еще не вошло для человека в объектный строй мироздания (чего еще нет "на самом деле"), но уже могущее являть собой фрагмент проблемного поля философского творчества. Именно в этом случае философ, по Д., выступает "врачом цивилизации": он "не изобрел болезнь, он, однако, разъединил симптомы, до сих пор соединенные, сгруппировал симптомы, до сих пор разъединенные, короче, составил какую-то глубоко оригинальную клиническую картину" Сутью философии, по мысли Д., и выступает нетрадиционное, иногда "террористическое" расчленение образов вещей и явлений, доселе трактовавшихся концептуально целостными, наряду с изобретательством разноаспектных образов и смыслов вещей и явлений, даже еще не ставших объектами для человека.

Главное в философском творчестве, с точки зрения Д. — нахождение понятийных средств, адекватно выражающих силовое многообразие и подвижность жизни. По мнению Д. смыслы *порождаются* и порождаются *Событием* (**см.**). Стратегию же философского преодоления парадигм трансцендентализма и феноменологии Д. усматривал в сфере языка как, в первую очередь, носителя выражения.

Как полагал Д. "логика мысли не есть уравновешенная рациональная система. Логика мысли подобна порывам ветра, что толкают тебя в спину. Думаешь, что ты еще в порту, а оказывается давно уже в открытом море, как говорил Лейбниц" С точки зрения Д. "о характере любой философии свидетельствует, прежде всего, присущий ей особый способ расчленения сущего и понятия"

Используя идеи стоицизма, анализируя тексты Л. Кэрролла (**см.**), А. Арто и историю западной метафизики, Д. указывает, что последняя стремится свести свободное движение доиндивидуальных и безличностных единичностей к идеям Субъекта, Бога, Бытия, формирующим неизменные субстанциальные структуры. В силу этого, единичности оказываются ограниченными рамками индивидуальных и личностных "полей", которые накладывают отпечаток психологизма и антропологизма на производство смысла. Д. обвиняет трансцендентальную философию от Канта до Гуссерля в неспособности уйти от антропоморфных схем при описании процесса возникновения смысла. Последний не обладает характеристиками универсального, личностного, индивидуального и общего, а является результатом действия "номадических сингулярностей" для характеристики которых наиболее подходит понятие "воли к власти" Ф. Ницше.

Смысл подлинно критической идеи состоит, по Д. в высвобождении *воли*. Это и есть, по убеждению Д., главный урок кантианства: "Первое, чему учит нас коперниканская революция, заключается в том, что управляем именно мы" (текст "Философская критика

Канта"). "Воля к власти" (как нерепрезентируемая свободная и неограниченная энергия дионисийского начала) противостоит жесткой репрезентационной структуре субъекта. Обращение Ницше к "воле к власти" Д. характеризует как "генетический и дифференцирующий момент силы" как такой присущий воле принцип, который и реализует отбор, отрицает отрицание, утверждает случай, продуцирует многообразие. Философию, рожденную успешным завершением кантовского критического проекта, Д. обозначает как "философию воли" призванную сменить докантовскую метафизику "философию бытия" Радикализация критического мышления, тем не менее, была неосуществима без критики "истинной науки" и "истинной морали" свершенной Ницше.

Смысл творчества последнего видится Д. следующим образом: "В самом общем виде проект Ницше состоит в следующем: ввести в философию понятия смысла и ценности. [...] Философия ценностей, как он ее основывает и понимает, является подлинной реализацией критики, единственным способом осуществления критики всеобщей" Такая критика, по мысли Д., должна иметь своей точкой приложения "ценности" принципы, применяемые "ценностными суждениями"· необходимо уяснение того, как создаются такие ценности, что именно придает им значимость для людей.

Согласно Д., ценности такого рода должны обладать "значимостью *в себе*", т. е. сами по себе (а не вследствие собственного происхождения), либо иметь ценность *для нас* (вследствие своеобычных общественных конвенций). Отсюда, по Д..

1) ценности не могут быть объективно общими, ибо "ценность-в-себе" столь же противоречива, сколь и "значение-в-себе": ценность всего значимого соотносима с оценкой;

2) ценности не могут быть субъективно общими, ибо субъективность как таковая исключает какой-либо консенсус между отдельными сознаниями.

По версии Д. осуществимо и желательно именно неперсональное становление, в границах которого человек освобождается от насилия субъективации. Д. фиксирует то, что субъекту предшествует "поле неопределенности" в рамках которого развертываются доиндивидуальные и имперсональные сингулярности-события, вступающие между собой в отношения повторения и дифференции, формирующие соответствующие серии и продолжающие дифференцировать в ходе дальнейшего гетерогенеза.

Собственный же философский проект Д. также определял как "генеалогию" как мышление "посередине" без истоков и начал, как акцентированно "плюралистическую интерпретацию" (Как отмечал Д., "писать — это значит быть одним из потоков, не обладающим никакой привилегией по отношению к другим, сливающимся с другими в общее течение, либо образующим противотечение или водоворот, исток дерьма, спермы, слов, действия, эротизма, денег, политики и т. д.")

По мнению Д., "повторение" суть основание всех жизнеконституирующих процессов, которые являются не чем иным, как дифференциацией, порождающей многообразие. Процедуры повторения, по Д., осуществляются в любом живом существе по ту сторону сознания; они процессы "пассивного синтеза", конституирующие "микроединства" и обусловливающие шаблоны привычек и памяти. В противовес З. Фрейду, Д. констатирует, что повторение — не есть результат вытеснения, а, напротив, мы "вытесняем потому, что повторяем"

Вводя понятие "аффирмативного модуса экзистенции" Д. подчеркивает: "То, чего ты желаешь, в тебе желается потому, что ты в нем желаешь вечного возвращения" "Аффирмация" в данном контексте несводима к разовому повторению, а выступает как перманентное высвобождение интенсивности значимых степеней. Таким образом, стремясь освободить единичности от любых концептуализаций, предлагаемых классической философией, Д. описывает их как лишенные всех характеристик, накладываемых бинарными понятиями метафизики, таких как "общее — индивидуальное", "трансцендентальное — эмпирическое" и т. д.

В топологии Д., которая распределяет понятия между "бездной" эмпиризма и "небесами" рационализма, единичности занимают промежуточное место — на поверхности, что позволяет им избегать детерминации как со стороны идей, так и со стороны тел. В то же время, говоря об опасности коллапса языка в шизофреническую "бездну" тел, Д. подчеркивает привилегированность тел в формировании смысла перед сферой нематериальных идей. Таким образом, хаос шизофренической "бездны" тел призван противостоять параноидальному единству сферы идей.

Сила философствующего мыслителя, по мнению Д. состоит в сопротивлении власти во всех ее ипостасях и проявлениях, в тотальной и беспощадной критике власти как таковой: "отношения сил важно дополнить отношением к себе, позволяющим нам сопротивляться, уклоняться, поворачивать жизнь и смерть против власти. По мысли Фуко, именно это было придумано греками. Речь не идет уже об определенных, как в знании, формах, ни о принудительных правилах власти: речь идет о правилах произвольных, порождающих существование как произведение искусства, правилах этических и эстетических, составляющих манеру существования, или стиль жизни (в их число входит даже самоубийство)" Понятия "номадического мышления" не являются негативными, а призваны выполнять функцию позитивного утверждения в противовес нигилистической негативности государственной теории репрезентации. Такие понятия, согласно Д. не должны соотноситься ни с субъектом, ни с объектом, так как они представляют собой совокупность обстоятельств, вектор взаимодействия сил.

Рассматривая противостояние двух видов мышления на уровне топологии, Д. указывает, что пространство номадических потоков представляет собой гладкую "поверхность" с возможностью движения в различных направлениях, означающей наличие множества вариантов развития. В свою очередь, пространство государственного мышления является неровным, с четко выраженным рельефом, который ограничивает движение и задает единый путь для потоков желания. Согласно Д. "в этом и состоит фундаментальная проблема: "кто говорит в философии?" или: что такое "субъект" философского дискурса?"

Субъективация для Д. "это порождение модусов существования или стилей жизни... Несомненно, как только порождается субъективность, как только она становится "модусом", возникает необходимость в большой осторожности при обращении с этим словом. Фуко говорит: "искусство быть самим собой, которое будет полной противоположностью самого себя..." Если и есть субъект, то это субъект без личности. Субъективация как процесс это индивидуация, личная или коллективная, сводимая к одному или нескольким. Следовательно, существует много типов индивидуации. Существуют индивидуации типа "субъект" (это ты... это я...), но существуют также индивидуации типа события, без субъекта: ветер, атмосфера, время суток, сражение..." Д. был абсолютно убежден в том, что нет и не может быть "никакого возврата к "субъекту" т. е. к инстанции, наделенной обязанностями, властью и знанием"

Термин "себя" у Д. интерпретируется в контексте слова "они" — последние в его понимании выступают как некие гипостазированные (психические или ментальные) инстанции процедур субъективизации, как такие техники самовоспитания, которые люди примеряют к себе как маски. Принципиальная же множественность масок, по Д., атрибут процесса субъективации. Реконструируя произведения М. Пруста, Л. Кэрролла, Ф. Кафки, В. Вульф, Г Мелвилла, С. Беккета, Г Миллера, А. Арто, У Хогарта, Дж. Керуака, творчество П. Клее и др. Д. отмечал, что в этих сочинениях посредством определенных текстовых процедур осуществляется десубъективация автора и сопряженное с ней высвобождение процессов имперсонального становления или "Man-становление" самого себя.

"Литературоведческие" тексты Д. никогда не были "романом о романе" (о живописи, о кинематографе), но выявлением в недрах "романа" того, что в равной степени характерно и для "романа" и для философского трактата. Речь шла об обнаружении и разворачивании тех "структур и порядков" (смысловых и фактуальных), которые "как разумы доброй воли" согласуясь в себе и друг с другом, направляют скольжение мысли по поверхности того, что (когда-то) полагалось как "между" но, в сущности, является самодостаточной автономностью, лишь для удобства и на время рассеченной мыслью-оператором на дискретные сегменты. Как, например, отмечал Д.: "Почему пишу, почему писал об эмпиризме и, в особенности, о Юме? Потому что эмпиризм это как английский роман" Темой историко-философского творчества Д. являлись те, кто, по его мнению, "по-видимому, выступают частью истории философии, но ускользают от нее в том или ином отношении" Д. демонстрировал свой способ прочтения указанных авторов прочтения *посреди*. Так, о творчестве Б. Спинозы он писал: "Если мы на самом деле устанавливаемся посреди [спинозистских] теорем, если мы живем ими, то все в значительной мере усложняется, и мы обнаруживаем, что являемся

спинозистами до того, как понимаем почему"

Обозначая эту трансформацию термином "гетерогенез", Д. демонстрирует, каким именно образом (с помощью "трансверсальной машинерии") многомерные знаковые миры превращаются в открытую, самовоспроизводящуюся систему, автономно творящую собственные различия. Кафка у Д. поэтому — не "мыслитель закона", а "машинист письма": по Д. этот австрийский писатель сумел ввести желание в текстуру собственных повествований. В результате — тиражируются бесконечные процессы синтаксических сдвигов, ускользающие от вяжущих фиксаций значения и — таким образом эмансипирующиеся от тирании означаемого. В силу этого Д. видит свою задачу в создании гладкого пространства мысли, которое и называется "шизоанализом" (см.) и отнюдь не ограничивается полем философии, а обнаруживает себя в направлениях литературы, искусства, музыки, стремящихся сойти с проторенных путей западной культуры. Шизоанализ направлен на высвобождение потоков желания из строя представляющего субъекта, целостность которого обеспечивается наличием тела, обладающего органами. Для этого Д. предлагает понятие "тела без органов", воплощающее в себе идеал гладкого пространства мысли.

Используя аппарат современного неофрейдизма, Д. критикует классический психоанализ, который рассматривается как один из основных институтов буржуазного общества, осуществляющих "территориализацию" желания. Эдипов треугольник, по мнению Д. является еще одной попыткой редуцировать имперсональные потоки желания к жизни индивида или рода. Традиционные трактовки бессознательного заменяются своеобразной шизоаналитической физикой, описывающей функционирование либидо в обществе. Здесь Д. опять же используется противопоставление шизофренического и параноидального: "машины желания", которые производят желание на микроуровне в виде молекулярных микромножеств, противостоят большим социальным агрегатам, или молярным структурам на макроуровне, которые стремятся подавить сингулярности, направить их по определенным каналам и интегрировать в единства.

Основной задачей шизоанализа является, согласно Д., освобождение потоков желания из-под власти параноидального структурирования. Революционные тенденции шизофрении Д. усматривает, прежде всего, в искусстве, которое осуществляется силами "больных", разрушающих устоявшиеся структуры.

Будучи автором высокоэвристичных сочинений о Канте, Лейбнице, Спинозе и Бергсоне, Д. подчеркивал: "Концептуальный персонаж не есть представитель философа, скорее наоборот: философ всего лишь оболочка своего концептуального персонажа, как и всех других, которые суть ходатаи, подлинные субъекты его философии. Концептуальные персонажи суть "гетеронимы" философа, и имя философа — всего лишь псевдоним его персонажей. Я есмь не "я", но способность мысли видеть себя и развивать через план, что проходит сквозь меня во многих местах. Концептуальный персонаж не имеет ничего общего с абстрактной персонификацией, символом или аллегорией, ибо он живет, настаивает. Философ есть идиосинкразия его концептуальных персонажей"

Как отмечал, характеризуя творчество Д., российский историк и систематик постмодернизма И. П. Ильин: "Переосмыслению подвергаются и все остальные понятия, с которыми работал Фуко: они гипостазируются и реинфицируются и обретают, тем самым, явственный налет метафизических сущностей, живущих самостоятельной жизнью по своим собственным законам... Фуко... и представить себе не мог, насколько далеко способен будет зайти Д. в игровом жонглировании... метафизическим образом *складки*"

В интервью газете *Le Mond* (6 октября 1983) Д., определяя предназначение философа, сказал, что философ должен стать "клиницистом цивилизации" который хотя и не изобрел болезнь, но "разъединил симптомы, до сих пор соединенные, сгруппировал симптомы, до сих пор разъединенные, короче, составил какую-то глубоко оригинальную клиническую картину"

Как отмечал Д. в 1977, "когда кто-то задает мне вопрос, даже если последний и имеет ко мне отношение, я понимаю, что, строго говоря, мне нечего сказать. Вопросы изобретаются, как и все остальное. Если вам не позволено изобретать собственные вопросы, причем изобретать как угодно и с какой угодно позиции, если люди *ставят* их перед вами, то вам больше уже нечего сказать... Возражения еще хуже. Каждый раз, когда кто-нибудь возражает

мне, я хочу ответить: *Хорошо, хорошо, давай-ка о чем-нибудь другом*"

Когда Д. говорит о напористости того, что различается по природе, нужно помнить его анализ [см. **"Спиноза" (Делёз)**] понятий *Хорошего* и *Дурного*. Напористость и амбиции обретают позитивность лишь в случае *хорошей встречи*, повышающей могущество вступивших в новую связность дискутантов. В одном из последних своих интервью, посвященном анализу современной политической ситуации, Д. так охарактеризовал собственное понимание революции: "Сегодня модно разоблачать ужасы революции. В этом нет ничего нового, весь английский романтизм пронизан рефлексией о Кромвеле, которая аналогична сегодняшней рефлексии о Сталине. Говорят, что у революций плохое будущее. Но при этом смешивают две вещи — будущее революций в истории и революционное становление людей в настоящем"

Д. весьма знаково определил исторический промысел и природу философии. В книге "Кино-1" он отметил, что текст по истории философии в форме свободного отвлеченного рассуждения "представляет собой высказывание, заключенное в формулировке задачи, само зависящее от другого высказывания" В этом плане, по его убеждению, любой акт в истории философии, равно как и поведение любого мыслителя, являются "результатом хищения" "организованного пиратства", "позитивного бандитизма", что делает возможным само рождение мысли.

В тексте "Кадр-движение" Д. констатировал: "Вещи и люди всегда вынуждены скрываться, они полны решимости скрываться с самого начала, с дебюта. А как может быть иначе? Они проявляются в среде, где еще не были, и должны прикрываться общепринятыми в этой среде символами, чтобы не быть отвергнутыми" Любая действительно новая философия тем самым это, в конечном счете, "великое предательство", любая философия — это "военная машина"

Как справедливо полагал Д., "никакая книга *против* чего бы то ни было не значит ничего: имеют значение только книги *за* что-то новое, книги, которые могут его создать" Хотя, по его убеждению, в настоящее время "всегда ищут то, что называется истиной *против* кого-то другого" А поэтому: "Одной доброй воли никогда не было достаточно, как и разработанной методики, чтобы научиться думать; недостаточно и друга, чтобы приблизиться к истине. Умы общаются между собой только по поводу того, в отношении чего они пришли к согласию; разум порождает лишь возможное. Философским истинам не хватает необходимости и *когтей необходимости*"

См. также: **"Логика смысла" (Делёз), "Различие и повторение" (Делёз), "Марсель Пруст и знаки" (Делёз), "Критическая философия Канта: учение о способностях" (Делёз), "Бергсонизм" (Делёз), "Спиноза" (Делёз), "По каким критериям узнают структурализм?" (Делёз), "Лукреций и натурализм" (Делёз), "Ризома" (Делёз, Гваттари), "Капитализм и шизофрения" (Делёз, Гваттари), "Что такое философия" (Делёз, Гваттари), "Фуко" (Делёз), "Theatrum philosophicum" (Фуко), Шизоанализ, Желание, "Тело без органов", Номадология, Ризома, Событие, Складка, Плоскость, Хронос/Эон, Кэрролл.**

А. А. Грицанов

ДЕНОТАТ (лат. *de-notation* обозначение) множество онтологически артикулированных предметов, обозначаемых данным именем. Денотативный процесс есть отношение имени к предмету безотносительно к его свойствам, в отличие от коннотативного (см. **Коннотация**) процесса, сопровождающегося не только указанием на предмет, но и обозначением его отличительных свойств.

Д. (значение) и смысл (концепт его Д.) служат, согласно Р Карнапу, экспликациями понятий "означение" (denotation) и "соозначение" (connotation) у Дж. С. Милля. Не всякому Д. можно поставить в соответствие объект внеязыковой реальности. Среди эмпирических объектов внешнего мира отсутствуют Д. выражений типа "круглый квадрат" "женатый холостяк", "несжимаемая жидкость", "птичье молоко" и др. Количество репрезентируемых именем объектов (десигнатов) находится в зависимости от смысла имени — от одного до бесконечности ("первый космонавт", "космонавт", "число 7", "целое число" и др.).

В зависимости от количества десигнатов имена делятся на:

1) нулевые — не имеющие ни одного десигната ("чемпион мира по шахматам 1814 года", "Король Республики Беларусь" и др.);

2) единичные имеющие один десигнат (Ньютон, "создатель периодической системы химических элементов" и др.);

3) общие — имеющие более одного десигната ("студент", "доцент") и др.

Д. имени определяется так же, как множество десигнатов, которое актуально обозначено данным именем в конкретном контексте. В Д. объем имени может быть репрезентирован полностью, частично или отдельным десигнатом, что определяется контекстом, в котором употребляется имя (например, в высказывании "Ромб является параллелограммом" имя "ромб" обозначает класс предметов, следовательно, согласно структуре выражения, признак не относится к каждому индивидуальному объекту; в высказывании "Ромб есть равносторонний параллелограмм" приписываемый признак относится к каждому десигнату имени "ромб"· в высказывании "Некоторые ромбы квадраты" посредством указанного признака характеризуется некоторая часть десигнатов данного имени).

Понятие "Д." как "предметное значение имени" ввел в логический тезаурус Г Фреге в статье "О смысле и значении" ("Смысл и денотат" 1892). Осуществляя радикальную абстракцию с целью формализации дедуктивных систем, он структурировал понятие знака, который "(будь то слово, словосочетание или графический символ) может мыслится не только в связи с обозначаемым, т. е. с тем, что можно назвать денотатом знака" но и в связи с тем, что можно назвать его смыслом. Каждое собственное имя (слово, знак, соединение знаков, выражение), согласно его утверждению, имеет значение и смысл. Значение, или Д., имени он отождествлял с предметом (номинатом), обозначаемым данным именем, смысл имени трактовал как информацию, которая содержится в имени. Два выражения могут иметь одно и тоже значение, но разный смысл, если эти выражения различаются по структуре (например, "7" и "5+2").

Важнейшими принципами теории именования Фреге являются:

1. Принцип взаимозаменяемости (замещения), т. е. выражения, обозначающие один и тот же объект, могут взаимозаменяться во многих контекстах (например, имена "Утренняя звезда" и "Вечерняя звезда" оказываются взаимозаменяемыми при обозначении планеты Венера). Его символическая запись: $(x=y)\leftrightarrow((A(x)=A(y))$ означает, что если любые имена x и y имеют одинаковые значения, то высказывания A(x) и A(y) с вхождениями *x* и *y* также имеют одинаковые истинностные значения. Принцип взаимозаменяемости Фреге носит экстенсиональный характер, так как тождество имен основано на одинаковых Д.

2. Принцип однозначности, выражающий требование, согласно которому каждое имя обозначает только один предмет.

3. Принцип предметности, отражающий тот факт, что сложное имя выражает связи между предметами, а не между именами, составляющими сложное имя.

По Фреге, "денотатом знака является определенная вещь (в самом широком смысле слова), но не понятие или отношение" На данной методологической основе Фреге формализовал экстенсиональную ("объемную") логику, отождествив понятия "логическое значение высказывания" и "Д. высказывания" Если Д. высказывания является истина или ложь, то все содержательно-познавательное (интенсиональное) многообразие устраняется. Именно такой фундаментальный вывод сделал Фреге. "Поэтому, утверждал он, денотат сам по себе нас не интересует; однако суждение, взятое в отрыве от денотата, то есть смысл сам по себе, тоже не несет в себе нового знания. Этим свойством обладает только соединение суждения и его денотата (истинностного значения)"

Дальнейшая экспликация термина "Д. была осуществлена А. Чёрчем (р. 1903) в созданной им логике смысла и Д.: "Д. есть функция смысла имени, т. е. если дан смысл, то этим определяется существование и единственность денотата" Концепция Чёрча строится как простая теория типов (теория синтаксических и семантических категорий), позволяющая стратифицировать экстенсиональные (объемные, или предметные) сущности, с единственным разветвленным предикатом "быть концептом" В последующей версии теории значения Чёрч сделал шаг в стратификации интенсиональных (содержательных) сущностей (свойств и отношений). Он указал две интенсиональные характеристики предикативной функции "быть концептом": 1) характеризующую функцию, соответствующую смыслу логической формы, т. е. записи "применения функции к аргументу"· 2) концепт, соответствующий смыслу константного имени функции. Но поскольку интерпретация смысла и Д. в теории значения Чёрча ограничена онтологией простой теории типов, т. е. экстенсиональной иерархией, то процедура различения характеризующих функций и концептов

остается чисто синтаксической, неинтерпретированной. Тем не менее, это не исключает возможность использования концептуальных идей Чёрча в исследовании интенсиональной иерархии.

С. В. Воробьева

ДЕРЕВО фундаментальный культурный символ, репрезентирующий вертикальную модель мира, фундированную парадигмальной фигурой бинаризма (**см.**). В традиционной культуре выступает основополагающим символом упорядоченности мироздания ("мировое Д.") и метафорой генезиса как свершившегося и продуктивного.

В границах постмодернистской рефлексии фигура "Д." оценивается как лежащая в основании культуры классического западного образца. Согласно Ж. Делёзу (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**), "Запад особенно тесным образом связан с лесом и обезлесением; отвоеванные у леса поля заполнялись растениями и зернами цель культуры линий древовидного типа; скотоводство, в свою очередь, развернувшееся на полях под паром, выбирает линии, которые формируют древоподобное животное" В противоположность этому, по их мысли, "Восток — это абсолютно иной тип: связь со степью... это культура клубней, которые развиваются отдельно от индивида, отступление в закрытые пространства специализированного скотоводства или вытеснение кочевников в степь" В этом контексте, с точки зрения Делёза и Гваттари, "западная бюрократия" также выступает как порождение логики Д.: "ее аграрные истоки, корни и поля, деревья и их пограничная роль" репрезентируют практически все феномены европейской истории: "великую перепись Вильгельма Завоевателя, феодализм, политику королей Франции, учреждение государства, военный передел земельных пространств, судебный процесс и супружеские отношения" По мысли Делёза и Гваттари, не случайно "короли Франции остановили свой выбор на лилии, поскольку это растение с глубокими корнями, пробивающимися на склонах" В противоположность этому, по мнению Делёза и Гваттари, на Востоке "государство осуществляет свою деятельность... не по древовидной схеме, основанной на предустановленных одеревеневших им укорененных классах; это бюрократия каналов, где государство порождает направляющие и направляемые классы. Деспот... подобен потоку, а не источнику...; дерево Будды становится ризомой (**см.** — *А. Г.*)" Таким образом, оппозиция *Восток Запад* может быть артикулирована, согласно Делёзу и Гваттари, как оппозиция "потока Мао" и "дерева Луи": хотя и "было бы слишком просто свести весь восток к... имманентности"

Делёз и Гваттари призывают обратить внимание на культур-формирующий потенциал характерной для культуры Востока фигуры "травы": по их убеждению, развиваясь в границах иерархичных древовидных систем, "мы утратили ризому, или траву" Делёз и Гваттари цитируют размышления Г Миллера о Китае: "Китай — это вредная трава на капустной грядке человечества... Из всех мыслимых сущностей, которые мы относим к растениям, животным или звездам, это, может быть, наихудшая трава, которая, однако, ведет самое мудрое существование. Верно, что из травы не выходят ни цветы, ни авианосцы, ни Нагорные проповеди... Но в конце концов, она остается той травой, за которой последнее слово. В конечном счете все возвращается к китайскому государству Нет другого исхода, кроме травы. [...] Трава прорастает на огромных необработанных пространствах. Она заполняет пустоты. *Она растет между* и среди других. [...] ...Трава это заполненность, вот мораль" Если Запад представлен метафорой "Д." а Восток метафорой "травы" то Америка в этом контексте выступает, согласно Делёзу и Гваттари, "перекрестком" "местом встречи" этих альтернативных традиций: с одной стороны, американская культура "не свободна от древесного господства и поиска корней" ("это видно хотя бы по литературе, по поиску национальной идентичности, а также по ее происхождению и европейской генеалогии"), с другой же стороны, "различие американской книги и книги европейской налицо, даже когда американец бросается в погоню за деревом. Различие в самом понятии книги. *Листья травы*"

Сопоставляя Запад и Восток, соответственно, как культуру "Д." и культуру "Травы" Делёз и Гваттари пишут: "Америка представляется посредником. Ибо она развивается за счет внутреннего подавления и истребления (не только индейцев, но также и фермеров и др.) и одновременно иммиграции извне. Столичный поток образует безграничный канал, определяет количество власти, и каждый, как умеет, перемещается в этом потоке власти и денег (здесь берет начало миф-реальность

о бедняке, который становится миллиардером, чтобы вновь превратиться в бедняка); все это объединяется в Америке дереве и канале, корне и ризоме одновременно" Внутри же североамериканской культуры, по их мысли, также могут быть выделены различно "настроенные" в отношении древовидной структуры локосы: так, Восточное побережье это "поиски древоподобного и возврат к дряхлому миру" "Запад, с его безродными индейцами, с его блуждающими рубежами, подвижными и смещаемыми границами" определяется Делёзом и Гваттари как отчетливо "ризоматический" В этом отношении, согласно их оценке, ризоморфна сама американская культурная топография: "Америка смешала все направления, она передвинула свой Восток на Запад, как будто Земля стала круглой именно в Америке; ее Запад примкнул к Востоку" Тем не менее, американский менталитет отчетливо демонстрирует западный стиль мышления, трактуемый постмодернистской философией как "древовидный"

Согласно Делёзу и Гваттари, "дерево подчинило себе весь западный мир и западное мышление, от ботаники до биологии, анатомию, гносеологию, теологию, онтологию, всю философию" Более того, по их мысли, "у нас дерево вонзилось в тело, оно стратифицировало и очерствило даже пол" По Делёзу и Гваттари, сексуальность как таковая принципиально различным способом акцентируется в культурах Запада и Востока: "зерновые растения, объединяя два пола, подчиняют сексуальность модели размножения" В этом контексте Делёз и Гваттари цитируют А. Одрикура, который "усматривает именно здесь истоки оппозиции морали и трансцендентной философии, столь ценимой на Западе" с одной стороны, и "имманентной философии на Востоке" с другой. По оценке Делёза и Гваттари, "трансцендентность болезнь чисто европейская"

В целом, по оценке Делёза и Гваттари, вся культурная традиция западного образца может быть оценена в своем содержании и по типу своей организации как "древовидная" Постмодернизм подвергает фигуру "Д." жесткой критике, как:

1) привносящую в европейский менталитет идею принципиального существования сквозной "от корней до кроны" — логики развития мироздания;

2) отстаивающую идею вертикальной организации бытия, предполагающую наличие пространственного и командного центра: по Делёзу и Гваттари, "дерево или корень вдохновляют печальный образ мысли, которая, не переставая, имитирует множественное, начиная с высшего единства, с центра... Древовидные системы — это иерархические системы, которые включают в себя центры значения и субъективации, центральные автоматы как организованные памяти";

3) презентирующую в западные модели мироустройства идею "корня" ("корень-основание", "Grund, roots и fundations" у Делёза и Гваттари) как внечувственного фундамента и "истока" феноменального мира (см. **Корень**).

Согласно Делёзу и Гваттари, собственно понимание процессуальности в западной культурной традиции несет в своем содержании признаки влияния фигуры "Д.": "Единое раздваивается: каждый раз, когда мы встречаемся с этой формулой, провозглашена ли она стратегически Мао или *диалектически* выведена из мира, мы имеем дело с самой классической и самой продуманной, самой древней и самой усталой мыслью" По их убеждению, характерная для европейской культуры "бинарная логика — это духовная реальность дерева-корня": по оценке Делёза и Гваттари, "бинарная логика и двузначные отношения все еще господствуют в психоанализе (дерево мании в интерпретации З. Фрейда, П. Шребера), в лингвистике, в структурализме и даже в информатике"

Возможными альтернативными интеллектуальными ходами, способными преодолеть метафору "Д." в качестве основания традиционной культуры Запада, Делёз и Гваттари полагают:

1. Противопоставление системам, жестко центрированным и артикулированным в кибернетическом ключе, номадологических "нецентрированных систем" где "коммуникации осуществляются от одного соседа к другому, где стебли или каналы не существуют заранее, где все индивиды... определяются исключительно по их *состоянию* в данный момент таким образом, что локальные действия не согласованы и общий конечный результат синхронизируется независимо от центральной инстанции" Подобным образом должна быть изжита ситуация, когда "в иерархической системе индивид воспринимает лишь одного-единственного активного соседа, который располагается выше его по иерархической лестнице" а в целом "древовидная схема предшествует индивиду, который включается в нее

в строго определенном месте" (П. Розенталь, Ж. Петито). Сходным образом, по Делёзу и Гваттари, психоанализ "подчиняет бессознательное древовидным структурам, иерархическим графикам, резюмирующей памяти, центральным органам, фаллосу, дереву-фаллосу"

2. Элиминирование из оснований культуры принципа бинаризма, пресекающего реализацию потенциала креативности систем и осуществляющегося посредством процедур дублирования и повтора: "вся логика дерева — это логика кальки и размножения. ...Она упорно декалькирует нечто, что дается уже готовым, начиная с перекодирующей структуры или оси, лежащей в ее основании. Дерево объединяет и иерархизирует кальки, подобно листьям"

3. Отказ от постулата "генетизма", деформирующего и ограничивающего свободу процессуальности, а также не обладающего креативным потенциалом: "каждый раз, когда желание принимает форму дерева, налицо определенные внутренние последствия, которые ведут к его смерти"

По убеждению Делёза и Гваттари, в отсутствие жесткой детерминации со стороны "древовидных" оснований западной культуры многие явления по природе своей оказываются устроены принципиально иначе: "мысль не древоподобна, а мозг не корневая или разветвленная материя. То, что несправедливо называют *дендритами*, не обеспечивает связь нейронов в непрерывной ткани. Прерывность клеток, значение аксонов, функция сближения клеток (синапсов), существование синаптических микротрещин, *перескакивание* сообщений через эти трещины образуют мозг множественности, который погружен в собственный план консистенции... всецело вероятностная, переменчивая, *неопределенная нервная система*" И хотя, согласно Делёзу и Гваттари, "у многих людей дерево проросло в мозгу" "сам мозг — это *трава*, которая гораздо больше значит, чем дерево" Аналогично, по их оценке, "короткая память это тип ризомы... тогда как длинная память — древовидна и централизованна"

В этом контексте Делёз и Гваттари делают вывод о том, что "мы пишем благодаря короткой памяти... Короткая память включает в себя забвение как процесс; она отождествляется не с мгновением, а с коллективной ризомой, временной и легко возбудимой"; процедуры чтения (см.) при этом предполагают "длинную" память: мы "читаем и перечитываем с длинною памятью длинные мысли... Длинная память (семьи, расы, общества или цивилизации) декалькирует и переводит, но то, что она переводит, продолжает действовать в ней издалека, невпопад, несвоевременно, не мгновенно" в отличие от "блеска короткой Мысли"

Осмысливая соотношение фигур "Д. и "ризомы" в границах которого "поперечные коммуникации между дифференцированными линиями запутывают генеалогические деревья", Делёз и Гваттари фиксируют их существенную несоизмеримость. Если, по их мысли, "дерево-корень и ризома-канал... противостоят друг другу как две модели", то на самом деле это не так: "Д." действительно, "функционирует как модель и как трансцендентная калька" ризома же "развивается как имманентный процесс, который оспаривает модель и намечает карту, даже если он устанавливает свою иерархию или образует деспотический канал" По оценке Делёза и Гваттари, "существуют самые различные устройства карты-кальки, ризомы-корни, с различными коэффициентами детерриториализации. В ризоме есть структуры дерева или корней, и, наоборот, ветка дерева или деление корня могут появиться в ризоме. [...] в глубине дерева, в дупле корня или в пазухе ветки может сформироваться новая ризома. Или, скорее, микроскопический элемент дерева-корня, корешок, который инициирует производства ризомы" Но, так или иначе, в целом, согласно Делёзу и Гваттари, "мы устали от дерева" и в силу этого "не должны больше думать о деревьях", ориентируясь на качественно иные версии осмысления текстуальной и бытийной процессуальности.

А. А. Грицанов

ДЕРРИДА (Derrida) Жак (1930—2004) — французский философ, литературовед и культуролог, интеллектуальный лидер "Парижской школы" (1980—1990-е). Начинал как профессиональный переводчик текстов Э. Гуссерля. Преподавал в Сорбонне (1960—1964), Высшей Нормальной школе, Высшей школе социальных исследований (Париж), организатор "Группы исследований в области философского образования" один из инициаторов создания Международного философского колледжа (1983).

Основные сочинения: "Нечто, относящееся к грамматологии" (1967), "Голос и явление" (1967), "Письменность и различие" (1967), "Поля философии"

(1972), "Рассеивание" (1972), "Позиции" (1972), "Похоронный звон" (1974), "Шпоры. Стили Ницше" (1978), "Почтовая открытка. От Сократа к Фрейду и далее" (1980), "Психея: изобретения другого" (1987), "И подписано: Понж" (1988), "Призраки Маркса" (1993), "Хора" (1993), "Сила закона" (1994), "Монолингвизм другого" (1996), "Прощайте Эммануил Левинас" (1997), "Местопребывание. Морис Бланшо" (1998) и др. (всего около 40 книг).

В оригинальной философской концепции, известной как деконструкция (**см.**), Д. интерпретирует мотивы философских размышлений Г Гегеля, Ф. Ницше, Э. Гуссерля, З. Фрейда, М. Хайдеггера и др. Объектом ревизии для Д. становится вся классическая западноевропейская философская традиция. В принципе Д. не отрицал одну из составляющих идеи "конца истории" гласившую, что философия суть внешне толерантная, жесткая имперская "идеология" западного этноса (в данном контексте критерием "идеологизма" выступает амбиция частного дискурса на статус абсолютного, универсального). По мысли Д. недостаток такого интеллектуального хода состоит в том, что пороки философии осмысливаются на ее собственном языке. Идет поиск еще более универсальной философии, что означает программу создания расширенного и — что более важно — исторически *перспективного* рационализма. Д. отвергает данный проект: "Мы просто верим в абсолютное знание как в *завершение*, если не как в конец истории. [...] Для того, что "берет начало" в этом случае "по ту сторону" абсолютного знания, требуются *неслыханные* мысли, которые стараются встретиться друг с другом через воспоминание о старых знаках"

Д. полагает, что подвергнуть сомнению абсолютность разума традиционными интеллектуальными средствами неосуществимо: "...бросить вызов против него можно, лишь воззвав к нему, протестовать против него можно лишь в нем самом, он оставляет нам на своем собственном поле лишь возможность прибегнуть к стратегеме или стратегии. [...] Будучи способной действовать лишь *внутри* разума, революция против разума как только изрекает себя, сразу же приобретает ограниченную протяженность того, что на языке министерства *внутренних* дел как раз и называют волнениями" Выход из этого состояния Д. усматривает в следующем (это, в известном смысле, можно полагать главной целью его творчества): говорить так, чтобы ничего не сказать (в любом другом случае мы либо оправдываем разум, либо *разумно* критикуем его, что равно бессмысленно). Стратегема или стратегия деконструкции предполагает "молчаливый" умысел "говорящего субъекта" задумавшего заговор против Логоса.

В работе "Письменность и различие" Д. замечает Э. Левинасу (**см.**) следующее: разговаривая с китайским гражданином, единственно возможным способом сделать вид, что ты владеешь китайским языком, является обратиться к этому самому гражданину по-китайски. Соответственно: дискутировать с Разумом на его языке можно только притворяясь, что ты притворяешься; целью выступает убийство тиранического разума. Если заговорщик, по Д., притворится, что он притворяется, замысел удастся. Но замысел этот должен скрываться в голове, но вне языка, никогда не будучи выговоренным. Другие планы обречены на неудачу: по мысли Д. "когда Левинас *говорит* против Гегеля, он только подтверждает Гегеля, уже его подтвердил"

В статье про Ж. Батая ("Письмо и различие") Д. отмечает: "Описывая этот симулякр, немыслимый для философии, чья задача слепа, Батай, конечно же, должен сделать вид, что говорит на гегелевском языке" Стратегема Д. состоит не в "молчаливом мышлении": речь идет об отторжении однозначности философского языка, за его двусмысленность. (Эта задача была сформулирована Д. уже в первом опубликованном тексте: Введении к "Началу геометрии" Гуссерля).

По мысли Д., проблема, в частности, состоит в том, что "ошибочно" отождествляют (Д. именует это "эмпиризмом") "истины факта" и "истины разумные" (истины "первоначального" факта). Основание этих последних состоит не в способности разума постигать, познавать вещи a priori, а в *отношении* разума к этому "первоначальному факту" в отношении к чему-то *иному*. Место *тождества* "я=я" занимает *различие*: "эмпиризм" согласно Д., есть "сон чисто *гетерологический* в своем источнике мысли. *Чистое* мышление чистого различия. [...] Мы говорим сон, потому что он исчезает с наступлением дня и с восходом языка" Аристотелевское "необходимо остановиться" на уровне некоего "первоначального факта" Д. вслед за неокантианцами считает "философской безответственно-

стью" Феноменологию, по мысли Д., необходимо "пересечь", дабы не остаться в лоне позитивизма. Философическое вопрошание, по его мнению, должно быть бесконечным, то есть безукоризненным с точки зрения духа и буквы эмпиризма, но цель этого кардинально иная — элиминация традиционной метафизики как "метафизики наличия"

Размышления по этому спектру вопросов Д. начал еще во Введении к "Началу геометрии" Гуссерля в контексте проблем осуществимости феноменологии истории как определенной теории. По Гуссерлю, бытие не может не идентифицироваться со смыслом, бытие не может не являться для нас. Гуссерлианский "принцип принципов" полагает основанием истинности суждения относительно вещи интуицию вещи, наличествующей "собственной персоной"; этот принцип фундирован аксиомой постоянного отличия *оригинала* (интуиции, называемой "изначально дающей" самою вещь собственной персоной) и *производного от нее продукта* (интенции сознания, которые не были осуществлены посредством интуиции). Таким образом "сама вещь" выступает "открывающим фактом" существующим лишь единожды. В границах исторической феноменологии гуссерлевская идея "Живого Настоящего" предполагает то, что прошлое удерживается настоящим, настоящее же содержит наброски будущего. Из этого следует, что настоящее одновременно *уже-прошедшее* и *только-наступающее*; следовательно, *еще-настоящее* прошлое и *уже-настоящее* будущее конституируют: а) настоящее, которое *уже-не-настоящее* (прошлое людей) и б) настоящее, *еще-не-наступившее* (будущее людей). Вот такая своеобычная двуипостасность настоящего, его несовпадение с самим собой и продуцируют *различие*. Гуссерль полагал возможным ходом к осмыслению такой ситуации противопоставление "в принципе/фактически" ("en droit/en fait").

Согласно же Д., возможна наша встреча с наличествующими памятниками, смысл которых для нас не очевиден (у Д. "ускользает" от человека). Таковые памятники выступают наличествующими следами (см. **След**) прошлого, людям о них ничего не известно. Таким образом, оказывается невозможным установить, чем было это прошлое в собственную бытность настоящим. Тем не менее даже в том случае, когда нам не удается совместить: а) смысл памятника (следа) "для них" (в его собственном прошлом) и б) смысл "для нас" следа, (для нас) лишенного смысла, мы a priori убеждены в том, что это осмысляемое нами прошлое в свою бытность настоящим имело все качества (для нас) настоящего. *Иное оказывается тем же самым*. В итоге история оказывается "чистой историей смысла", трансляцией смысла через поколения.

В отмеченном контексте показательны рассуждения Д. об истоках письма/письменности, усматриваемые им в двух своеобычных мотивациях: 1) "писать для ребенка" и 2) "принять или продолжить детство"

1. Согласно Д. (очерк "Хора"), "в платоновском диалоге "Тимей" египетский жрец признает самым древним афинское поселение, о котором, однако, кроме мифов, не сохранилось никаких иных свидетельств, а письменный архив находится якобы в Египте. [...] Речь старого египетского жреца, в том виде, в каком она дошла до нас, пройдя серию воображаемых промежуточных передач... выдвигает на передний план письмо. Он попросту противопоставляет письмо мифу. Вы, греки говорит он Солону, — как дети, ведь у вас нет письменной традиции. Случись какой-нибудь катаклизм и вам придется все придумывать заново. У нас в Египте все записано, начиная с самых древних времен, и даже ваша, греков, собственная история. Вы не знаете, откуда происходит ваш теперешний город, потому что те, кто выжил после частых катастроф, тоже умирают, неспособные выразиться на письме. Лишенные письменных документов, вы прибегаете в ваших родословных к *детским сказкам*. Раз у вас нет письма, вам нужен миф"

По мысли Д., "этот обмен не лишен некоторых формальных парадоксов. Память города в качестве первоначального мифа оказывается передоверенной не только письму, но письму другого, секретариату другого города. Чтобы сохраниться, она, таким образом, должна *измениться дважды*. И здесь, конечно, вопрос о спасении, о сохранении памяти через письмо на стенах храмов. Живая память должна переселиться в графические следы *другого места*, которое также другой город и другое политическое пространство. Но технографическое превосходство египтян все же оказывается подчиненным, на службе греческого *логоса:* вы, греки, *превосходя всех людей во всех видах добродетели, как это и естественно для*

отпрысков и питомцев богов. Из великих деяний вашего государства немало таких, которые известны по нашим записям и служат предметом восхищения. Память народа оказывается подвергнутой досмотру, она позволяет другому народу и даже другой культуре присвоить себя: явление хорошо известное в истории культуры как история колонизации. Но сам факт кажется здесь очень значимым: память оказывается отданной на хранение, она передоверена хранилищу на побережье некоего народа, который провозглашает, по крайней мере в данном случае, свое восхищение, свою зависимость, свою подчиненность. Египтянин оказывается захваченным культурой греческого учителя, которая теперь зависит... от этой секретарской культуры, от этих колоссов: Тота или Гермеса, на выбор. Поскольку эта речь жреца или египетского переводчика — произносится и интерпретируется здесь по-гречески и для греков, сможем ли мы когда-нибудь узнать, кто ведет речь о диалектике хозяина и раба и о двух памятях?"

2. По мысли Д. "Критий пересказывает рассказ Солона, который сам пересказывает рассказ египетского жреца, раскрывающего функции мифологии, в частности, в памяти афинян. Точнее говоря, Критий повторяет рассказ, сделанный им уже накануне, и в ходе его передает беседу между Солоном и Критием, своим прадедом. Эту беседу он сам слышал в пересказе, поскольку, когда он был ребенком, то слышал от своего прадеда Крития, который сам слышал от Солона, беседу этого последнего в Египте со старым жрецом, тем самым, который объяснял ему вкратце, почему все греки оказываются во власти устного изложения, устной традиции, лишающей их письма и тем самым обрекающей на постоянное детство. Вот, следовательно, изложение устных изложений, цепь устных традиций, посредством которой те, кто ею скован, объясняют себе как некто другой, прибывший из страны, имеющей письменность, объясняет им устно, почему они обречены на устность. Сколько же греческих детей, прадедов, сыновей и внуков, рассуждающих между собой, но благодаря посредству другого, одновременно чужака и сообщника, высшего и низшего, о мифопоэтике устного изложения!?"

Д. в контексте постмодернистской идеи о плюрализме смыслов текста отмечает: "На самом деле, любое повествовательное содержание: баснословное, вымышленное, легендарное или мифическое, — в данный момент это не важно — становится в свою очередь емкостью для другого рассказа. Всякий рассказ, таким образом, есть *вместилище* для другого. Существуют только вместилища повествовательных вместилищ"

В русле рассуждений Гуссерля, комментируемых Д. (Введение к "Началу геометрии"), история оказывается *в принципе* однозначной, даже если *фактически* полная отрешенность смысла неосуществима: при этом данное тождество бытия (и наличного и прошлого), с одной стороны, и смысла, с другой, достижимо никак не сегодня, а лишь "в бесконечности"

В "снятом" виде историческая феноменология являет собой философскую модель, демонстрирующую движение абсолюта, источника смысла (в данном контексте Ego) к размещающемуся на бесконечной дистанции и перманентно отодвигающемуся "телосу" (термин Гуссерля) или он же: Логос, Бог, Идея (в кантовском смысле) совершенного общества. Как отмечает Д., если в такой версии "истинное" тождественно "истинному для меня", то — как следствие именно "Я" (в статусе Бога) оказывается у Гуссерля творцом вечных истин. Поскольку же нам *заранее* известно, что обретение Я такового статуса отложено в бесконечность, постольку финальное отождествление бытия и смысла никогда не состоится. Двусмысленность или, по Д., "исходное различие" смысла и бытия не может быть преодолено конечным триумфом однозначного смысла. Позже это "исходное различие" Д. обозначит неографизмом "различание" (см. **Différance**). Весьма существенно, что, по мысли Д., differance содержит кроме смысла "не быть тождественным" также и смысл "откладывать на более поздний срок" (В этом контексте настоящее всегда представляет собой *отличенное* настоящее, ибо, лишь став прошлым, оно окажется "настоящим настоящим".)

По мысли Д., история существует лишь постольку, поскольку настоящее как бы "опаздывает по отношению к самому себе" Согласно Д. без "во-вторых" не может быть "во-первых": "единственный раз" не может быть "началом" ни для чего. Вторичное не просто сменяет первичное; оно по сути конституирует его, позволяет ему быть первичным усилием собственного запаздывания. "Во-вторых" у Д. суть предварительное условие первичности

того, что "во-первых": "первоначальным является именно не-начало"

В книге "Голос и феномен" Д. подчеркивает то, что в начале располагаются повторение и представление: "репрезентации" таким образом отказывается в праве на существование, ибо первичной презентации не могло быть. Отдельным результатом реализации данного "принципа не-принципа" (Д. при его помощи подвергает деконструкции "принцип принципов" Гуссерля) выступает тезис первичности знака, а не вещи — т. е. знака, а не референта, знаком которого призван быть этот знак.

Следствиями такого тезиса Д. оказываются следующие его идеи:

1. Язык не может рассматриваться как "выражение" (ре-презентация) молчаливого "переживаемого" (первой презентации) — см. **"Голос и феномен" (Деррида).**

2. Письменность есть "знак знака", графический знак замещает устный знак, который есть знак вещи: "письменность является преимущественно дополнением, так как она обозначает ту точку, в которой дополнение открывается как дополнение дополнения, знак знака, заменяющий уже означающее слово" см. **"Нечто, относящееся к грамматологии" (Деррида).**

По мысли Д., традиционалистское подчинение письменности слову является предубеждением, и что более важно — определение графического применимо для определения любого знака: любой знак есть обозначающее, *обозначаемое* которого есть *другое обозначающее*, но никогда "самая вещь", каковой она предстает перед нами. Д. акцентирует: "То же самое есть то же самое, лишь принимая вид иного" Д. выходит из традиционалистской "логики тождества", при этом его заботит проблема: осуществимо ли выйти за пределы диалектики, не прибегая к ее инструментарию. (Свободное использование метафоры представляет для Д. горизонт гуманитарного знания; за ним (горизонтом. — *А. Г.*) качественно отличное от простой полисемии, не контролируемое человеком "рассеяние" смысла.) Или напротив: не является ли выход за границы диалектики неизбежно диалектическим. По мысли Д. "логика дополнительности" (см. **Дополнительность**) в определенной мере близка диалектике: эта логика "стремится к тому, чтобы извне превратилось бы во внутри, чтобы иное и недостаточность дополнили друг друга, подобно плюсу, который заменяет минус, к тому, чтобы то, что добавляется к чему-либо, замещало недостаточность этой вещи, чтобы недостаток как внешняя сторона внутренности был бы также уже внутри изнутри"

Согласно Д., настоящее может выступать настоящим лишь при том условии, что оно соотносится с отсутствующим, дабы стать отличным от него (отличным от отсутствующего, которое есть прошлое или будущее). По Д., вводящего понятие "след" (см.), след выступает наличествующим знаком той вещи, которая отсутствует, — знаком, оставленным этим отсутствующим после его перемещения туда, где оно наличествовало; любое же наличествующее, с точки зрения Д., несет след отсутствующего, его ограничивающего. Отсутствующее конституирует, придает бытие наличествующему, которое собственно само и является бытием. В этом контексте, по убеждению Д., необходимо помыслить "изначальный след", наличествующий след прошлого (по Д., "абсолютного прошлого"), никогда не имевшего места.

По мысли Д., осуществляемая им деконструкция метафизики, написанной понятийными средствами гегелевской терминологии, а также введение им понятия "differance" результируются "одновременно незначительным и радикальным смещением", итогом которого станет "бесконечная" "не могущая никогда завершиться" дискуссия с Гегелем. Д. пишет ("Голос и феномен") о полемике "между философией, которая всегда есть философия присутствия, и мышлением не-присутствия, которое не является ни неизбежной противоположностью первой, ни обязательным размышлением о негативном отсутствии, т. е. теорией не-присутствия как бессознательного" "Мышление не-присутствия" у Д. сосуществует с философией, которая "есть всегда" и которая выступает как мышление о наличествующем, постулирующее приоритет последнего над отсутствующим. Согласно Д., "как *иначе* можно мыслить бытие и время, как не исходя из настоящего, как не в форме настоящего, а именно как не исходя из *вообще теперь*, которое ни один *опыт* не может по определению покинуть? Опыт мышления и мышление опыта всегда имеют дело лишь с настоящим" Д. полагает, что для опыта элиминация настоящего невозможна: он всегда переживание, испытание настоящего. Противополагая "философию" (которая у Д. всегда есть философия наличного, настоящего философия присутствия) и "мышление-

не-присутствия" (которое предполагает соответствующий "опыт-мышления-не-присутствия"), Д. отдает предпочтение высшему "тождеству" сокрытому в опыте Текста.

В любом тексте, по мысли Д. содержатся два текста: "два текста, две руки, два взгляда, два слушания. Вместе и одновременно раздельно" Как утверждает Д. всегда легко отыскать первый текст текст классический, в нем безраздельно доминирует идея присутствия, он неукоснительно соблюдает пиетет по отношению к разуму: в его рамках допустимо лишь осуждение недостаточной разумности во имя того же разума. Этот первый текст, по мысли Д. одновременно содержит некие следы иного текста иного и того же самого. При этом совместить эти два текста, согласно Д., невозможно никоим образом: их синтез был бы осуществим как итог "преодоления" их "отличия" Второй же текст являет собой, по Д. лишь "смещенную похожесть" первого. Чтение общего текста требует, по мнению Д., особой "двойной науки" (именно так была озаглавлена статья в книге "Рассеивание").

"Мышление-не-присутствия", согласно Д., являет собой "свое-иное" традиционной метафизики: имманентная двойственность последней придает ей статус собственного симулякра (**см.**). Эта "смещенная похожесть" больше похожа, по мысли Д. на "едва ощутимую завесу", легкое колыхание которой посредством языковых игр прочтения может трансформировать "мудрость" первого текста в "комедию" второго. Именно наличие двух текстов в едином тексте провоцирует, обусловливает трансгрессию (**см.**) первого (открытого) те́кста в текст скрытый. Данная процедура предполагает акцентуацию двузначности таких содержащихся в тексте слов и терминов, двойной смысл которых никоим образом нельзя преодолеть. Только такая акцентуация способна, согласно Д., проявить этот второй, ранее скрытый, текст — симулякр текста исходного. Так, например (статья "Двойная наука"), Д. сопоставляет слово "гимен" в текстах Малларме и гегелевский термин "тождество": по Д. первое являет собой симулякр второго. Ибо: "гимен" есть слово для обозначения девственной плевы девственницы и одновременно для обозначения уз Гименея. Гимен как девственность существует, когда не существует гимена как соития; не существует гимена как девственности, когда существует гимен как брак. Таким образом, по Д., гимен в равной степени есть *различие* (между "снаружи" и "изнутри" девственницы, между желанием и осуществлением желания) и *уничтожение* этого различия. "Гимен" согласно Д., есть уничтожение "различия между различием и не-различием" Таким образом Д. подвергает деконструкции идею тождества Гегеля: тождество между различием и не-различием оказывается неотличимым от тождества (по Гегелю) между тождеством и не-тождеством. Немыслимо ответить на вопрос: являются ли или нет различие и диалектическое тождество одним и тем же. Различие и тождество равно переходят друг в друга, оборачиваются друг другом, подобная языковая игра бесконечна: в ней, по словам Д. проигравший выигрывает, а одержавший победу терпит поражение.

По оценке Д. соответствующее отказу от гегелевского универсализма *письмо* ("письмо суверенности") реализует себя "не для того, чтобы что-то желать сказать, что-то изложить или обозначить, но для того, чтобы заставить смысл скользить" "Письмо суверенности" и не предполагает ни референции, ни денотации в их определенности, но лишь неизменную игру смысла. Как писал Д. об экспрессивной процессуальности такого письма: "...что произошло? В итоге ничего не было сказано. Не остановились ни на одном слове; вся цепь ни на чем не держится; ни одна из концепций не подошла; все они определяют друг друга и в то же самое время разрушают или нейтрализуют себя. Но удалось утвердить правило игры или, скорее, игру как правило" Общая тенденция эволюции философии в данном вопросе заключается, по мнению Д., в том, что "оппозиция между постоянством и прерывностью неизменно перемещается от Гегеля к Батаю" т. е. от подчиненности глобальным, всепроникающим закономерностям к признанию приоритета индивидуальностей и неповторимостей во всех их осуществлениях.

По мысли Д., "помимо всех великих слов философии, которые в целом мобилизуют внимание, — разум, истина, принцип, принцип основания говорит также о том, что *основание должно быть дано*. [...] Нельзя отделять этот вопрос об основании от вопроса, направленного на это "нужно" и "должно быть *дано*" "Нужно" как представляется, таит в себе самое существенное в нашем отношении к принципу. Оно

отмечает для нас существование, долг, долженствование, требование, приказание, обязательство, закон, императив. С этого момента основание может быть дано, оно должно быть дано" Другими словами, как полагает Д. "мыслить бытие" есть задача вечная и неизбывная; поиск того, "почему" процесс бесконечный.

Согласно Д., истина не может быть концептуализирована с точки зрения ее полноты, соответствия или самоидентичности. Она не может быть зеркалом внешней или универсальной субстанции. Она не может пониматься с позиции соответствия реальности, ибо реальность всегда превосходит или избегает наших способностей мыслить о ней. "Открытость" становится лишь выражением определенной философской стратегии, систем означивания и дискурсивных практик. Как отметил Д., проблема заключается не в том, что истины нет, а в том, что существует "слишком много" истин.

Творчество Д. отличалось от традиционной "любви к мудрости" тем, что собственно философия образовывала в нем значимый, но далеко не единственный элемент. Опыт искусства и литературы являлся для Д. и преобладающим полем его работы, и стимулом к оригинальным эстетическим размышлениям, и побудительной причиной преобразовать философию в целом. Д. участвовал в съемках фильмов (1982, 1987), в устройстве художественных выставок (1975, 1983, 1990), организовывал архитектурные проекты.

Первые его книги и выступления во Франции встречались с настороженностью. На Родине Д. долгое время не находил должности университетского профессора, хотя его международная слава стремительно росла. Только в 1983, когда в Париже был основан философский колледж, Д. стал его первым директором, а одновременно и преподавателем Высшей школы социальных наук.

В 1980—1990-е идеи Д. получили признание и распространение во Франции, в США и Англии. В Федеративной Республике Германии его философия встретила, с одной стороны, жесткую критику со стороны Г.-Г. Гадамера и Ю. Хабермаса. С другой стороны, ряд немецких философов позитивно восприняли вклад Д. в развитие современной философской мысли.

В 1990 Д. выступал в Институте философии Российской академии наук в рамках цикла "Выдающиеся философы современного мира. Московские лекции" В 1993 было опубликовано его эссе "Назад из Москвы, в СССР" весьма своеобразно выражающее впечатления от пребывания в Москве и чтения лекций для российской публики с воспоминанием о довоенном тексте А. Жида "Возвращение из СССР"

В заявлении на смерть философа президент Франции Жак Ширак писал, что в лице Д. Франция дала миру одного из величайших мыслителей современности. "Его труды, — писал французский президент, — читали, ими восхищались, их переводили, изучали и обсуждали во всем мире"

В понедельник 11 октября 2004 все французские газеты опубликовали некрологи на смерть философа. "Д. отныне познал финальную деконструкцию", — в таком духе высказалась "Либерасьон" "Самым блестящим" из всех французских философов современности назвала его католическая "Круа"

В статье под заголовком "Деррида, апостол деконструкции" "Фигаро" вспоминала о его в высшей степени успешной преподавательской карьере в США и охарактеризовала его как "человека, благодаря которому американцы полюбили философию" Также газета уточняла: "он вел политические бои. В 1981 его бросили в тюрьму в Праге, где он выступил в защиту чешских диссидентов. Только после вмешательства президента Франсуа Миттерана его отпустили на свободу Также он горячо поддерживал борьбу против апартеида Нелсона Манделы. Когда Мандела вышел из тюрьмы, Деррида встретился с ним в числе первых"

"Либерасьон" констатировала, что "Деррида был последним представителем французской Великой когорты философов 1960-х годов, в числе которых были Ролан Барт, Пьер Бурдье, Жиль Делёз, Мишель Фуко и Жак Лакан" Концепция деконструкции, по мысли газеты, произвела в 1960-е настоящую революцию, оказав огромное влияние на то, как мы мыслим, как подходим к искусству, истории, языку да и к самой философии.

Газеты "Либерасьон" и "Круа" начали свои некрологи одинаково: цитатой из Мартина Хайдеггера, определившего смерть как "возможности невозможного" Так была прокомментирована смерть Д.

См. также: **"Позиции" (Деррида), "Голос и феномен" (Деррида), "Рассеивание" (Деррида), Время в деконструкции, "Нечто, относящееся к грамматологии" (Деррида), "Презен-**

тация времени" (Деррида), "Призраки Маркса" (Деррида), "Сила и означение" (Деррида), Смерть в деконструкции, Бинаризм, Деконструкция, Différance, Логоцентризм, Онто-тео-телеофалло-фоно-логоцентризм, "Пустой знак", След, Трансцендентальное означаемое, "Хора" (Деррида).

А. А. Грицанов

ДЕСТРАТИФИКАЦИЯ понятие номадологии (см.) Ж. Делёза (см.) и Ф. Гваттари (см.), отражающее интеллектуальную процедуру отказа от классической презумпции структурной определенности и стабильности организации объекта. В границах "Д." "структура" трактуется лишь как единомоментный этап бытия ризомы (см.), обладающей принципиально преходящей природой.

Согласно Делёзу и Гваттари, ризома "состоит из неоднородных тем, различных... уровней" которые обнаруживают себя как:

1) жесткие "линии артикуляции и расчленения, страты, территориальности"·

2) нестабильные "линии ускользания, движения детерриториализации (см. *А. Г С. С.*) и дестратификации.

По мысли создателей номадологии, первые (1) задают последовательно сменяющие друг друга варианты структурности, вторые (2) же обусловливают нестабильность этих вариантов. Соответственно, осмысливаемые в когнитивном контексте "сравнительные скорости течения вдоль этих линий" имеют своим результатом, по Делёзу и Гваттари, и различные картины описания ризомы. Если преследуется цель вычленения и фиксации сиюминутно актуальных плато (см.) в процессуальности предмета познания (или, по Делёзу и Гваттари, предметом интереса выступают "феномены относительной задержки, торможения"), то продуктом познавательной процедуры явится представление о структуре. Согласно Делёзу и Гваттари, такой подход неизбежно порождает механицистскую модель объекта: "машинное устройство направлено на страты, которые, несомненно, создадут из него своего рода механизм, или осмысленную целостность, или определенность, приписываемую субъекту" Если же, по мысли Делёза и Гваттари, в фокусе значимости оказывается собственно феномен процессуальности (т. е. параметры "стремительности и разрыва"), то конституируемая картина реальности будет картиной не предмета, но процесса. Предмет познания будет артикулирован как ризома, в процессуальности которой, согласно Делёзу и Гваттари, обнаруживаемы "только множественности, линии, страты и членения, линии ускользания и интенсивности"

По аналогии с "принципом неопределенности" "неклассической" физики тот или иной способ исследования ризомных объектов предопределяет, какими именно будет осуществимо их увидеть. Речь идет о выборе между фиксацией принципиально нон-финальной, перманентной процедуры самоорганизации структуры или ее "картинкой" в формате моментального "стоп-кадра" По мысли Делёза и Гваттари, в реальной процессуальности ризомы присутствует и то, и другое: "всё это линии и сравнительные скорости — составляют внутреннюю организацию" Программа Д. объекта означает в данном контексте признание того, что познаваемая предметность "множественна согласно природе рассматриваемых линий, их количеству или их плотности, их способности к сближению" (Делёз и Гваттари). То есть, согласно примеру Делёза и Гваттари, в рамках Д. такой предметности, как книга, "мы никогда не спросим, что такое книга... не будем стремиться понять в ней что-либо, но мы зададимся вопросом, с чем она взаимодействует, почему она порождает или не порождает интенсивности, в какие множества она включена и вследствие этого трансформируется сама"

Осуществление процедур Д. с точки зрения Делёза и Гваттари, с неизбежностью порождает определенный интеллектуальный дискомфорт: Д. демонстрирует, что познаваемый предмет — "множественность, но мы пока не знаем, что она влечет за собой" В подобной ситуации, по Делёзу и Гваттари, весом соблазн "приписать" свойства и состояния постигаемой предметности некой внешней по отношению к ней причине (см. **"Генерал"**). Однако подобный подход квалифицируется Делёзом и Гваттари как неприемлемый: целью познания является, по их убеждению, такая интерпретация познаваемой предметности, когда она "перестает быть приписываемой, то есть когда она обретает субстантивный (сущностно самодостаточный. — *А. Г С. С.*) характер"

А. А. Грицанов, С. В. Силков

ДЕТЕРРИТОРИАЛИЗАЦИЯ — понятие номадологии (см.) Ж. Делёза (см.) и Ф. Гваттари (см.), введенное ими в рамках процедуры отказа — при-

менительно к пространственным средам — от бинаризмов (см.) "глубина — поверхность" (см. **Поверхность, Плоскость**), "внешнее внутреннее" (см. **"Анти-Эдип"**), "центр — периферия" (см. **Ацентризм**) и т. п. Согласно номадологии, пространственные среды атрибутивно лишены каких бы то ни было линий демаркации и привилегированных "точек" а, следовательно, принципиально открыты для ситуационно значимого выделения в них любых топосов-"подпространств"

Согласно номадологии, выделение того или иного топоса необходимо затрагивает ранее произведенные территориализации пространства, фактически элиминируя их. "Новый" топос в ходе ретерриториализации (см.) данного пространства включает топосы, выделенные прежде, в новые сетки отношений друг с другом. По мысли Делёза и Гваттари, топосы как множества пространственных точек, объединенных по тем или иным критериям, "определяются извне: посредством абстрактной линии, линии ускользания (см. **Ускользания линии**. — *А. Г.*), или детерриториализации, следуя которой они существенно изменяются, вступая в отношения с другими" Согласно Делёзу и Гваттари, в каждый конкретный момент времени ризоморфно организованное пространство демонстрирует наличие как наличных "линий артикуляции и расчленения... территориальности", так и открывающих новые горизонты "движений детерриториализации и дестратификации (см. — *А. Г.*)"

Конститутивными принципами, фундирующими собою процедуру Д. с точки зрения Делёза и Гваттари, выступают "принципы связи и гетерогенности: любая точка ризомы может и должна быть связана со всякой другой" По их убеждению, "все множества равномерны, поскольку они заполняют, занимают все свои измерения" Согласно номадологической парадигме, процедура выделения в ризоморфных средах тех или иных топосов обусловлена социокультурными установками субъекта: по оценке Делёза и Гваттари, "мы не располагаем единицами измерения только множествами и разновидностями измеряя", а потому "понятие единства появляется тогда, когда во множестве происходит процесс субъективации и власть захватывает означающее (см. — *А. Г.*)" Вместе с тем, процедура, обратная Д., или территориализация, не рассматривается номадологией как результат субъективного усилия: по Делёзу и Гваттари, "у множественности нет ни объекта, ни субъекта, только детерминации, величины, измерения"

Делёз и Гваттари сравнивают ризоморфное пространство, доступное Д. с марионеткой, которая, против ожиданий, оказывается креативно самодостаточной: "кукла на нитях в качестве ризомы или множественности отражает не прихоть артиста или демонстратора, а множественность нервных окончаний, которые, в свою очередь, создают другую куклу, следуя другим измерениям, связанным с первыми"

Таким образом, по мысли Делёза и Гваттари, "процессы детерриториализации и территориализации" неразрывны, "будучи включенными друг в друга" Именно эта их взаимная включенность и обеспечивает, по убеждению создателей номадологии, эволюционный потенциал топосов, выступая условием возможности подлинной новизны как таковой. Согласно классическому примеру Делёза и Гваттари, "оса и орхидея образуют ризому, будучи гетерогенными" "орхидея детерриториализируется, создавая образ, калькируя осу; а оса в этом образе вновь территориализируется. Тем не менее она детерриториализируется, становясь частичкой аппарата размножения орхидеи; но она же вновь территориализирует орхидею, разнося пыльцу. [...] ...Подлинное становление, превращение осы в орхидею, превращение орхидеи в осу, каждое из этих становлений, обеспечивающее детерриториализацию одного и территориализацию другого, оба вида становления следуют друг за другом и сменяют друг друга согласно движению интенсивностей, которые в большей степени способствуют детерриториализации" А поскольку, по версии Делёза и Гваттари, любое кодирование есть процесс Д. постольку, аналогично, "книга — не образ мира, согласно укоренившимся верованиям. Она образует с миром ризому, происходит непараллельная эволюция книги и мира, книга обеспечивает детерриториализацию мира, а мир способствует территориализации книги, которая, в свою очередь, сама детерриториализируется в мире..."

Упоминая в контексте собственной идеи Д. концепт "письменности/письма" у Ж. Деррида (см.), Делёз и Гваттари отметили: "писать имеет отношение не к означивать, а к межевать, картографировать даже неизвестную местность", т. е. прокладывать "линии ускользания" как линии возможного, но не единственного и не финального (и в этом плане — ускользающего) смысла.

В частном значении термин "Д. использовался Делёзом и Гваттари в контексте аналитик шизоанализа (**см.**) для обозначения процедуры ускользания свободных и индивидуализированных ("атомарных") "шизопотоков" от любых видов их интеграции (территориализации) в "молекулярные" макроансамбли.

См.: **Ретерриториализация, Шизоанализ, "Капитализм и шизофрения" (Делёз, Гваттари).**

А. А. Грицанов

ДЖЕЙМИСОН (Jameson) Фредрик (р. 1934) — американский философ, автор неомарксистской концепции постмодернистской культуры, разрабатываемой в широком интердисциплинарном поле (литературоведение, теория визуальных искусств, психоанализ, культурная антропология, критическая социальная теория).

Основные сочинения: "Сартр: источники стиля" (1961); "Марксизм и форма: диалектические теории литературы 20 в." (1971); "Тюрьма языка: критическая оценка структурализма и русского формализма" (1972); "Мифы агрессии: Уиндхэм Левис, модернист как фашист" (1979); "Политическое бессознательное: нарратив как социально-символический акт" (1981); "Идеологии теории: эссе 1971—1986" (1988); "Поздний марксизм: Адорно, или жизнеспособность диалектики" (1990); "Меты очевидного" (1990); "Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма" (1991); "Геополитическая эстетика: кино и пространство в системе мира" (1992); "Источники времени" (1994); "Брехт и метод" (1998); "Культурный поворот: Избранные труды по постмодернизму, 1983—1998" (1998) и др. Среди наиболее существенных влияний на творчество Д. неомарксистская традиция (Т. Адорно, Л. П. Альтюссер) и структуралистская методология (К. Леви-Стросс, А. Греймас).

Научная биография Д. начинается в 1957 с преподавания французской литературы и сравнительного литературоведения и продолжается как обычная университетская карьера до конца 1960-х. Основная черта этого этапа поиск альтернативы традиции позитивизма, господствовавшей в американской гуманитаристике. Первой фигурой, ориентирующей на целостный ("тотализирующий"), социально-критический анализ субъекта и социума в отличие от либерального рационально-эмпиристского подхода к культуре, для Д. становится Ж.-П. Сартр. Два переплетающихся "биографических мотива" инициируют работы Д. утопическое стремление выйти за пределы современного западного опыта субъективности (буржуазного Эго) и воспроизводящей его массовой, потребительской культуры; особая чувствительность к новому (уже не-"модернистскому"), "иному" (будь то архаические сообщества или советский кинематограф). Способность перевести эти мотивы в план теории, а в экзистенциальной ситуации "бытия-в-мире" (воплощенного в очень широкой культурной перспективе от повседневности, архитектурного опыта или экономической жизни до со-переживания "великим стилям" литературы) открыть трансцендирующее ее социально-историческое измерение — характерная особенность того, что можно назвать "феноменом Д."

Первый опыт в направлении разработки собственной концепции современной культуры (культуры "после модерна") — статья "Метакомментарий" (1971). В опубликованной в том же году книге "Марксизм и форма" Д. предлагает основные тезисы своей интерпретативной модели культуры. Этапными в разработке данной модели можно считать работы "Политическое бессознательное" и "Постмодернизм" "Всегда историизируй!" таков общий пафос концепции Д. "Историзировать" в первом приближении, — значит рассматривать текст в его исторической перспективе, что является необходимым условием его адекватного понимания.

Первоначально для Д. объектом интерпретации выступало литературное произведение. По мере разработки концепции в предметное поле анализа вовлекаются и другие "тексты" культуры архитектурные, живописные, кинематографические. Интерпретация текста в связи с его историческим контекстом, по Д. не является вариантом социологии литературы, выявляющей то, каким образом социальные факторы и типы представлены в том или ином произведении искусства. Д. называет диалектическим такой подход к продуктам символического производства (произведениям искусства, теоретическим системам), при котором, с одной стороны, в качестве основополагающего выдвигается тезис о том, что базовым содержанием текста является та историческая ситуация, в которой он стал возможен, с другой эксплицируется тот способ, каким сама форма произведения искусства или философского текста оказывается существенно

содержательной, предшествующей и конститутивной по отношению к своему непосредственному социальному контексту. Диалектическое мышление для Д. также заключается в том, чтобы описать "место" предельно конкретного ("экзистенциального") не как невыразимое ядро индивидуальности, но как медиативную функцию между измерениями реальности различной общности структурой литературного произведения, организацией социальной группы, отношения языка к своим объектам, способом разделения труда и т. д.

Историческая перспектива, в которую Д. помещает интерпретируемые им тексты, перспектива развития капиталистического общества, подразделяемая им на три этапа: национальный капитализм (17 — середина 19 в.), монополистический капитализм (конец 19 в. 1960-е), мультинациональный капитализм (с 1960-х). Соответственно этим трем этапам в эстетическом аспекте выделяются три больших стиля реализм, модернизм и постмодернизм.

Реализм, по Д. время целостной, единственно возможной картины мира. Искусство реализма подчиняется требованию эпистемологической истины, стремясь быть способом познания мира. Модернизм время картин мира, когда право считаться целостной аутентичной картиной мира оспаривается в напряжении ряда "систем видения" (экспрессионизм, кубизм, сюрреализм и т. д.). Искусство модернизма (или "разнообразные модернизмы" Ш. Бодлера, Э. Мане, Г Малера, М. Пруста и др.) отрицает эпистемологические притязания реалистического искусства. Ведущим его принципом, по Д. становится требование "выразительности" выражения в искусстве авторского видения мира. Доминирующие категории модернистского искусства — стиль, индивидуальный субъект, автономность искусства и автора.

Постмодернизм характеризуется, по мысли Д. непредставимостью картины мира как таковой, невозможностью целостного видения мира и авторского стиля. Для интерпретативных операций в этой перспективе Д. предлагает терминологический комплекс, узловым пунктом которого становятся следующие понятия (находящиеся у Д. в постоянном взаимодополнении): "история", "текст" "повествование" "тотальность" "репрезентация" История — это, прежде всего, прошлое. Бытие в настоящем прошлого культуры это та "мистерия", ключ к пониманию которой, по мнению Д., дает нам марксизм. История в марксистских терминах — последовательность способов производства и соответствующих ей социальных формаций. Драматическим нервом этой истории является "единственная фундаментальная тема", "единственный необъятный неоконченный сюжет" обретения коллективного единства и свободы в борьбе со слепой внешней силой (природой, угнетателем). История это и смысловое измерение настоящего, непрямым способом схватываемый смысл настоящего, в той мере, в которой настоящее выявляется как форма восприятия Истории (с позиций "метакомментария" бартовское видение "Сарацина" Бальзака как дробного множества отдельных кодов свидетельствует скорее о фрагментированности мира, к которому принадлежит позиция наблюдения самого комментатора-критика).

Таким образом, понятие "История" предстает у Д. как единство двух содержательных уровней: истории как внешнего социально-экономического бытия людей, в смене своих типов во времени и как внутренней формы опыта (обыденного, эстетического, философского и т. д.) обитателей данного времени. История — эта та субстанция социальности, которая одновременно является формой организации опыта индивида. В этом двуединстве история становится парадоксальным, непредставимым концептом. История это мыслимость мыслимого, горизонт нашего знания — форма нашего мышления. Подобно понятию Реального у Ж. Лакана, она определяется Д. существенно негативно: история это то, что не в состоянии мыслить индивид, находящийся в рамке истории, ибо это есть то, как он мыслит. Мыслить исторически ("историизировать") это, согласно Д. такая попытка заглянуть за изнанку понятия, попытка мышления мыслить против самого себя, которая приводит не к неограниченному иррационализму (как ошибочно, по мнению Д., полагает Ю. Хабермас), а к подлинной диалектике.

С точки зрения Д., текст в самом общем плане — феномен, который нужно объяснить (произведение искусства par exellence). В более специальном смысле — структуралистский феномен, продукт "текстуальной" "антиэмпиристской" революции, совершенной структурализмом. Понятие "текст" смещает анализ с эмпирического, изолированного объекта на его конституирование в качестве такового в отношениях

к другим подобным объектом (таким "социальным текстом" например, являются классы). Текст, в другой ипостаси, это артикулированная История. В этом значении понятие текста синонимично понятию повествования (narrative). Повествование это способ приведения реальности, состоящей из различных измерений, "темпоральностей" (природно-биологические микро- и макроритмы, время повседневности, экономические циклы, большие ритмы социальной истории) к единой форме. Гетерогенные временные порядки сводятся синтаксическими структурами, сюжетными схемами, жанровыми конвенциями в связное, интеллигибельное целое. Политическая сфера, индивидуальное желание, социальная текстура, уникальность художественного акта — все эти различные измерения человеческого бытия в повествовании "непредставимым образом" сосуществуют. Интерпретация как анализ конкретного текста, по мысли Д., неявно стыкуется с историографией как рефлексией над повествованием вообще.

Повествование рассматривается Д. как "главная функция или инстанция" человеческого мышления, конститутивный для всей культуры процесс. Оно служит местом взаимоконвертации Истории и текста, удерживая в себе значения и Истории как совокупной событийности, Реального (History), и истории как частной последовательности событий (story), и истории как формы описания событий (сюжетный текст). История не есть текст. Но, с другой стороны, по Д., история доступна для нас только в "текстуальной форме" История подвергается "предварительной текстуализации" или "нарративизации" — и это единственный путь доступа к ней. Реальное, История не существует в качестве автономной инертной субстанции, дистанцированной от текста, она вплетается в текстуру произведения искусства, приобретая тем самым актуальность для нас. Мы проживаем историю в форме повествования, асимптотически приближаясь к Истории, но не касаясь ее непосредственно.

При разработке соотношения "история — текст" Д. опирается, в частности, на критику гегелевской (и "вульгарно марксистской") модели культурной детерминации ("экспрессивной каузальности") со стороны Альтюссера. Исходя из этой критики, Д. считает, что тексты культуры не являются производными некой детерминирующей, предсуществующей инстанции ("духа времени" или "базиса"). Культурная детерминация, по Д., имеет логическую форму "структурной каузальности", в которой структура — это такая комбинация элементов, где нет ничего внешнего ее эффектам. Структура целиком присутствует в своих эффектах. "Структурная причина" является отсутствующей в том смысле, что она оказывается имманентной своим следствиям. "Отсутствующая причина", по Д., — это еще одно определение Истории как целостной синхронной системы социальных отношений или "социальной тотальности" Феномены культуры должны интерпретироваться не в свете детерминированности каким-либо культурным уровнем или областью, но как эффекты системы взаимоотношений между всеми культурными стратами (экономической, политической, эстетической и т. д.).

Представление о "социальной тотальности" вводит еще один смежный термин концепции Д. понятие "репрезентация" Для Д. "репрезентация" есть отношение не столько между опытом и его идеальным отражением, присутствующим и отсутствующим, субъектом и объектом. Логическая структура репрезентации это отношение между всеобщим и единичным. В социологической перспективе абстрактная диалектика всеобщего и особенного переписывается в терминах общества и индивидов. Базовым в интерпретативной модели Д. является то, каким образом феномены индивидуального порядка репрезентируются на уровне "социальной тотальности" Индивидуальное обретает смысл, свое бытие, будучи репрезентированным в форме всеобщего, занимая свою структурную позицию в системе социальных отношений. Органическая коллективность или модус дистанцированности от нее выступает фундаментальным смыслопорождающим фактором культуры. Репрезентативный критерий обозначает глубинную логику исторического развития западной культуры. Репрезентация не является принципиальной проблемой в реалистическую эпоху, когда степень включенности индивидов в коллективные формы жизни делает возможным для последних более или менее интенсивный опыт социальной тотальности. Ранний капитализм в этом смысле лишь удерживает в себе уходящие черты по настоящему реалистических традиционных, архаических сообществ. На стадии модернизма процессы "рационализации" общества (специализации экономических и соци-

альных функций, автономизации "Эго") развиваются до степени фундаментальной проблематизации кризиса репрезентации, когда индивид не видит себя в качестве элемента органической целостности и воспринимает социум как аморфную, внешнюю, враждебную стихию.

Проявления этого кризиса по Д., различные "формализмы" (соссюрианская лингвистика, русская формальная школа, структурализм), автономизирующие язык и элиминирующие из него измерение истории (диахронии); экзистенциально-эстетическая драма великих стилей "высокого модерна" (середина 20 в.), с их опытом трагического одиночества, отчуждения и а-коммуникативности. Постмодернизм характеризуется негативным снятием самой проблемы репрезентации (модернистского нарастающего напряжения и расхождения между индивидом и социальной тотальностью) за счет окончательного разрыва социального и индивидуального, краха репрезентации (вместе с распадом, фрагментаризацией как социума, так и субъекта). Драма репрезентации разрешается иронией в отношении любых форм всеобщности, игровым перебиранием индивидуального ("скольжения по цепям означающих") при отказе от подведения его под какую-либо общность, которая придавала бы индивидуальному смысл. Постмодернизм в теории (от Т. Куна и Р. Рорти до Ж.-Ф. Лиотара и Ж. Деррида), по мысли Д., это состоявшийся позитивизм, при котором ориентация на факты, единичное, вероятное приводит к неограниченному релятивизму и а-методологизму в "науках о культуре"

По Д., базовая тенденция капитализма может быть обозначена как товарное овеществление (commodity reification). Реификация характеризует такой способ производства, в котором происходит замещение потребительской стоимости стоимостью товарной и превращение в товарную стоимость любых проявлений социальной жизни. Смежный аспект реификации — фрагментаризация всего социального поля и трансформация субъекта в самозамкнутую монаду, лишенную своих органических связей с социальным окружением. Данный тезис является центральной марксистской составляющей концепции Д.

По его мнению, модус репрезентации социальной тотальности определяется способом производства, которым задается культурная доминанта. Д. принимает возможность существования следующих исторических типах культурных доминант — магическое повествование (племенной строй), родство (неолитические сообщества), религия (азиатский способ производства), античная модель гражданства (рабовладельческие общества), личное господство (феодализм). Не вдаваясь в анализ последних, Д. концентрируется на том историческом отрезке западной культуры, доминантой которого является товарная реификация. То, что производится в рамках исторически определенного способа производства не столько предметы, сколько форма субъективности и социальных отношений. Товар как форма, для Д., это интерпретативный ключ ко всем продуктам абстрактной мысли капиталистической культуры. Форма мышления не является имманентной данностью, но привносится извне, из соответствующего исторического способа производства.

Для прояснения этого положения Д. обращается к Адорно и к его критике представления об идентичности. В традиции западного мышления идентичность понималась как вневременное условие производства значения: логическая идентичность как принцип самотождественности понятия, психологическая идентичность как единство индивидуального сознания, эпистемологическая идентичность как единство субъекта и объекта в актах познания. Д., вслед за Адорно, аргументирует в пользу тезиса о том, что идентичность — это социальная судьба исторического человека, сама генерируемая капиталистическим способом производства. Совершенный модус идентичности понятие — является отлитым по форме товара (меновой стоимости), в производстве которого и кроется тайна приписывания вещам абстрактной тождественности, стирания их качественного бытия. Товарное производство, деньги, рынок рабочей силы, разделение труда, по Д., выступают в качестве первичных факторов как производства идентичности, так и всех ее проявлений. Производство мира всеобщей эквивалентности на практике обусловливает производство абстрактного значения в теории. Критика понятия "идентичность" раскрывает последнее как дополнительное к понятию тотальности. Тотальность становится позитивным решением проблемы идентичности. Идентичность, по Д., должна быть снята через ее понимание в качестве "репрессированной тотальности"

Для осуществления данной процедуры Д. разрабатывается оригинальная

концепция негативной герменевтики, трактующей отношения текста и контекста (истории) не в терминах отражения или гомологии, но в динамическом ключе как отношения вытеснения и компенсации. Негативная герменевтика эксплицирует Историю (как тотальность в себе) в формах ее отсутствия. Отсутствующая тотальность при капитализме, по Д., вписывается в форму произведения искусства. В тексте на уровне содержания вытесняется то, что возвращается к нам в формальном плане (оказывающемся существенно содержательным). Такова, упрощенно, двойная вытесняюще-компенсирующая процедура, детектируемая в текстах модернизма, содержательно повествующих об изолированности и а-историчности, но формально представляющих собой органическое единство стиля как утопический знак тотальности, Истории.

Для комплексной реконструкции уровней исторического значения текстов западной культуры, фундаментальным горизонтом которой становится уровень репрезентации социальной тотальности, Д. предлагает *трехуровневую* интерпретативную модель.

На первом уровне (в соответствии с леви-строссовским анализом мифа) отдельный текст рассматривается как символический акт, предлагающий воображаемое разрешение реального социального противоречия, неразрешимого в данном историческом контексте (например, противоречия между потомственной аристократией и капиталистическими предпринимателями в произведениях Бальзака). Уже на этом уровне текст, по Д., парадоксальным образом вызывает к жизни ту ситуацию, на которую он, в то же самое время, является реакцией. Он "артикулирует" "текстуализирует" "реорганизует" ситуацию (бессознательное напряжение) так, что в эстетическом акте языку удается "втянуть" Реальное в свои структуры (строящиеся по предложенной Греймасом модели семиотического квадрата). Таким образом, конфигурация "политического бессознательного" считывается с поверхности текста (формальных свойств его организации).

На втором уровне объект анализа социальный дискурс, по отношению к которому отдельное произведение рассматривается как один из возможных индивидуальных речевых актов. Предмет анализа "идеологема" (социально-эффективный символ), минимальное классовое высказывание о своем "типаже" (character), как противостоящем другому "типажу" Текст как дискурс обнаруживает свою диалогическую структуру, существенной характеристикой которого является его антагонистический, идеологический, классовый характер. Противоречие на первом уровне было "одноголосным" и привязанным к конкретному произведению. На втором уровне оно становится диалогичным и понимается как частный "символический ход" в общей стратегической конфронтации классов (так, например, народная сказка как "форма" может быть адекватно понята как попытка систематического подрыва аристократического эпоса). Дискурсивный "голос" также не есть самостоятельная внетекстуальная реалия, он актуализируется как оформленный групповой интерес именно в эстетическом, текстуальном плане.

На третьем уровне в тексте выявляется присутствие Истории как динамики способов производства. Это уровень "идеологии формы" дешифрующей конфликтующие импульсы формальной организации текстов в качестве конфликта различных способов производства, культурных доминант. Здесь, применительно к капитализму, схватывается конститутивное присутствие в тексте товарной формы и производящего ее реифицированного социума. Этот последний интерпретативный горизонт является, по Д. "нетрансцендируемым пределом" наших интерпретаций текстов и нашего понимания вообще.

Согласно Д., постмодернизм в социально-философском плане — это состояние западной культуры, когда базовая тенденция капитализма развивается до своего логического предела, чистой формы (в отличие от теоретиков "постиндустриального общества" усматривающих в нем новый пост-капиталистический этап развития западной культуры). На постмодернистской стадии товарная реификация захватывает последние "неколонизированные" территории — искусство как очаг модернистского сопротивления логике капитала, Бессознательное и Природу В эпоху массмедийного, потребительского "позднего капитализма" завершаются процессы модернизации, аккультурации природы. Анонимные силы транснационального капитала распространяют как номенклатуру товаров, так и саму форму товарного производства в глобальном масштабе (на страны третьего мира). На этапе позднего капитализма распадается классический субъект (или идеологическая иллюзия классического субъекта).

Кризис историчности на уровне субъекта выражается, по версии Д. в том, что последний утрачивает способность организовывать свое прошлое и будущее в виде связного опыта. Д. делает предположение, что сама персональная тождественность субъекта является эффектом определенного временного упорядочивания прошлого и будущего относительно некоторого организующего центра настоящего. Д. описывает постмодернистского децентрированного субъекта в терминах лакановско-делёзовской модели шизофрении: субъективность позднего капитализма характеризуется утратой смысловой связи с означаемым (историей) и разрывом цепи означающих. Поэтому постмодернистский шизосубъект замыкается в переживании чистых материальных означающих или бессвязной серии точечных, дрейфующих моментов настоящего ("интенсивностей"). Трагически-напряженная чувственность модернизма, с ее невротико-истерическими экстремумами в качестве превалирующих форм культурной патологии, сменяется "угасанием аффекта" вялотекущей шизофренической эйфорией по поводу серий поверхностных, глянцево-красочных картинок (Энди Уорхолла, MTV и т. д.). В пределе любой феномен культуры позднего капитализма становится собственным образом, плоской "картинкой" имиджем, "симулякром" (**см.**) точным слепком товарной формы.

Мир постмодернизма у Д. — мир поверхностей без глубины и диффузных, лишенных дистанций и традиционных членений "гиперпространств" в которых становится проблематичной сама возможность ориентировки, считывания определенного пространственного синтаксиса (что практически буквально демонстрирует архитектурный постмодернизм). Модернистская метафизика временности, длительности вытесняется постметафизической пространственной метафорикой. Чувство историчности деградирует к специфической постмодернистской ностальгии, довольствующейся римейками и стилистическими подделками. Постмодернистская теория маркирована уходом со сцены парадигматических "глубинных моделей" гуманитарного знания диалектической модели явления и сущности, психоаналитической модели явного и вытесненного, экзистенциальной модели неподлинного и подлинного, семиотической модели означающего и означаемого. Вместе с распадом классического субъекта постмодернизм знаменует собой конец стиля в искусстве. Исчезают как великие стили модернизма, так и стилистическая цельность произведения искусства.

По Д., эстетическая продукция децентрированного субъекта — гетерогенные агрегаты цитат и фрагментов, не объединяемые общим повествовательным принципом. Эстетической доминантой постмодернизма становится "пастиш" (**см.**) — пародия, которая не отсылает к какому-либо оригинальному стилю, которая лишена своей иронической силы и функции обозначать от обратного исчезнувшую языковую норму (как следствие исчезновения хоть сколько-нибудь значимого коллективного проекта). В современную эпоху произведение искусства "коммодифицируется" квантифицируется в товарно-стоимостном плане (как ценность голливудского фильма измеряется кассовыми сборами), непосредственно встраиваясь в "высокие технологии" позднего капитализма.

Видение сегодняшней культуры в концепции Д. не является, однако, исключительно пессимистическим. Фундаментальный утопический импульс обретения группового единства, органических форм коммунальности несмотря на все формы отчуждения и вытеснения остается для Д. неизбывным горизонтом Истории. По мысли Д. парадоксальным образом постмодернизм содержит в себе потенции выхода за пределы капитализма. Децентрация классического буржуазного субъекта расчищает путь к обретению "новой логики коллективности" новой (или неоархаической) коллективной субъективности.

Типологическая схема Д. приобретает завершенность с включением в нее наряду с тремя перечисленными историческими этапами "четвертой возможности" Это возможность своеобразного пост-постмодернизма, в котором тотальность обнаруживает себя в таком интегрированном обществе, где всеобщее для индивида это не просто имя, но приоритет в смысле средневекового "реализма" В этой утопической перспективе социальное целое переживается индивидом непосредственно (а не опосредованно в эстетической форме), а культурной доминантой является "коммунальная ассоциация" В итоге типологическая схема на макроуровне (реализм, модернизм, постмодернизм, "четвертая возможность") повторяет интерпретативный семиотический квадрат с четырьмя медиативными формами, вступающими между собой в подобные логические отношения контрар-

ности, контрадикторности и дополнительности. Для того, чтобы "четвертая возможность" стала действительной, чтобы вернуть социальным отношениям их коммунальную, нереифицированную природу, Д. сначала призывает к социальному действию по изменению ситуации, затем выдвигает менее практическую идею культурного "картографирования" мира позднего капитала. В любом случае задача интеллектуала, по Д., при интерпретативной работе отдавать себе критический отчет как об историческом измерении текста, так и о собственной исторической позиции.

Помимо преподавательской и исследовательской деятельности Д. выполняет редакторскую работу в журналах "Social Text", "South Atlantic Quarterly" "Minnesota Review", является со-редактором книжной серии "Post-Contemporary Interventions"

См. также: **"Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма" (Джеймисон).**

А. А. Горных

ДИАЛОГ (греч. dialogos — беседа) — информативное и экзистенциальное взаимодействие между коммуницирующими сторонами, посредством которого происходит понимание. Д. может трактоваться либо как выбор сторонами совместного курса взаимодействия, определяющего лица "Я" и "Другого" либо как рационализированный Д. когда событие встречи пересматривается, исходя из полученного результата, и приобретает характеристики телеологичности и диалектичности; при этом снимается экзистенциальный пласт общения и гипостазируется теоретико-информативный. Кроме того, следует различать Д. в традиционном понимании — логический и Д. в современном понимании феноменологический. В логическом Д. связь осуществляется через сферу общезначимого, через речь (логос), и гарантом понимания является полнота перевоплощения в речевого субъекта, что оборачивается репрессией индивидуального. Феноменологический Д. непосредственный обмен и перевод между персональными целостностями, мирами, сохраняющими свои особенности; кроме диалогизирующих ничего и никого нет. Возможность взаимопонимания, обоснованная смысловыми параллелями, сходными трансцендентальными структурами и подобием организаций сознания, не гарантирует адекватности перевода. Полнота понимания может быть обеспечена только знанием языка Другого во всей его специфике. Зарождение философии напрямую связано с Д. что можно увидеть в майевтике, надстраивающейся над софистической беседой. Несмотря на постоянную тягу философии к монизму, диалогизм постоянно проявлялся при создании философских систем (как, например, дуализм).

Особое внимание к проблематике Д. назрело в гуманитарных дисциплинах под влиянием литературоведения и герменевтики. Согласно М. Бахтину, так как сознание есть тогда, когда есть два сознания, то корректнее употреблять вместо "науки о духе" термин "науки о духах (двух по меньшей мере)" Современное гуманитарное познание выстраивается диалогически, к примеру, как Д. с традицией в герменевтике и истории, осуществляющийся через внутренний Д. мышление. Проблема Д. чрезвычайно важна для современных концепций теологии, чему начало было положено, в особенности, в работах Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, К. Барта, М. Бубера (**см.**), Ф. Эбнера, Ф. Розенцвейга и др. Бог раскрывается как абсолютное "Ты" а сама религия рождается не только движением личности к Абсолюту, но и движением от Бога к человеку. В последнее время рассмотрение диалогических перспектив развертывается в экологии (Д. с природой) и в культурологии (Д. культур).

Д. В. Майборода

ДИАЛОГИЗМ направление в философии первой половины 20 в. ставившее целью создание нового типа рефлексии на основе диалога (**см.**) — в качестве отношения к Другому (**см.**) как к "Ты" К Д. прежде всего относятся работы Ф. Розенцвейга, О. Розенштока-Хюсси, Ф. Эбнера, М. Бубера (**см.**) и М. Бахтина. Важную роль в становлении Д. сыграл кружок "Патмос" в Берлине (1919—1923). Существенная часть проекта критика предшествовавшего, солипсически-монологического языка классической философии. Сущность последнего фиксировалась как нацеленность сознающего на объекты ("Оно") или на самого себя ("теоретичность").

Новое же мышление Д. должно было, согласно его адептам, базироваться на "отношении" (а не познании) и ориентироваться на воплощение в "поступок", а не оставаться на уровне созерцания. Действительное "Я" — результат спонтанной направленности человека на что-то Иное помимо себя. Ро-

зенцвейг утверждал новую основу мышления — об очевидности "мыслю, следовательно, говорю", такая мысль всегда мысль-для-этого-другого. Эбнер рассматривал всякое "Ты" (в качестве Иного) как отблеск единственного "Ты" Бога, с которым человек ведет непрекращающийся диалог, осознание чего в полной мере возвращение к истинности мышления. Бубер же акцентирует внимание на том, что "Ты" различных существ самостоятельны и разнообразны, в то же время он ставил вопрос о сфере "между", в которой (а не в субъектах или вещах) и возникают подлинные смыслы.

Проект Д. не был осуществлен полностью из-за ярко выраженного тяготения его приверженцев к мифологичности языка — интеллектуальной моде начала 20 в. Однако Д. мощно повлиял на экзистенциализм (Г. Марсель, К. Ясперс), феноменологию (Ж.-П. Сартр, Э. Левинас), герменевтику (Г.-Г. Гадамер, П. Рикёр), а также явился интеллектуальным течением, в определенной мере сформулировавшим и предвосхитившим многие теоретические искания постмодернизма.

Д. В. Майборода

"ДИАХРОНИЯ И РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ" ("Diachronie et representation") — текст доклада, прочитанного Э. Левинасом (**см.**) 20 октября 1983 в университете г. Оттавы (Канада) в рамках конференции "В поисках смысла", посвященной творчеству П. Рикёра.

Автор артикулирует проблемы соотношения знания и присутствия как "репрезентативного настоящего" инаковости и диахронии, времени и социальности, прошлого и чистого будущего, которые фундируют знаковые феномены философской концепции Левинаса — общение "с-Богом" и деформализация времени.

В интеррогативный дискурс данной работы Левинас включил значимые для него вопросы: Является ли уникальным, безусловным и фундаментальным для мышления и дискурса проницаемость сознания всех и каждого, согласие в мыслях, данной в абсолютной синхронности? Действительно ли тайна времени скрыта в редуцируемости времени к essance (essence — сущность) бытия, к его сводимости к присутствию и репрезентации? Эквивалентны ли обнаружение присутствия, его "демонстрация" понятию рационального? Можно ли считать язык разумным лишь в собственной "сказываемости" (dit), только в собственных индикативных пропозициях, в информативной коммуникации? Можно ли рассуждать, вопреки авторитетному мнению Платона, о сущностях, которые изменяются во времени? Платон полагал, что аутентично рассуждать можно только о неизменных сущностях. Рассуждения об изменяющихся сущностях оказываются такими же изменчивыми, как сами вещи, и не подлежат логическому анализу.

По признанию самого Левинаса, для него было важным в "Д. и Р " обосновать идею о том, как в тайне человека прошлое, будущее и настоящее согласованы во времени и что событие это не является результатом простого распада "единства Единого" удерживаемого во времени диахронически. Согласно аристотелевской традиции, единство времени утрачивается в потоке мгновений и обретает себя вновь в ре-презентации, где прошлое собирает мгновения за счет образов памяти, а будущее за счет постановлений и обещаний. С помощью авторизованных средств деформализации времени А. Бергсон (подвижный образ потока), Ф. Розенцвейг (библейское соединение "Творения, Апокалипсиса и Спасения") и М. Хайдеггер ("близость к вещам" и "бытие-к-смерти") обнажили проблематику современной мысли. Левинас, стремясь преодолеть данные точки зрения в "Д. и Р " рефлексирует над проблемой времени исходя из феномена лица Другого, посредством которого "Бог приходит к нам в своей идее" как авторитет, "приказывающий безусловно, но в то же время отвергающий принуждение, повелевающий в забытьи о собственном всемогуществе" Левинас стремится утвердить постулат о необходимости мыслить время в перспективе теологической набожности, но в отсутствие теодицеи как доктрины, основным назначением которой является стремление оправдать Бога как творца и правителя мира вопреки существованию темных сторон бытия. Очевидно, что подобную религию невозможно предложить Другому, следовательно, невозможно проповедовать. В противоположность религии, которая базируется на репрезентации, данная не инициирует никаких обещаний.

Обращаясь к эпистемо-онтологической конструкции "знание и присутствие" Левинас тематизирует "видение" метафорику классической рациональности — метафорику света как базис понимания. "Структура видения" содержащая "увиденное" в качестве своего объекта, или темы, — интенциональ-

ная структура имплантирована во все формы чувственного познания, имеющие доступ к вещам. Левинас экстраполирует данную структуру на сферу межличностного общения, в котором люди "видят друг друга" Тематизирующий взгляд осознает любую "инаковость" "Другое", данное интенционально и собранное апперцепцией "я мыслю", приходит через ноэму (полагаемый предмет) к завершению, к достижению цели и пожеланиям "я мыслю" в его ноэтической устремленности (ноэтическая фаза формирует "реальный" момент). "Другое" трактуемое Левинасом как "присутствующее существование" по отношению к Эго, есть бытие. Неотъемлемым атрибутом присутствия, или бытия, выступает темпоральный модус. "Присутствующее существование" это смысловая точка "теперь" это присутствие настоящего в качестве временности, что гарантирует "цельное, непрерывное, прочное понимающее схватывание" Возможности и технические навыки являются координатами "времени чистого присутствия и чистой репрезентации"

Левинас выступает против логоцентризма (**см.**) как присутствия "инаковости" внутри "я мыслю" и присвоение его идентичностью Эго. "Другое" в процессе познания становится достоянием Эго, что и "сотворяет чудо имманентности" Интенциональность как "направленность на" посредством тематизации бытия возвращается к себе в той же мере, в которой избегает себя. В мышлении, трактуемом через метафору света, способность к пониманию означает редуцирование "другого" (autre) к "тому же самому" означает синхронию в проекции эго-логически сосредоточенного бытия, т. е. эгологию присутствия, доктринально утверждаемую от Р Декарта до Э. Гуссерля и даже до Хайдеггера (Левинас ссылается в "Д. и Р " на девятый параграф "Бытия и времени").

"Видение друг друга", или язык, является, согласно Левинасу, возвращением к видению в эгологическом значении интенциональности как синтезу всех "инаковостей" в присутствие и синхронию репрезентации. Он признает, что в речи, познании неизбежно обращение к вербальным знакам для общения с Другим. Это знаковое опосредование иногда нарушает чистоту эгологического собирания, означенного в тематизированном присутствии, что сохраняется в виде проблемы данной коммуникации. Но само обращение к знакам еще не предполагает такого рода коммуникацию. Она может быть оправдана лишь необходимостью для Эго (как одиночестве синтезирующей апперцепции) обнаружения знаков, данных ему непосредственно до говорения как обращенности к кому-то. В эгологической синтезирующей деятельности собирания различного внутри присутствия, или репрезентации, кроме актуализации присутствия непосредственного осуществляется поиск присутствия того, что уже является прошлым или что еще не наступило и процесс их именования с помощью знаков. Но сама невозможность мышления вне языка, без обращения к вербальным знакам, не может выступать аргументом в обосновании "прорыва в эгологическом порядке присутствия", что отмечает Левинас у Хайдеггера. Это может означать лишь необходимость внутреннего дискурса. Конечное мышление оказывается расколотым для того, чтобы вопрошать и отвечать самому себе. Прерывая континуальность (непрерывность) синтеза апперцепции, мысль обращается к себе самой и по-прежнему исходит из декартовской формулы "Я мыслю" или к ней возвращается.

Эта форма дискурса, по определению Левинаса, есть диалектика. "Диалектика — это не диалог с Другим" "это диалог души с самим собой, осуществляемый посредством вопросов и ответов" Традиционное понимание дискурса, апеллируя к платоновской дефиниции, утверждает, что разум в процессе артикуляции собственной мысли "остается самим собой, единственным и уникальным, синхронным, несмотря на его челночное движение назад и вперед, в рамках которого Эго должно было бы оказаться вне себя самого" т. е. трансцендировать трансцендентальное, а значит нарушить имманентность Эго, "переживающего" мир. Синхронный синтез различного в "Я мыслю" и единство как его "продукт" (с исключением "инаковости" и диахронии) актуализируются и в эмпирической реальности межличностного общения. Общение для каждого из собеседников сводится к проникновению в мысль другого на основании "сказываемого" Такой форме совпадения, воплощающей Разумность и интериорность, предшествуют пребывание мыслящих субъектов в виде множественных точек, эмпирически антагонистических друг другу, которые однажды при встрече "прозревают, говорят друг с другом" Результатом обмена идеями становятся присутствие и репрезентация знания (конструирова-

ние единой картины фрагмента реальности), что вполне умещается в пределах индивидуального сознания, моделируется средствами эгологической интериорности.

Язык интерпретируется Левинасом как дискурс в границах интериорного. Его функция в этом случае редуцируется к собиранию гетерогенного в единство присутствия посредством Эго, базисной интенцией которого является "Я мыслю" В интенции "от-меня-к-другому" фундированной языком, актуализируются темпоральность и темпоральные фазы сознания. Язык аккумулирует диахронию времени в присутствии и репрезентации. Разумность языка проявляется, рассуждает автор "Д. и Р " исключительно в социальности "говорения" (dire), в ответственности по отношению к Другому как к тому, кто управляет вопросом и ответом в пределах установленной речевой коммуникации. Другой как принципиальное "неприсутствие" и "не-представленность" противостоит универсально данному с подчеркнутой одновременностью присутствия вещей. Таким образом, эгологическая деятельность репрезентации не прерывается даже посредством "вхождения в язык Другого"

Согласно Левинасу, изначально "инаковость" другого лица проявляется на логическом уровне коммуникации как часть целого vis-a-vis других, в пределах которого каждый выступает другим для другого. Для индивидов, включенных в такого рода коммуникативное взаимодействие, язык, существующий интенционально, собирает партнеров-собеседников и служит лишь средством обмена информацией. "Инаковость" другого по отношению к "я" есть лицо другого человека, заставляющего реагировать на Другого. Это реагирование бескорыстное, не заботящееся о взаимности. Пропозициональному дискурсу предшествует дискурс, детерминируемый "властью исповедника" и исключающий вопросы "Чье это лицо?", "Откуда происходит эта власть?" Объективность, инспирируемая идеей справедливости и базирующаяся на ней, определяется интенцией "для-другого" Лицо Другого при исключении многообразия форм выражения это чистая экспрессия, "обнаружение" без всякой защиты, без прикрытия, предельная честность и прямота, уязвимость, продвинутость к смерти в предельной обнаженности: наготе, нищете, смирении и полной беззащитности. Через осознание смертности возможна "исповедь" перед авторитетом, по аналогии незащищенности человека перед лицом невидимой смерти: "через лицо Другого, через его смертность, все, что в этом Другом не имеет отношения ко мне, указывает Левинас, "имеет ко мне такое отношение" и затрагивает меня" Ответственность за Другого как за лицо, сигнализирующее "ты не будешь убивать" "ты ответственен за жизнь этого совершенно иного другого" есть ответственность за каждое единичное и уникальное существо. "Я" высказывающееся от первого лица аналогично "Я" Достоевского, заявляющего "Я грешнее всех", тематизирует долг всех перед всеми, долг бесконечный, без претензий на взаимность. Таким образом, согласно Левинасу, отношение Эго к другому асимметрично и исключено из ноэматической корреляции любого тематизируемого присутствия. О возвращении "к теме ответственности перед Другим, к теме близости ближнего, к теме подлинной рациональности", которая дополняет теоретическое объяснение с его предметным мышлением пониманием бытия как естественного развертывания с "пред-фундаментальностью долженствования" свидетельствует Лицо Другого как "инаковость" как трансцендентное, которое никогда не станет имманентным Эго. Лицо Другого является базисным понятием "феноменологии социальности" Левинаса. Приказы как факты тематизации языка ближним детерминируются его абсолютной слабостью — смертностью, которая предшествуют всякому опыту уподобления и вербальной материализации. Ситуации долженствования атрибутивен, согласно Левинасу, темпоральный модус "незабвенного прошлого" Ответственность предшествует любому логически организованному размышлению. В противном случае лицо Другого было бы редуцировано к репрезентации, объективации видимого. Этическая первичность ответственности актуализируется лишь как прошлое вне пределов "реминисценции, ре-тенции, ре-презентации или связи с запоминаемым настоящим"

По Левинасу, история человечества, прошлое других конституирует гетерономный порядок коммуникации. "Диахрония в приложении к прошлому, которая не может быть аккумулирована в репрезентации" есть, согласно автору "Д. и Р " "конкретность времени, то есть время ответственности за Другого" Диахрония прошлого не может быть выровнена (синхронизирована).

Отсутствие будущего с его формой "наступать" (a-venir), в которой предвосхищение, или протенция, вплотную подходит к мраку временной диахронии, поддерживает авторитет императива. Темпоральный модус "чистого будущего" также связан с открытием времени вне репрезентации. Смерть как абсолютная слабость это, скорее, не обещание воскрешения, а констатация того факта, что смерть ни от чего не освобождает, а ведет к противоположному времени репрезентации — будущему. В Другом открываются значение и долженствование, которые обязывают и за порогом смерти. Императивное значение будущего как не-безразличие к другому, как долженствование по отношению к незнакомцу рассматривается как "зазор естественного порядка" и неуместно, даже неприлично, по мнению Левинаса, называется сверхъестественным. "Будущность будущего" как любые возможные Откровения это не "доказательство бытия Бога" а "придание Богу значения" Тайна длящегося времени, обнаруживаемая вне пределов репрезентации или сведения к ней, есть, согласно Левинасу, теологическое время "с-Богом" (avec-Dieu), есть подчинение порядку абсолютного, авторитету par excellence, власти совершенства или порядку Добра. "Неизвестный" Бог не тематизирован вследствие своей трансцендентности, действительного "отсутствия"

Однако, по мысли Левинаса в "Д. и Р.", Бесконечное недоступно тематизации, неподвластно ноэтико-ноэматической корреляции. В идее Бесконечного мышление мыслит больше, чем может "вместить" Значимость прошлого, которое не является настоящим человека и не затрагивает его воспоминаний, и значимость будущего, управляющего им в смертности или перед лицом Другого, трансцендируют конечность человеческой экзистенции, бытие-к-смерти. Темпоральные модусы не делят репрезентируемое время имманентного и его историческое настоящее. Диахрония прошлого и будущего, "различие" во временном зазоре интерпретируются Левинасом как время "с-Богом" Концепция деформализации времени, представленная в "Д. и Р " базируется на идее привнесенного смысла в противоположность имманентной закономерности, привнесенного "через" время, т. е. исторически, в отличие синхронического подхода в "остановленном мгновении", "сейчас"

С. В. Воробьева

ДИСКУРС (*discursus*: от лат. *discere* — блуждать) — словесно либо письменно артикулированная форма объективации содержания сознания, обусловливаемая доминирующим в данной социокультурной традиции типом рациональности. Д. — сложное единство языковой практики и внешних к ней факторов (значимое поведение, проявляющееся в доступных чувственному восприятию формах), необходимых для понимания текста (**см.**), т. е. дающих представление об агентах коммуникации, их установках и целях, условиях производства и восприятия сообщения. Д. прежде всего, это речь, погруженная в жизнь, в социальный контекст (по этой причиие понятие "Д." редко употребляется *применительно* к древним текстам). Д. не является изолированной текстовой или диалогической структурой, ибо гораздо большее значение в его рамках приобретает паралингвистическое сопровождение речи, выполняющее ряд функций (ритмическую, референтную, семантическую, эмоционально-оценочную и др.). Д. есть "существенная составляющая социокультурного взаимодействия" (Т. ван Дейк).

Теория Д. конституируется в качестве одного из важнейших направлений постмодернизма. Соответствующее философское звучание термин "Д." приобрел благодаря работам М. Фуко (**см.**). "Д." понимается им как сложная совокупность языковых практик, участвующих в формировании представлений о том объекте, который они подразумевают. В "археологических" и "генеалогических" поисках Фуко "Д." выступает своеобразным инструментом познания, репрезентирующим весьма нетрадиционный подход к анализу культуры. Фуко интересует не денотативное значение высказывания, а, наоборот, вычитывание в Д. тех значений, которые подразумеваются, но остаются невыраженными, притаившись за фасадом "уже сказанного" В связи с этим возникает проблема анализа "дискурсивного события" в контексте внеязыковых условий возникновения Д. экономических, политических и др., которые ему содействовали, хотя и не гарантировали его появление. Пространство "дискурсивных практик" обусловлено возможностью сопрягать в речи разновременные, ускользающие из-под власти культурной идентификации события, воспроизводя динамику реального. В Д. Фуко обнаруживает специфическую власть произнесения,

наделенную силой нечто утверждать. Говорить — значит обладать властью говорить. В этом отношении Д. у Фуко подобна всему прочему в обществе — это такой же объект борьбы за власть.

В самооценке Фуко, аналитика Д. являла собой один из фундаментальных приоритетов его творчества: "я просто искал... условия функционирования специфических дискурсивных практик". Предметом "археологии знания" (**см.**) у Фуко выступает "не автор, не лингвистический код, не читатель или индивидуальный текст, а ограниченный набор текстов, образующих регламентированный Дискурс" Близкие интенции мышления могут быть обнаружены в стратегии деконструкции (**см.**) у Ж. Деррида (**см.**): "разрыв ("Рассеивание"; текст, носящий это название, представляет собой у Деррида систематическое и разыгранное исследование разрыва. — *А. Г., А. У.*) надо... заставить бродить внутри текста"

В отличие от классической историко-философской традиции, понимавшей Д. как своеобычную рационально-логическую процедуру "покорного чтения" т. е. декодирования по мере возможностей внутренне присущего миру смысла, постмодернизм интерпретирует практики Д. принципиально иначе: "не существует никакого пре-дискурсивного провидения, которое делало бы мир благосклонным к нам" (Фуко). В рамках традиционного мышления Д. "олицетворяет" автохтонный смысл и логику, внутренне присущую объекту; постмодернизм же сосредоточивает внимание на "нонсенсе" (**см.**) как открытой возможности смысла и на трансгрессивном прорыве в сферу открытости смысла (см. **Трансгрессия**).

В границах постмодернистского подхода Д. трактуется "как насилие, которое мы совершаем над вещами" (Фуко). Выражающий специфику характерного для определенной социокультурной среды типа рациональности, Д. деформирует естественные проявления "предмета вербализации" В результате этого Д. может быть правомерно осмыслен как "некая практика, которую мы навязываем" внешней по отношению к Д. предметности (Фуко). Согласно постмодернистскому истолкованию дискурсивных практик, в Д. объект не представлен в собственной целостности, но процессуально осуществляется как последовательная умозрительная его актуализация. В процессуальности Д. феномен Я теряет свою определенность, оказавшись всецело зависимым от того, что Фуко обозначил как "порядок дискурса" (**см.**).

Важнейшим аспектом постмодернистских аналитик Д. является исследование проблемы его соотношения с властью (**см.**). По мысли Фуко, будучи включен в социокультурный контекст, Д. как рационально организованный и социокультурно детерминированный способ вербальной артикуляции имманентно-субъективного содержания сознания и экзистенциально-интимного содержания опыта не может быть индифферентен по отношению к власти: "дискурсы... раз и навсегда подчинены власти или настроены против нее" (Фуко). По оценке Р Барта (**см.**), "власть... гнездится в любом дискурсе, даже если он рождается в сфере безвластия" На основании этого постмодернизм фиксирует в демонстрируемой сознанием человека "воле к знанию" отголосок тирании "тотализирующих дискурсов" (Фуко). Частным случаем тирании Д. выступает "власть письма" над мышлением читателя (**см.**): дискурсивное измерение письма создает во внутритекстовом пространстве "плюральность силовых отношений" (Фуко), ограничивая принципиальную свободу понимания и потенциальных интерпретаций текста.

Субъект-объектное и субъект-субъектное отношения поглощаются игрой дискурсивных кодов (см. **Код**), утрачивая свою определенность. Человек как носитель Д. погружен в дискурсивную среду, которая являет собой тот единственный мир, который ему дан. Единственно допустимой в данной исследовательской ситуации гносеологической стратегией выступает для постмодернизма анализ самого Д.: исследование условий его возможности, механизм осуществления его процессуальности, сравнительные аналитики различных типов Д. и т п. Фуко формулирует по этому поводу так называемое "правило внешнего" которое заключается в том, чтобы идти не от Д. к его якобы наличествующему внутреннему смыслу, а от проявлений Д. — к условиям его возможности. Центральным проблемным полем философии в таковом контексте оказывается Д. понятый в аспекте своей формы, а это означает, что философия постмодернизма сосредоточивается не на содержательных, а на языковых моментах.

Д. рассматривается постмодернистской философией в контексте парадигмальной для нее презумпции "смерти субъекта" (**см.**): согласно Фуко, "Д.

это не жизнь; время Д. не ваше время... в каждой фразе правил закон без имени, белое безразличие: "Какая разница, кто говорит, сказал кто-то, какая разница, кто говорит" " Постмодернистская парадигма "смерти субъекта" не только влечет за собой выдвижение феномена Д. на передний план, но и задает ему фундаментальный статус: по Фуко, "речь идет о том, чтобы отнять у субъекта (или у его заместителя) роль некоего изначального основания и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса" Тем самым Д. начинает рассматриваться как самодостаточная форма артикуляции знания в конкретной культурной традиции, вне каких бы то ни было значимых моментов, привносимых со стороны субъекта: "все дискурсы, каков бы ни был их статус, их форма, их ценность" разворачиваются "в анонимности шепота" (Фуко). Д. трактуется постмодернизмом в качестве самодостаточной процессуальности: по мысли Деррида, "дискурс... имеет форму структуры толкований. Каждое предложение, которое уже само по себе имеет толковательную природу, поддается толкованию в другом предложении", — реально имеет место не интерпретационная деятельность субъекта, но "моменты самотолкования мысли" Это означает, что какова бы ни была цель дискурсивной процедуры, и в рамках письма, и в рамках чтения "субъект... не бывает экстерриториальным по отношению к своему дискурсу" (Р Барт). Одновременно именно процессуальность дискурсивных процедур оказывается "пространством" в рамках которого человек "сам превращает себя в субъекта" (Фуко). Данная процедура выступила предметом специальной аналитики в "Истории сексуальности" у Фуко (**см.**), в "Дискурсе любви" у Ю. Кристевой (**см.**). Во "Фрагментах любовного дискурса" Р Барт подчеркнул, что, в конечном итоге, "любовь есть рассказ... Это моя собственная легенда, моя маленькая "священная история" которую я сам для себя декламирую, и эта декламация (замороженная, забальзамированная, оторванная от моего опыта) и есть любовный дискурс" "Влюбленный" и был определен Р Бартом, как "тот, кто говорит" определенным образом.

Согласно Фуко, "дискурс это сложная и дифференцированная практика, подчиняющаяся доступным анализу правилам и трансформациям" Форма объективации одного и того же содержания может в зависимости от господствующего в обществе типа рациональности варьироваться в весьма широком диапазоне. Поясняя эту идею, Фуко фиксирует следующие типы возможных трансформаций дискурсивных практик: 1) *деривации* (внутридискурсивные зависимости), т. е. трансформации, связанные с адаптацией или исключением тех или иных понятий, их обобщения и т. п. 2) *мутации* (междискурсивные зависимости), т. е. трансформации позиции говорящего субъекта, языка или соответствующей предметности (смещение границ объекта); 3) *редистрибуции* (внедискурсивные трансформации), т. е. внешние по отношению к Д., но не безразличные для его эволюции социокультурные процессы.

В соответствии с точкой зрения Фуко, для конституирования типологии Д. ни формальные, ни объективные критерии не являются приемлемыми: "существуют... собственно дискурсивные свойства или отношения (не сводимые к правилам грамматики и логики, равно как и к законам объекта), и именно к ним нужно обращаться, чтобы различать основные категории дискурсов" В качестве критериев классификации дискурсивных практик Фуко избирает "отношение к автору (или отсутствие такого отношения), равно как и различные формы этого отношения" экспрессивная ценность Д., открытость их для трансформаций, способы отношения Д. и придания им ценности, способы их атрибуции и присвоения, способы адаптации Д. к культуре (объективирующиеся в отношении к культурной традиции) и т. п.

Важнейшим моментом постмодернистской типологии Д. является выделение особой ситуации в развитии культурной традиции, — ситуации, которая связана с автором, находящимся в "трансдискурсивной позиции" Для последней характерно то, что она открывает новый горизонт трансформаций соответствующего проблемно-смыслового поля трансформаций, различных по своей сущности, но неизменно релевантных исходному (авторскому) типу Д. Согласно Фуко, осуществляется возвращение к исходному Д. но "это возвращение, которое составляет часть самого Д. беспрестанно его видоизменяет... возвращение есть действенная и необходимая работа по преобразованию самой дискурсивности"

По ретроспективной оценке философского постмодернизма (Фуко), классическая культура, выделяя среди Д., "ко-

торыми обмениваются изо дня в день", те, "которые лежат в основе некоторого числа новых актов речи... бесконечно сказываются, являются уже сказанными и должны быть еще сказаны" тем не менее, жестко ограничивала креативный потенциал последних фигурами комментария (см.) и автора (см.). Прежде всего, это ограничение касается (направлено против) возможности случайности. По мысли Фуко, "комментарий предотвращает случайность дискурса тем, что принимает ее в расчет: он позволяет высказать нечто иное, чем сам комментируемый текст, но лишь при условии, что будет сказан и в некотором роде осуществлен сам этот текст" Д. замыкается на себя, исключая саму возможность семантической новизны в подлинном смысле этого слова: "открытая множественность, непредвиденная случайность оказываются благодаря принципу комментария перенесенными с того, что с риском для себя могло бы быть сказанным, на число, форму, вид и обстоятельства повторения. Новое не в том, что сказано, а в событии его возвращения" (Фуко).

Подобные функции выполняет по отношению к Д. и такая фигура классической традиции, как автор, с той лишь разницей, что если "комментарий ограничивал случайность дискурса такой игрой идентичности, формой которой были... повторение и тождественность" то "принцип... автора ограничивает ту же случайность игрой идентичности, формой которой являются индивидуальность и Я" (Фуко).

Детальный анализ механизмов регуляции дискурсивных практик со стороны культуры позволил Фуко сделать вывод о глубинной ограниченности и подконтрольности Д. в культуре классического западноевропейского образца. Фуко связывает это с тем, что реальная креативность дискурсивных практик, открывающая возможность для непредсказуемых модификаций плана содержания, подвергает, по его мнению, серьезным испытаниям глубинные парадигмальные установки европейского стиля мышления. Прежде всего, это относится к идее универсального логоса, якобы пронизывающего космически организованное (и потому открывающегося логосу познающему) мироздание, чьи законы в силу своей необходимости делают все возможные модификации порядка вещей предсказуемыми и не выходящими за пределы интеллигибельных границ. Таящиеся в Д. возможности спонтанности, чреватой случайным и непредвиденным выходом за рамки предсказуемых законом состояний, ставят, по мысли Фуко, под угрозу сам способ бытия классического типа рациональности, основанный на космически артикулированной онтологии и логоцентризме.

За видимой респектабельностью того статуса, который, казалось бы, занимает Д. в классической европейской культуре, Фуко усматривает "своего рода страх": "все происходит так, как если бы запреты, запруды, пороги и пределы располагались таким образом, чтобы хоть частично овладеть стремительным разрастанием Д.... чтобы его беспорядок был организован в соответствии с фигурами, позволяющими избежать чего-то самого неконтролируемого" По оценке Фуко, "страх перед дискурсом" есть не что иное, как страх перед бесконтрольным и, следовательно, чреватым непредсказуемостями разворачиванием креативного потенциала дискурса, страх перед хаосом, разверзающимся за упорядоченным вековой традицией метафизики Космосом и не регламентируемым универсальной необходимостью: "страх... перед лицом всего, что тут может быть неудержимого, прерывистого, воинственного, а также беспорядочного и гибельного, перед лицом этого грандиозного, нескончаемого и необузданного бурления дискурса"

В отличие от классической традиции, современная культура, по мысли Фуко, стоит перед задачей "вернуть дискурсу его характер события" т. е. освободить дискурсивные практики от культурных ограничений, исключающих возможность подлинной новизны (событийности) мысли, связанной с не заданным исходными правилами результатом. Рассматривая "событие" как флюктуацию в поле Д. Фуко, наряду с этим, фиксирует и ее автохтонный (реализуемый на уровне самоорганизации дискурсивного поля и не сопряженный с познавательным целеполаганием мыслящего субъекта) характер, эксплицитно противопоставляя "событие" "творчеству" и относя последнее к числу ключевых интерпретационных презумпций европейской классики.

Выдвигая в противовес культуре классического типа, где "с общего согласия искали место для творчества, искали единство произведения, эпохи или темы, знак индивидуальной оригинальности и безграничный кладезь сокрытых значений" — радикально новую методологию исследования дискурсивных практик, Фуко разрабатывает и принципи-

ально новый для этой сферы категориальный аппарат, эксплицитно вводящий понятие "случайности" в число базовых понятий новой дискурсивной аналитики. По оценке Фуко, "фундаментальные понятия, которые сейчас настоятельно необходимы, — это... понятия "события" и "серии" с игрой сопряженных с ними понятий: регулярность, непредвиденная случайность, прерывность, зависимость, трансформация"

Важнейшим методологическим выводом, к которому приводит осуществленная Фуко смена ракурса видения процессуальности Д., является следующий: по его мнению, в сфере исследования дискурсивных практик "более уже невозможно устанавливать связи механической причинности или идеальной необходимости. Нужно согласиться на то, чтобы ввести непредсказуемую случайность в качестве категории при рассмотрении продуцирования событий" Остро ощущая отсутствие в гуманитарной сфере "такой теории, которая позволила бы мыслить отношения между случаем и мыслью" Фуко делает значительный шаг в создании таковой концепции, фиксируя при этом главное ее содержание в идее случайности: "если задаешься целью осуществить в истории идей самый маленький сдвиг, который состоит в том, чтобы рассмотреть не представления, лежащие, возможно, за дискурсом, но сами эти дискурсы как регулярные и различающиеся серии событий, то, боюсь, в этом сдвиге приходится признать что-то вроде этакой маленькой (и, может быть, отвратительной) машинки, позволяющей ввести в самое основание мысли случай, прерывность и материальность. Тройная опасность, которую определенная форма истории пытается предотвратить, рассказывая о непрерывном развертывании идеальной необходимости"

В этом отношении можно говорить, что, фокусируя свое внимание на феномене Д. постмодернистская философия не задает особое видение последнего, но выдвигает требование разрушения традиционного Д. По мысли Деррида, "жертвуя смыслом, суверенность сокрушает возможность дискурса: не только прерыванием, цезурой или раной внутри дискурса (абстрактная негативность), но и вторжением, внезапно открывающим в таком отверстии предел дискурса и иное абсолютное знание" Таким образом тот, кто "устроился в надежной стихии философского дискурса... не в состоянии прочитать по его упорядоченному скольжению такой знак, как *опыт*" и именно поэтому "часто... когда полагают, что балласт гегелевской очевидности сброшен, на самом деле, не зная этого, не видя ее, остаются в ее власти. ...Никогда еще гегелевская очевидность не казалась столь обременительной, как в этот момент, когда она нависла всем своим бременем" (Деррида). По его мысли, происходит своего рода "ослепление традиционной культурой, которая выдает себя за естественную стихию дискурса"

В этой ситуации представители постмодернизма провозглашают необходимость, "перейдя от конечного знания к бесконечному добраться, как бы раздвигая пределы, к иному модусу знания недискурсивному, таким образом, чтобы вне нас родилась иллюзия удовлетворения той самой жажды знания, которая существует в нас" (Батай). Вместе с тем, однако, "попрание дискурса (и, следовательно, вообще закона...) должно, как и всякое попрание, тем или иным образом сохранить и утвердить то, что им преодолевается в злоупотреблении" (Деррида).

А. А. Грицанов

ДИСКУРСИВНОСТЬ — термин постмодернистской философии, введенный для фиксации имманентной процессуальности дискурсивных практик, демонстрирующих, будучи не ограниченными социокультурными ограничениями, беспредельный креативный потенциал смыслопорождения. Любая конкретно-историческая форма дискурса (**см.**), обусловленная введенными данной культурной традицией правилами осуществления дискурсивных операций, рассматривается постмодернизмом как не только однозначно заданная в своих эволюционных тенденциях, но и ограниченная в своих возможностях.

В свою очередь, порождающая смысл креативность Д. практически не знает границ, причем бесконечность ее артикулируется не только как экстенсивная, но и как интенсивная. По мысли М. Фуко (**см.**), "регулярность письма все время подвергается испытанию со стороны своих границ, письмо беспрестанно преступает и переворачивает регулярность, которую оно принимает и которой оно играет; письмо развертывается как игра, которая неминуемо идет по ту сторону своих правил и переходит таким образом вовне" Реальная креативность дискурсивных практик, открывающая возможность для непредсказуемых модификаций плана содержания, подвергает, по оценке Фуко, серьезным испытаниям глубинные

фундаментальные установки европейского стиля мышления. За видимой респектабельностью того статуса, который традиционно занимал дискурс в классической европейской культуре, Фуко усматривает "своего рода страх"

В результате с целью защиты своих фундаментальных оснований от опасности Д. классическая культура вырабатывает в своем контексте специальные механизмы ограничения Д. т. е. специфические "процедуры, которые действуют скорее в качестве принципов классификации, упорядочивания, распределения, как если бы на этот раз речь шла о том, чтобы обуздать другое измерение дискурса: его событийность и случайность" (Фуко). В данном контексте, согласно Фуко, речь идет о том, чтобы так называемый "беспорядок был организован в соответствии с фигурами, позволяющими избежать чего-то самого неконтролируемого" Европейская философско-гуманитарная классика вырабатывает в своем контексте "порядок дискурса" т. е. специальные формы регламентации Д. — тем более отстроенные, чем более безнадежные в своем желании ограничить буйство дискурсивной процессуальности. Как пишет Фуко, "все происходит так, как если бы запреты, запруды, пороги и пределы располагались таким образом, чтобы хоть частично овладеть стремительным разрастанием дискурса"

В противоположность этому, постмодернизм фокусирует свое внимание именно на феномене спонтанной Д. Так, в контексте предложенной Фуко программы формирования нового подхода к феноменам дискурсивной сферы, им на передний план выдвигается не аналитика "порядка дискурса", но рассмотрение дискурсивных процессов в качестве самостоятельной процессуальности смыслопорождения. Ставя задачу "вернуть дискурсу характер события" и рассматривая при этом "событие" как флюктуацию в поле дискурса, Фуко фиксирует ее реализуемый на уровне самоорганизации дискурсивного поля и не сопряженный с познавательным целеполаганием мыслящего субъекта характер, явно противопоставляя "событие" "творчеству" и относя последнее к числу ключевых интерпретационных презумпций философской классики.

Фуко предложил радикально новую методологию исследования дискурсивных практик, противопоставляя ее культуре классического типа, где "с общего согласия искали место для творчества, искали единство произведения, эпохи или темы, знак индивидуальной оригинальности и безграничный кладезь сокрытых значений" Он подчеркивал, что "фундаментальные понятия, которые сейчас настоятельно необходимы, это... понятия события и серии с игрой сопряженных с ними понятий: регулярность, непредвиденная случайность, прерывность, зависимость, трансформация" Важнейшим выводом, к которому приводит осуществленная Фуко смена ракурса видения процессуальности дискурса, является следующий: по его мнению, в сфере исследования дискурсивных практик "более уже невозможно устанавливать связи механической причинности или идеальной необходимости. Нужно согласиться на то, чтобы ввести непредсказуемую случайность в качестве категории при рассмотрении продуцирования событий"

А. А. Грицанов

ДИСПОЗИТИВ (франц. dispositif порядок, расположение как "диспозиция", а также устройство, механизм) — термин философской концепции М. Фуко (**см.**), фиксирующий систему стратегических ориентиров целеполагания, имплицитно задаваемую характерным для того или иного социума комплексом "власти — знания" и выступающий матрицей конфигурирования культивируемых этим обществом практик. Д. конституируется в качестве целостного инварианта типовых для соответствующей культуры стратегий осуществления политической и познавательной практик и может быть выявлен при анализе фундирующего эту культуру комплекса "власти — знания"

Основой Д. выступает, по Фуко, "стратегический императив" сохраняющий внутри каждой конкретной культуры свою идентичность, несмотря на возможные "игры, перемены позиций, изменения функций", которые в процессе функционирования Д. могут иметь место. Статус Д. может быть представлен как принципиально амбивалентный, причем это касается как способа его существования, так и связанных с ним отношений детерминации.

1. Д. конституируется в рамках комплекса "власти — знания" являясь не столько отдельным его компонентом наряду со знанием и властью, — сколько основанием общности последних, делающим возможным их объединение в системное целое.

2. Система причинно-следственных связей, в которые погружен Д. также может быть рассмотрена с точки зрения его амбивалентности: с одной стороны, Д.

воспроизводит в своем императиве сложившуюся в обществе конфигурацию осуществления власти, с другой — сам, в свою очередь, выступает глубинной матрицей конфигурирования властных отношений. Аналогичными двусторонними отношениями детерминации Д. связан и с базовой стратегией типовых для данного социума когнитивных практик, которые "в связи с диспозитивом возникают, но не в меньшей мере его и обусловливают" (Фуко). Иначе говоря, "вот это и есть диспозитив: стратегии силовых отношений, которые и поддерживают различные типы знаний (равно как и власти. — *А. Г.*) и поддерживаются ими" (Фуко).

Власть, таким образом, не конституируется в качестве "центрированного, субстанциального феномена", но реализует себя именно посредством функционирования соответствующего Д., пронизывающего собой все уровни и формы отношений: "на самом деле власть это... пучок — более или менее организованный, более или менее пирамидальный, более или менее согласованный — отношений" силовой характер которых отнюдь не предполагает "фокусировки... в определенное время и в определенном месте на конкретном субъекте власти" (Фуко).

Таким же образом и познавательные процессы (на уровне своих глубинных целеполаганий) обусловлены выраженным в Д. изоморфизмом конфигураций властных и когнитивных полей соответствующей культуры: "знание сплетено с властью... оно лишь тонкая маска, наброшенная на структуры господства" (Фуко). Так, например, дедуктивизм как важнейшая характеристика античной культуры оценивается Фуко именно в контексте его двойственных отношений детерминации с соответствующим Д.: "Можно сказать, что в античности имеешь дело с волей к правилу, с волей к форме, с поиском строгости. Как эта воля организовалась? Является ли эта воля к строгости лишь выражением некоторого функционального запрета? Или, напротив, она сама была матрицей, из которой затем выводились некоторые общие формы запретов?"

По убеждению Фуко, именно в силу своей обусловленности диспозитивом культивируемые в конкретном обществе практики (как в сфере политики и познания, так и в других сферах не столь фундаментальных) реализуются в русле вполне определенного, хотя и не рефлексируемого мышлением повседневности парадигмального контура. Не объективируясь в явно сформулированный кодекс регламентаций, Д. тем не менее, обнаруживает себя фактически во всех типичных для конкретного общества практиках, выступая в качестве фундаментального регулятора последних и не допуская их выхода за пределы заданной наличным комплексом "власти — знания" рамки.

Функционирование Д. в конкретных культурных сферах может быть охарактеризовано (в контексте соответствующих размышлений Фуко) такими параметрами, как: 1) стратегическая природа; 2) векторная направленность действия; 3) силовой характер. Согласно Фуко, Д. реализуется в "определенного рода отношениях силы... рациональном и координированном вмешательстве в эти отношения силы, чтобы либо развернуть их в определенном направлении, либо блокировать их, либо стабилизировать" Специфика осуществления этого регулирования зависит от конкретной ситуации и может безгранично варьироваться с точки зрения механизма своей реализации. Сущность Д., однако, не может быть понята через эти его ситуативно разнообразные воплощения и исчерпывающе сведена к ним. Он конституирует себя за ними как неочевидный инвариант их нормативно-ригористического потенциала, почерпнутого из комплекса "власти — знания"

В целом, творческий метод Фуко правомерно сводим к движению от публичных дискурсов-знаний к скрытым, подлежащим реконструированию, дискурсам-практикам и от них обоих к таким социальным практикам, которые позволяют понять, как интересующее исследователя явление (например, сексуальность или безумие) конституируется, существует, трансформируется, вступает во взаимоотношения с другими явлениями. И, наоборот, этот метод реконструирует движение от соответствующих социальных практик к скрытым и публичным дискурсам.

Как писал Фуко о Д.: "...что я пытаюсь ухватить под этим именем, так это, во-первых, некий ансамбль — радикально гетерогенный, включающий в себя дискурсы, интуиции, архитектурные планировки, регламентирующие решения, законы, административные меры, научные высказывания, философские, но также моральные и филантропические положения, стало быть: сказанное, точно так же, как и не-сказанное, вот элементы диспозитива. Собственно диспозитив — это сеть, которая может быть установлена между этими элементами. Во-вторых, что я хотел бы выделить

в понятии диспозитива это как раз природа связи между этими гетерогенными явлениями. Так, некий дискурс может представать то в качестве программы некой институции, то, напротив, в качестве элемента, позволяющего оправдать и прикрыть практику, которая сама по себе остается немой, или же, наконец, функционировать как переосмысление этой практики, давать ей доступ в новое поле рациональности. Под диспозитивом, в-третьих, я понимаю некоторого рода — скажем так — образование, важнейшей функцией которого в данный исторический момент оказывалось: ответить на некоторую неотложность. Диспозитив имеет, стало быть, преимущественно стратегическую функцию"

Употребление Фуко терминов "дискурс" и "Д." именно в таком значении и в рамках такого подхода позволило связать в единое целое эпистемологические планы осмысления мира (дискурсы-знания), анализ деятельностных и общественных контекстов и условий (дискурсы-властные отношения и дискурсы-практики), а также дескриптивное и компаративное описание текстов (дискурсы-правила). Тем самым Фуко закладывает основания для иной, новаторской схемы организации социально-гуманитарных дисциплин.

А. А. Грицанов

ДИСПОЗИТИВ СЕМИОТИЧЕСКИЙ базовый термин концепции "означивания" (**см.**) у Ю. Кристевой (**см.**), конституирующийся в единстве двух значений:

1) в системе отсчета генотекста (**см.**) — неявный генеративный порядок, порождающий, пронизывающий и тем самым объединяющий плюральную вариативность соответствующих фенотекстов (**см.**);

2) в системе отсчета фенотекста — интегральный инвариант релятивного фенотекстового массива, обусловленный общностью генетического восхождения к определенному генотексту и конфигурацией креативного потенциала последнего. Таким образом, Д. С. реализует себя в качестве "транслингвистической организации, выявляемой в модификациях фенотекста" (Кристева).

Согласно Кристевой, если генотекст выступает как процессуальный феномен, не блокированный дискретностью отдельного коммуникативного акта (ни на уровне жесткой однозначности информации, передаваемой в ходе осуществления этой коммуникации, ни на уровне жесткого единства коммуницирующих субъектов), то фенотекст, напротив, представляет собой структуру, актуализирующуюся в конкретной коммуникативной процедуре и подразумевающую наличие как субъекта, так и адресата высказывания. С точки зрения Кристевой, "гено-текст выступает как основа, находящаяся на предъязыковом уровне; поверх него расположено то, что мы называем фенотекстом"

Д. С. выступает в качестве механизма связи как гено-текста с соответствующим ему фено-текстовым ареалом, так и между отдельными фено-текстами. С одной стороны, он проявляет себя как "свидетель генотекста, как признак его настойчивого напоминания о себе в фено-тексте" являясь "единственным доказательством того пульсационного отказа, который вызывает порождение текста" (Кристева). С другой стороны (на феноуровне), Д. С. реализуется в качестве интегрального транстекстуального инварианта означивания, делающего возможной интеграцию соответствующих фенотекстов в единое стратегическое поле и дистанцирование последнего от иных фенотекстуальных полей.

В общем контексте философии постмодернизма Д. С. может быть рассмотрен как аналог диспозитива комплекса "власти знания" у М. Фуко (**см.**), как подобие механизмов соотношения ризомы (**см.**) и конкретной конфигурации ее плато (**см.**) у Ж. Делёза (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**) и т. п. Генотекст в этом плане трактовался Кристевой в соответствии с процессуальной ризоморфной (см. **Ризома**) средой, обладающей креативным потенциалом, или наподобие децентрированного текста, открытого для смыслопорождения. По Кристевой, "то, что мы смогли назвать гено-текстом, охватывает все семиотические процессы (импульсы, их рас- и со-средоточенность), те разрывы, которые они образуют" Собственно, процедура означивания и интерпретируется Кристевой как "безграничное и никогда не замкнутое порождение, это безостановочное функционирование импульсов к, в и через язык; к, в и через обмен коммуникации"

Означивание как остывающая в фено-текстах "практика структурации и деструктурации" (Кристева) реализует себя внутри определенного гештальтно-семантического поля, задаваемого Д. С. Несмотря на то, что, по Кристевой, означивание всегда стремится "к субъективному и социальному пределу" и лишь только при этом условии "является наслаждением и революцией", тем не менее фенотекст

объективно не является попыткой трансгрессии (см.) по отношению к границе, очерченной Д. С.

А. А. Грицанов

ДИСЦИПЛИНЫ ПРИНЦИП понятие постмодернистской философии, конституированное в контексте сопряженной с ней концепции дискурса (см.) и обозначающее один из практикуемых социокультурных механизмов контроля над спонтанностью дискурсивных практик, заключающийся в их ограничении по критерию предметности.

Согласно оценке М. Фуко (см.), "дисциплина это принцип контроля над производством дискурса" В этом отношении Д. П. выполняет те же функции по отношению к дискурсу, что и "принцип комментария" (см. **Комментарий**) и "принцип автора" (см. **Автор, "Смерть Автора"**). Функции эти заключаются в обеспечении растворения какой бы то ни было возможности семантической новизны в повторяемости исходного смысла первоначального текста (см.). Тем не менее, в плане способов осуществления этих функций Д. П. противостоит как "принципу комментария" (ибо предполагает содержательное развитие текстовой семантики), так и "принципу автора" (ибо фундирован субъектной открытостью для социализации каждого в собственном ментальном пространстве).

Д. П. накладывает на дискурсивные практики ограничения предметного плана, ибо, во-первых, согласно его требованиям, любое вводимое в дискурсивный оборот положение "должно быть обращено к определенному плану объектов" (Фуко), и, во-вторых, Д. П. органично предполагает неукоснительное требование "использовать концептуальные и технические средства вполне определенного типа" Так, в рамках дискурсивных практик, характерных для медицины 19 в., широко применялись высказывания, основанные на использовании понятий функционального плана (типа "воспаление"), при полном исключении высказываний, основанных на использовании понятий субстанциального плана (типа "закупорка"), что объясняется ориентацией данной сферы знания на "определенную модель метафизики" [см. **"Рождение клиники. Археология взглядов медика" (Фуко)**].

Д. П. устанавливает для дискурса определенные "границы", и инструментом этого ограничения дискурса выступает, как и в случае с комментарием или принципом автора, "игра интенсивностей", формой которой в данном случае является "постоянная реактуализация правил" дискурсивной деятельности (Фуко). Все это позволило Фуко причислить Д. П. к жанру "правил дискурсивной полиции"

См. также: **"Порядок дискурса" (Фуко).**

А. А. Грицанов

ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТЬ понятие и регулятивный принцип, введенные в дисциплинарный оборот постмодернистской философии Ж. Деррида (см.) и постулирующие идею одновременной возможности-невозможности начала (всегда производного и вторичного). Будучи ориентирована на деконструктивное (см. **Деконструкция**) преодоление метафизических терминов "начало", "первопричина", "присутствие" — концепция Д. полагает конституирование начала как такового (читай: "присутствия" — *А. Г.*) неизбывно зависимым от процедуры всегда-пред-данного замещения его иным началом. Д. есть "пространство повторения-замещения отсутствия" (Деррида). Разрывая и задерживая присутствие, подвергая его отсрочке и разделению, Д. таким образом выступает как операция различения (см. **Différance**), призванная в статусе "неразрешимости" раскрыть характер различия между началом и его "дополнением"

По-видимому, главную роль в данной схеме Деррида исполняет понятие "дополнение" В то же время, обязательной установкой языковых игр всей его философии выступает преодоление изначальной самонеполноты внешне самодостаточных терминов, понятий и явлений. Принцип Д. предполагает тем самым насущную необходимость осуществления самого-по-себе-дополняющего составного репертуара определенного различения, адресованного "самодостаточному" понятию "дополнение" восполняющему тем самым собственную неполноту. Д. являет собой в данном контексте нечто, предпосланное дополнению (естественно, не в строго бытийном плане): согласно Деррида, Д. "как структура" и есть "изначальное" То же, "что дополняется" по мысли Деррида, есть "ничто, поскольку как внешнее дополняется к некоторому полному присутствию"

Являясь новаторской моделью парадигмальной эволюции философии Другого (см.), концепция Д. сопряжена с идеями "Différance" и следа (см.). В то же время — в отличие от последних Д. указывает не на необходимость отсылки к Другому, а на *обязательность* его дополнения. По Дерри-

да, "описание этого дополнения обнаруживает в природе врожденный недостаток: природа должна быть завершена-дополнена образованием, чтобы в действительности стать тем, что она есть: правильное образование необходимо для человеческой природы, чтобы она могла проявиться в своей истинности. Логика дополнительности, таким образом, хотя и рассматривает природу как первичное условие, как полноту, которая существует с самого начала, но в то же время обнаруживает внутри природы врожденный недостаток или некое отсутствие, в результате чего образование... также становится существенным условием того, что оно дополняет"

В философии Деррида традиционно усматривают два взаимосвязанных смысла понятия и принципа Д. как одного означающего, существование которых обусловливается различными ракурсами сопряженных истолкований природы мира. Д. трактуется:

1) как "нечто", что дополняется посредством "прибавки" "дополнения", "сложения" пары принципов или понятий как самодостаточных целых: "Д. кумулирует и аккумулирует присутствие" (Деррида);

2) как то, что "до-полняет", "доводит до полноты", "восполняет недостаток", "замещает место" Согласно Деррида, "дополнение еще и замещает. Оно прибавляется только для того, чтобы произвести замену. Оно вторгается и проникает в чье-то место: если оно что-то и дополняет, то это происходит как бы в пустоте. Являясь возмещающим и замещающим элементом, дополнение представляет собой заменитель, подчиненную инстанцию, которая занимает место. Как заменитель, оно не просто добавляется к позитивности присутствия, оно не производит никакого облегчения, его место обозначено в структуре пустотой" Принцип Д. тем самым конституирует структурную характеристику дополнения, согласно которой последнее есть нечто, существующее вне системы, за пределами системы; эта система же — для того, чтобы быть замещенным дополнением — должна быть чем-то иным, отличным по сравнению с ним.

Дополнение, по Деррида, не предшествует началу, а занимает место отсутствующего начала: а) когда будто бы "извне" некая полнота прибавляется к другой полноте; б) когда осуществляется дополнение, замещение, занятие пустоты — место дополнения атрибутивно отмечается в структуре самого начала. С точки зрения Деррида, настоятельно необходимо "признать, что некоторое дополнение существует в самом начале": начала — это всегда суть дополнения, возмещающие еще-более-начальное отсутствие полноты. "Начало" у Деррида неизбывно различено, инфицировано, артикулировано и "почато" При этом собственно дополнение в качестве "дополнения начала", согласно Деррида, имманентно неполно, не соразмерно поставленной задаче, ибо оно нечто теряет в процессе занятия места и возмещения отсутствия. Природа дополнения, по мысли Деррида, амбивалентна: оно "избыточно" постольку, поскольку компенсирует недостаток, изъян начала; оно при этом и само нуждается в определенном "возмещении"

По логике Деррида, в рамках понимания Д. как своеобразного (очень условно. — *А. Г.*) "посредника" бессмысленно рассуждать о некоей тождественности начала и дополнения: данному началу требуется некоторое дополнение только в целях некоторого дополнения иного начала и т. д. Порождение ощущения "именно той вещи, чье появление она все время задерживает" (Деррида) и обусловлено бесконечной игрой беспредельной цепочки дополнений-замещений.

А. А. Грицанов

ДРУГОЙ — философское понятие, являющее собой персонально-субъектную артикуляцию феномена, ранее обозначенного классической традицией как "свое иное" (Г. Ф. Г. Гегель) и обретающее статус основополагающего в рамках философии эпохи постмодерна. Термин "Д.", в частности, используется для осуществления концептуальной стратегии на "воскрешение субъекта" (**см.**). Данный интеллектуальный ход складывается на основе "коммуникационного поворота" в философской проблематике второй половины 20 в.

Фигура "Д." становится фундаментальной структурой в современных попытках постмодернистской философии реконструировать понятие "субъект", наиболее плодотворные результаты в этой области были получены Э. Левинасом (**см.**).

Согласно Левинасу, каждый из партнеров в системе коммуникации не только "является значащим для другого" но и "обусловлен другим", и именно поэтому "каждый, кто говорит Я, адресуется к Другому" В рамках мировидения философии постмодернизма модус отношения терминов "субъект" и "Д." по Левинасу, — это "метафизическое желание", репрезентированное "в грамматическом звательном падеже" Результатом меж-персональной коммуникации

выступает обретенное современной философией постмодернизма отношение "Я — Я", найденное, по мысли Ж. Делёза (**см.**), "на дне Другого" По оценке же Ж. Деррида (**см.**), "фрагментарный человек" может быть собран только посредством концепта "Д.".

По мысли В. Подороги (**см.**), Д. "это все то, что мы есть независимо от того, что мы думаем по поводу себя и других" Как отметил Ж. Лакан, бессознательное это "дискурс Другого" Д. по мысли Лакана, как интериоризация закона — "не вне разума, а внутри"

С открытием З. Фрейдом "глубинного" человека, который присутствует в каждом из нас как бессознательный фактор в структуре Я, значимость тематизма "Д." безмерно вырастает. Комментируя М. Фуко (**см.**), Делёз пишет: "Борьба за современную субъективность проходит через сопротивление двум нынешним формам субъекции (**см.** *Д. М.*), одна из которых состоит в индивидуализации на основе принуждения властью, другая в привлечении каждой индивидуальности к известной и узнаваемой идентичности, зафиксированной раз и навсегда. Таким образом, борьба за субъективность представляет собой право на различие, вариацию и метаморфозу" и предполагает, что "субъект должен быть создаваем всякий раз как центральная точка сопротивления на основе складок, которые субъективируют знание и изгибают всякую власть" Вырабатывается новое отношение к себе — "индивидуальное руководство" (Делёз). Оно предполагает снятие оппозиции "Я Другой", воздействие Я на Я посредством огораживания внешнего, "конституирования его в интериориальности вероятности или исключения" (Делёз), его удвоения. Двойником здесь, согласно Ю. Кристевой (**см.**), выступает самость, которая трансформируется как смещаемое удвоение Д. создание себя через движение "от одной идентичности к другой"

См. также: **"Воскрешение субъекта", Левинас, "Время и Другой" (Левинас), "Гуманизм другого человека" (Левинас).**

Д. В. Майборода

Ж

ЖЕЛАНИЕ первичный био-психологический импульс мотивационное основание сопряженной поведенческой установки, задающий главные параметры индивидуальной активности человека (как в норме, так и в патологии), а также выступающий существенно значимой детерминантой массового сознания. Проблематизация Ж. в историко-философской традиции 20 в. была обусловлена всевозрастающим осознанием того, что Ж. людей в своей системной совокупности являются наиболее влиятельной, равно как и весьма консервативной компонентой в иерархии факторов общественной жизни.

По Ж. Делёзу (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**), имманентность "машин Ж." идентична "великим машинам" социальности: Ж. способны властно инвестироваться в жизнь и кардинально преобразовывать ее. "Желание есть часть базиса" констатировалось в работе "Капитализм и шизофрения"

Делёз и Гваттари осмысливали посредством понятий "базис" "либидо" и "Ж." ницшеанскую "волю к власти" "Деятельные силы" из книги Делёза "Ницше и философия" (1962) обретают наименование "революционного Ж." Согласно Делёзу и Гваттари, "подавлять желание и не только для других, но и в самом себе, быть полицейским для других и для самого себя, вот что заставляет напрячься, и это не идеология, это экономика"

Особое внимание разработке проблемы символическо-знаковой природы Ж. уделил Ж. Бодрийяр (**см.**): согласно его концепции, все Ж. императивы и страсти современного человека осуществляются в знаках и вещах — предметах репертуаров покупки, продажи и потребления. Последнее же, по Бодрийяру, отнюдь не сводимо к процессу удовлетворения людских потребностей, а являет собой многомерный модус отношения человека к окружающим, к миру идей и вещей, к миру в целом.

"Потребление" как таковое Бодрийяр определяет как "виртуальную целостность всех вещей и сообщений, составляющих отныне более или менее связный дискурс" как многоуровневую схему того, как все элементы структуры потребностей индивидов (пища, одежда, жилье, информация и т. д.) организуются в единую знаковую субстанцию. Потребление, по мысли Бодрийяра, сводимо к операциям системного и достаточно последовательного манипулирования знаками. В рамках этого концепта, потенциальные объекты Ж. (потребления) вещи, идеи (весьма возможно и люди. — *А. Г.*) должны сделаться знаками, культовыми или символическими фигурами,

внеположенными тому традиционному отношению, которое они отныне только обозначают.

Проблема природы, структуры и механизмов удовлетворения Ж. в исторической перспективе соразмерна проблеме исторических судеб человечества: устойчивое удовлетворение минимизируемых Ж. (модель тоталитаризма) необходимо ведет к их угасанию, дистрофии и вырождению людей. Любое расширенное воспроизводство жизни людей (модель открытого общества) настоятельно требует творческой качественной генерации все новых и новых стимулов и объектов Ж.

См. также: **Шизоанализ, "Желание и наслаждение" (Делёз)**.

А. А. Грицанов

"ЖЕЛАНИЕ И НАСЛАЖДЕНИЕ" ("Desir et plaisir") текст Ж. Делёза (**см.**). Был написан в 1977, предназначался для приватного ознакомления: через общего знакомого был передан лично М. Фуко (**см.**); впервые опубликован в 1994. Делёз анализирует возможные точки пересечения понятий собственной философской системы ("детерриториализация" "желание" "тело без органов" и т. п.) и языковых средств работ Фуко "Надзирать и наказывать" (**см.**), "Археология знания" (**см.**), "Воля к знанию": "дисциплина" "подавление" "организация власти" и т. п.

Размышления Фуко об устройстве власти Делёз полагает "основными положениями" работы "Надзирать и наказывать" ввиду того, что:

1) такое понятие власти отличается "глубокой политической новизной";

2) была обнаружена "пропорция" отношений между дискурсивными и недискурсивными образованиями [подробнее см. **"Фуко" (Делёз)**], а тем самым преодолен дуализм в их понимании, сохранявшийся еще в "Археологии знания";

3) было сформировано понимание устройства власти, основанное на концепции "нормализации и дисциплины" вместо "подавления или идеологии"

Делёз отмечает, что, анализируя "устройство власти" посредством изучения уровня ее микроустройств, Фуко не ограничивается философским ходом "рассеивания" (**см.**); одновременно им конструировалась некая диаграмма, абстрактная машина, имманентная всему социальному полю. В работе "Воля к знанию", по мысли Делёза, Фуко, попрежнему отвергая подавление и идеологию в устройстве власти, стремится осмыслить не столько нормализующие, сколько учреждающие ее функции. Учреждение это осуществляется, по Фуко, посредством сферы, схватываемой "позитивной" категорией "сексуальность" Делёз усмотрел в этой процедуре некоторую опасность: "не возвращается ли Мишель к чему-то вроде "учреждающего субъекта" и откуда в нем потребность вернуть к жизни истину, даже если он превращает ее в новую концепцию?"

Далее Делёз касается природы микро- и макроанализа, используемых Фуко, начиная с книги "Надзирать и наказывать" С одной стороны, по Делёзу, в книге "Воля к знанию" Фуко отвергает различие между ними (микро- и макроанализом. — *А. Г.*), которое бы порождалось масштабом; при этом микроустройства "обретают у Мишеля вполне стратегическое измерение"

С другой стороны, Делёз ставит вопрос: "можно ли при такой разнородности все еще говорить об устройствах власти? На уровне микроанализа понятие "Государство" применить невозможно, поскольку, как утверждает Мишель, Государство невозможно миниатюризировать. Но применимо ли тогда понятие власти, не является ли и оно миниатюризацией какой-то глобальной концепции?"

Делёз отмечает "первое расхождение" с Фуко: по мысли Делёза, "микроустройства" вряд ли могут "быть описаны в терминах власти" Именно поэтому в совместных текстах с Гваттари Делёз предпочитал рассуждать о "распорядке желания": по его мнению, желанию никогда нет ни "природного", ни "случайного" определения. По Делёзу, "феодализм, к примеру, — новый распорядок отношений с животным (лошадью), землей, с выходом за пределы некоей территориальности (рыцарские странствия, Крестовые походы), с женщинами (рыцарская любовь) и т. п."

Делёз пишет, что "желание вращается в этом распорядке разнородностей, в этом своеобразном "симбиозе": желание — то же, что и некий определенный распорядок, некое совместное функционирование... Распорядок желания включает в себя устройства власти (феодальной, к примеру), но располагать последние следует среди различных его компонент"

По мысли Делёза, провести параллель и осуществить пересечение между понятийными рядами двух философских подходов (его и Фуко) возможно так: "Устройства власти возникают... всюду, где происходит перетерриториализация... Стало быть, устройства власти —

компонента распорядков, но те включают также и моменты детерриториализации... Распоряжаются и устанавливают не устройства власти, а... распорядки желания, от которых... отпочковываются властные образования"

Делёз полагает важной ("в отличие от Мишеля") формулировку вопроса: "как может быть власть желанной?" и видит путь к ее решению в том, что власть понимается "как аффект желания (подразумевая при этом, что желание вовсе не является "природной реальностью")"

Анализируя соотношение "желание — сексуальность" в контексте идеи "подавления" Делёз акцентирует следующее: Фуко полагает ("Воля к знанию"), что "устройство сексуальности низводит сексуальность к сексу (к различию между мужчиной и женщиной и т. п. и свою роль в этом принижении сексуальности играет психоанализ). Я усматриваю тут эффект подавления... сексуальность в качестве распорядка исторически изменчивого и исторически определимого желания, со своими моментами детерриториализации, течения, комбинаций низводится до некоей молярной инстанции "секса"; и даже если приемы этого понижения не являются репрессивными, результатом (не идеологическим) все равно оказывается подавление, так что нарушается не только потенциальный, но и микрореальный распорядок"

Согласно Делёзу, "огромная новизна теории власти Мишеля заключается в следующем: общество себе не (или почти не) противоречит. Его ответ: стратегизироваться, стратегизировать... Мне от этой идеи не по себе"

Возражение Делёза (формулируемое в стилистике идей шизоанализа) следующее: "общество, социальное поле себе не противоречит, но первостепенно, что оно отовсюду бежит, первичны (пусть даже не хронологически) линии уклонения" Линии уклонения составляют ризому (см.), картографию социального поля. Линии уклонения, по Делёзу, аналогичны импульсам детерриториализации, это "точки детерриториализации в распорядке желания" "Стратегия" согласно Делёзу, "не может не быть вторичной по отношению к линиям уклонения"; "желание" же дает о себе знать именно "в линиях уклонения... оно с ними сливается"

Излагая суть проблем, где собственные позиции Делёза и схемы Фуко кардинально различны, автор "Ж. и Н." подчеркивает: "имеется три понятия, которые Мишель наполняет совершенно новым смыслом, не до конца их, правда, развив: отношения сил, истин, наслаждений" С точки зрения Делёза, у Фуко "нет параллелей линиям уклонения и импульсам детерриториализации, коллективным историческим решениям. Для меня (Делёз о себе. *А. Г.*) не стоит проблема статуса явлений сопротивления: коли линии уклонения являются первичными решениями, коли желание распоряжается социальным полем, получается, что устройства власти и порождаются распорядком желания, и подавляют его, ставят ему заслоны"

Осмысливая проблему статуса критического мышления в обществе, Делёз пишет: "Я разделяю отвращение, испытываемое Мишелем к так называемым маргиналам... Но для меня линии уклонения, т. е. распорядки желания, не созданы маргиналами. Наоборот, маргиналы размещаются на пересекающих общество объективных линиях, то тут, то там они стягивают эти линии, переплетают их, перекодируют. Посему я не нуждаюсь в статусе явлений сопротивления: как я полагаю, *первично в обществе то, что все в нем бежит, все детерриториализируется* (выделено мной. — *А. Г.*)"

Рефлексируя на предмет взаимного неприятия терминов (аллергия Фуко на слово "желание", отказ Делёза от слова "наслаждение"), Делёз фундировал эвристическую полезность понятия "желание" тем, что оно:

1) не фиксирует какую-либо нехватку;
2) не является природной данностью;
3) составляет единое целое с функционирующим распорядком разнородностей;
4) является процессом (а не жесткой структурой);
5) является аффектом (а не чувством);
6) это активность каждого ("всеактивность" у Делёза), а не безличная субъективность;
7) это событие.

Главным же в этом ряду является, по мысли Делёза, то, что именно желание конституирует "поле имманентности" или "тело без органов" (см.).

Делёз резюмирует: идея Фуко, что "устройства власти имеют прямое, непосредственное отношение к телу" действительно существенна. С точки зрения же самого Делёза значимо это лишь в той мере, в какой на тела налагается организация. По Делёзу, "в то время как тело без органов является местом или проводником детерриториализации (образуя тем самым план имманентности желания), все организа-

ции, вся система того, что Мишель называет "биовластью" осуществляют перетерриториализацию тела"

Сопоставляя философский язык Фуко и собственные понятийные средства, Делёз характеризует "два совершенно различных типа планов": своего рода трансцендентный план организации, инициируемый Государством, противопоставленный имманентному плану распорядка, осуществляющегося по линиям уклонения. По мысли Делёза, связь между властью и знанием в анализе Фуко можно объяснить так: власти подразумевают план-диаграмму первого типа (например, греческий полис и геометрия Эвклида); противопоставлен же власти иной тип плана "малые знания" (архимедова геометрия; или геометрия соборов, против которой ополчилось Государство).

А. А. Грицанов

ЖИЖЕК (Zizek) Славой (р. 1949) — философ, уроженец Словении. Президент люблянского Общества теоретического психоанализа, в ряде своих произведений плодотворно использующий интеллектуальные подходы и концепты философского постмодернизма.

Основные сочинения: "Все что вы хотели знать о Лакане, но боялись спросить Хичкока" (1988); "Возвышенный объект идеологии" (1989); "Возлюби свой симптом" (1992); "Сосуществование с негативом" (1993); "Зияющая свобода" (1997) и др.

В создании своей методологии исследования феноменов духовной жизни середины — второй половины 20 в. Ж. исходит из того, что в современной философии обозначились четыре разных понимания субъекта и, соответственно, четыре различные этические позиции, взаимоотношения между которыми выражаются противостояниями Ю. Хабермас — М. Фуко (**см.**), Л. Альтюссер — Ж. Лакан. По мысли Ж., в конце 20 в. "дебаты между Хабермасом и Фуко заслонили другое противостояние, другой спор, теоретически более принципиальный: противостояние Альтюссер Лакан... Налицо показательный случай теоретической амнезии" Хабермас выступает, по Ж., сторонником "этики непрерывной коммуникации, идеала универсальной, прозрачной интерсубъективной общности; используемое им понятие "субъект" это, безусловно, пресловутый субъект трансцендентальной рефлексии в версии, разрабатываемой философией языка" Фуко, согласно Ж., осуществляет нечто подобное "эстетизации этики": "субъект должен создать собственный модус самообладания; он должен привести к гармонии антагонистические начала в себе самом, так сказать, изобрести себя, выработать себя как субъекта, обретшего собственное искусство жизни. Это объясняет то, почему Фуко так привлекали маргинальные стили жизни, значительно повлиявшие на его индивидуальность (к примеру, садомазохистская гомосексуальная культура). [...] Фуко понимает субъекта достаточно классически: субъект — это самоконтроль и гармонизация антагонизмов, это воссоздание своего уникального образа и "пользование наслаждениями" Альтюссер же, по мысли Ж., совершает решительный прорыв, настаивая на том, что человеческое состояние как таковое характеризует некая трещина, некий разлом, неузнавание, утверждая, что идея возможности преодоления идеологии является идеологическим *par excellence* (здесь: приоритетом. — *А. Г., Т Б.*)"

Как отмечает Ж., между Реальным и его символизацией располагается значимая дистанция: "Реальное избыточно по отношению к любой символизации, функционирующей как желание, направленное на объект" Иными словами, по Ж. стремление всех без исключения "великих" революционеров-преобразователей общества тотально гармонизировать социальное целое неизбежно предполагает предельную редукцию соответствующих представлений о мире; Реальное несравненно богаче и разнообразнее, "избыточнее" любых схем его силовой трансформации.

Анализируя фрейдистскую идею "влечения к смерти" Ж. отмечает, что она суть "не столько биологический факт, сколько указание на то, что психический аппарат человека подчинен слепому автоматизму колебаний между стремлением к удовольствию и самосохранением, взаимодействию между человеком и средой. Человек есть Гегель *dixit* — "животное, болеющее до самой смерти" животное, изнуряемое ненасытными паразитами (разум, *логос*, язык). В этом смысле "влечение к смерти" это предельно негативное измерение, никак не касается тех или иных социальных условий, оно определяет... сами условия человеческого бытия как таковые: это влечение неизбежно и непреодолимо; задача состоит... в том, чтобы уяснить его, чтобы научиться распознавать его ужасные проявления и после... попытаться как-то определить свой *modus vivendi* (образ жизни. — *А. Г., Т Б.*) в такой ситуации". Согласно Ж., лю-

бая культура "есть и следствие и причина этого дисбаланса, есть способ... *культивировать* этот дисбаланс, это травматическое начало, этот радикальный антагонизм" Как подчеркивает Ж., "следует не только отказаться от попыток преодолеть этот сущностный антагонизм, но и признать, что именно стремление искоренить его приводит к соблазну тоталитаризма: массовое уничтожение людей и холокост совершались во имя человека как гармонического существа, Нового Человека, избавленного от антагонистических противоречий" Ж. полагает, что "первым постмарксистом (Ж. считает существенной чертой постмарксизма отказ от глобального революционизма. — *А. Г Т Б.*) был не кто иной, как сам Гегель: согласно Гегелю, противоречия гражданского общества не могут быть искоренены без скатывания к тоталитарному террору — государству лишь следует не позволять им выходить из-под контроля"

По мнению Ж. наиболее продуктивной в контексте теоретической реконструкции природы и сущности идеологии выступает в настоящее время теория социальности, разрабатываемая Э. Лакло и Ш. Муффом ("Гегемония и социальная стратегия" Лондон, 1985). По их версии, фундаментом любой модели социальности должен выступать тезис о неизбывности основополагающего антагонизма — "некой недостижимой сущности, оказывающей сопротивление символизации, тотализации, символической интеграции. Любые попытки символизации-тотализации вторичны: в той мере, в какой они выступают попыткой сшить *исходный* разрыв, они по определению рано ил̀и поздно обречены на провал... Наше время заимствовано, любое решение временно и неоднозначно, это не более чем полумера в отношении фундаментальной недостижимости" (Ж.).

Согласно главному тезису Ж. подобное понимание антагонизма было предложено именно Гегелем: "диалектика для Гегеля это прослеживание краха любых попыток покончить с антагонизмами, а вовсе не повествование об их постепенном отмирании; *абсолютное знание* означает такую субъективную позицию, которая полностью принимает *противоречие* как внутреннее условие любой идентичности" С точки зрения Ж. прочтение диалектики Гегеля на основе лакановского психоанализа позволяет обнаружить у немецкого философа "утверждение различия и случайности — *абсолютное знание* само по себе есть не что иное, как теория определенного рода радикальной *утраты*"

Квалифицируя рационализм в качестве "самой радикальной на сегодня версии Просвещения", а также учение Ж. Лакана как "анти-постструктурализм", Ж. создает собственную оригинальную методологию исследования современных феноменов идеологии — *цинизма*, "*тоталитаризма*", *неустойчивости демократии*. По схеме Ж., цинизм правящей культуры осознает "дистанцию, разделяющую идеологическую маску и действительность", но не отказывается от этой маски; тоталитарная идеология, например, предпочитает "внеидеологическое насилие и посул наживы" Современные субъекты идеологии "прекрасно осознают действительное положение дел, но продолжают действовать так, как если бы не отдавали себе в этом отчета" Если бы "иллюзия относилась к сфере *знания*, то циничная позиция действительно была бы позицией постидеологической, просто позицией без иллюзий: *Они сознают, что делают, и делают это*. Но если иллюзия содержится в реальности самого действия, то эта формулировка может звучать совсем иначе: *Они сознают, что в своей деятельности следуют иллюзии, но все равно делают это*" (Ж.).

С точки зрения Ж., мир Ф. Кафки является не "фантастическим образом социальной действительности" а "*мизансценой фантазма* (**см**. — *А. Г., Т Б.*), *работающего в самой сердцевине социальной действительности*: все мы прекрасно сознаем, что бюрократия не всесильна, однако, попадая в бюрократическую машину, ведем себя так, как будто верим в ее всемогущество" (выделено автором. — *А. Г Т Б.*). "Социальная действительность", согласно Ж., суть "последнее прибежище этики": эта действительность "поддерживается определенным *как если бы* (мы ведем себя так, *как если бы* верили во всемогущество бюрократии... *как если бы* партия выражала объективные интересы рабочего класса...)" Как только эта вера (по Ж. "воплощение, материализация конкретных закономерностей социального целого") оказывается утраченной "распадается сама текстура социального поля"

Ж. обращает особое внимание на тезис Л. Альтюссера об изначальной "расколотости" существа человека, а также на мысль Лакана о субъекте как изначально расколотом, расщепленном по отношению к объекту в себе. Субъект, по Ж.,

есть ответ Реального (объекта, травматического ядра) на вопрос Другого (**см.**). Как таковой, "любой вопрос вызывает у своего адресата эффект стыда и вины, он расщепляет, истеризует субъекта; эта истеризация и конституирует субъекта... Субъект конституируется своей собственной расщепленностью, расколотостью по отношению к объекту в нем. Этот объект, это травматическое ядро и есть то измерение, которое мы уже упоминали как измерение *влечения к смерти*, травматического дисбаланса... Человек — это *природа, тоскующая по смерти*, потерпевшая крушение, сошедшая с рельсов, соблазнившись смертоносной Вещью"

Ж. фиксирует, что понимание Гегеля как философа, возводящего "онтологию субъекта к статусу субстанциональной сущности бытия" ошибочно, ибо упускается следующее. У Гегеля "переход от сознания к самосознанию предполагает некую радикальную *неудачу*: субъект (сознание) хочет проникнуть в тайну, скрытую за занавесом; его попытки оказываются безуспешны, поскольку за занавесом ничего нет, *ничего, что "есть" субъект*" Фундаментальное гегелевское различие между субстанцией и субъектом, по Ж. в том, что "субстанция это позитивная, трансцендентная сущность, которая, как предполагается, скрыта за занавесом феноменального мира. *Понять, что субстанция есть субъект,* означает понять, что занавес феноменального мира скрывает прежде всего то, что скрывать нечего, а это *ничто* за занавесом и есть субъект" Главным фоном для идеологии выступает сегодня "не то, что ложь выдается за истину, а то, что истина выдается за ложь — то есть обман состоит в симуляции обмана" Ж. пишет: "Известная в Югославии шутка (имеется в виду Югославия так называемого "народного самоуправления" времен И. Б. Тито. *А. Г., Т Б.*) выражает квинтэссенцию этой ситуации: *При сталинизме представители народа ездят на "мерседесах", а в Югославии сами люди ездят на "мерседесах" по доверенности от своих представителей*. То есть самоуправление в Югославии это такая ситуация, при которой субъект должен распознать в фигуре, воплощающей "отчужденную" субстанциональную власть (в фигуре бюрократа за рулем "мерседеса"), не только внешнюю силу, противостоящую ему "своего другого", но и *себя самого в своей инаковости* и таким образом "смириться" с происходящим".

Ж. убежден, что прочтение идей Гегеля именно сквозь призму взглядов Лакана способствует новому пониманию идеологии и позволяет избежать, например, иллюзии о "пост-идеологичности" условий современной общественной жизни.

А. А. Грицанов, Т Н. Буйко

З

"ЗАБОТА ОБ ИСТИНЕ" понятийная структура философии постмодернизма, фиксирующая креативность, внутренне присущую дискурсу (**см.**), применительно к истине, понятой как множественная.

Понятие "З. о. И. обретает категориальный статус у М. Фуко (**см.**) в контексте анализа им следующих проблем: "как возможно конституирование знания?" или "каким образом мысль, как нечто, имеющее отношение к истине, тоже может иметь историю?" В самооценке Фуко, "то, чем я пытаюсь заниматься, — это история отношений, которые мысль поддерживает с истиной, история мысли об истине"

Предпринятая Фуко критика "воли к истине" не предполагала, что феномен истины как таковой выпадает из сферы его философского интереса. По Фуко, "те, кто говорят, будто для меня истины не существует, упрощают суть дела" Размышляя о позднем периоде творчества Фуко, его критик Ф. Эвальд отмечал, что в "Истории сексуальности" [см.: **"История сексуальности" (Фуко)**] речь идет как раз о том, чтобы "проанализировать дискурсивность как векторно ориентированную в отношении истинности" но дискурсивность, рассматриваемую "в чистом виде" вне тех ограничений, которые налагаются на нее нормативными требованиями конкретной культуры, т. е. в той сфере, где истина "принимает форму", свободную "от мучительных подчинения и объективации"

Таким образом, понятие "З. о. И. связывается постмодернизмом с процессуальностью дискурсивности в отличие от понятия "воли к истине" которое, согласно постмодернистскому видению, сопряжено с конкретно-историческими версиями реализации дискурсивных практик. Именно "З. о. И." как импульс к истинности в своей интенции (а отнюдь не сама истина, якобы выступающая его результатом) являются предметом осмысления философии постмодернизма. Согласно оценке

Фуко, постмодернистские аналитики дискурса радикально отличаются от тех, которые "снова и снова пытались так или иначе обойти это стремление к истине и поставить его под вопрос в противовес самой истине"

Операциональное осмысление содержания понятия "З. о. И." осуществлялось Фуко в общем контексте анализа им социокультурных механизмов детерминации дискурсивной сферы. По его мысли, "З. о. И." как внутренне присущая дискурсу истинностная интенциональность лежит в основе его векторной (направленной на конституирование истины) природы. Задаваемые же той или иной культурой (соответственно, тем или иным познавательным каноном) правила (=границы) реализации этой векторности фактически определяют (=ограничивают), с точки зрения Фуко, горизонт поиска истины. Тем самым "З. о. И." трансформируется в "волю к истине", а многоплановое "движение истины" в линейный вектор "движения к истине" Тем самым, по мнению Фуко, "функция говорить истинно не должна принимать форму закона" Согласно Фуко, "задача говорить истинно это бесконечная работа: уважать ее во всей ее сложности это обязанность, на которой никакая власть не может экономить, если она только не хочет вынуждать к рабскому молчанию"

Как подчеркивал Фуко, "работать — это значит решаться думать иначе, чем думал прежде" "З. о. И.", согласно постмодернистской оценке, неотъемлемо выступает атрибутивной характеристикой дискурсивности (**см.**).

Уже в рамках античной традиции произошло то, что Фуко назвал "великим платоновским разделением" в культуре: "наивысшая правда более уже не заключалась ни в том, чем был дискурс, ни в том, что он делал, — она заключалась теперь в том, что он говорил: ...истина переместилась из акта высказывания... к тому, что собственно высказывается: его смыслу и форме, его объекту, его отношению к своему референту"

Важнейшим социокультурным следствием этого ментального разделения явился разрыв между дискурсом и властью: согласно Фуко, "софист изгнан" поскольку дискурс "уже... не связан с отправлениями власти", а потому и "не является больше чем-то драгоценным и желаемым" Однако, несмотря ни на что, дискурс не утрачивает свой эволюционный потенциал, ибо он гарантирован, по Фуко, *чем-то*, что ускользает сквозь "решетки запретов", что не улавливается сетями власти (политика) и желания (сексуальность). Этим *чем-то* у Фуко и является "З. о. И." обеспечивающая способность дискурса к смыслопорождению — в противовес способности к поиску окончательности смысла. По оценке Фуко, истинностная интенциональность дискурса, напротив, "в течение столетий... непрерывно усиливается, становится все более глубокой"

Провозглашенная постмодернизмом переориентация философствования от характерной для классической интеллектуальной традиции "воли к истине" к "З. о. И." означала радикальный отказ от презумпции "наличной истины" и акцентированную интенцию на усмотрение плюрализма "игры истин" в процессуальности того или иного познавательного феномена.

А. А. Грицанов

"ЗАБЫТЬ ФУКО" ("Oblier Foucault", 1977) сочинение Ж. Бодрийяра (**см.**). По мысли автора, тексты М. Фуко (**см.**) предлагают идею "генеративной спирали власти" в ее "непрерывном разветвлении", а также "текучесть власти, пропитывающую пористую ткань социального, ментального и телесного" Дискурс Фуко "зеркало" тех стратегий власти, которые он описывает.

По Бодрийяру, для Фуко существуют лишь "метаморфозы" политики: "превращение деспотического общества в дисциплинарное, а затем в микроклеточное... Это огромный прогресс, касающийся того воображаемого власти, которое нами владеет, — но ничего не меняется в отношении *аксиомы* власти: ей не отделаться... от своего обязательного определения в терминах реального функционирования"

Бодрийяр формулирует проблему: может и сама сексуальность (о которой так много писал Фуко), как и власть, "близится к исчезновению"? Если, по Фуко, буржуазия использовала секс и сексуальность, чтобы наделить себя исключительным телом и авторитетной истиной, а затем под видом истины и стандартной судьбы навязать их остальному обществу, то не исключено, что этот симулякр (**см.**) плоть от плоти буржуазии, и что он исчезнет вместе с ней.

По Бодрийяру, главный тезис Фуко в этом тематизме таков: подавления секса никогда не было, существовало предписание о нем высказываться, существовало принуждение к производству секса. Всей западной культуре был предписан сексуальный императив.

"Спираль", которую предлагает Фуко: "власть — знание — наслаждение" Подавление никогда не выступало как подавление секса во имя чего бы то ни было, оно оказывалось подавлением *посредством* секса.

В модели Бодрийяра, секс осциллирует между "производством" и "соблазном", противостоящим производству. Для европейской культуры сексуальное стало исключительно актуализацией желания в удовольствии. По мысли Бодрийяра, "мы культура поспешной эякуляции" Наше тело не имеет иной реальности, кроме реальности сексуальной и производственной модели.

Сексуальный дискурс, согласно Бодрийяру, "создается в подавлении... В подавлении и только там секс обладает реальностью и интенсивностью... Его освобождение — это начало его конца" Мы сделали секс необратимой инстанцией (как и власть), а желание — силой (необратимой энергией). Власть и желание — процессы необратимые. Это обеспечивает сексуальности мифическую власть над телами и сердцами. Но это же делает ее хрупкой.

С точки зрения Бодрийяра, современные цивилизации строились под флагом глобализации рынка, экономических и интеллектуальных ценностей, универсальности закона и позитивности завоеваний. Существование за счет постепенного регулируемого высвобождения энергии было их золотым веком. Но когда процесс экспансии насытил поле возможного расширения, он тем самым пришел к своему завершению, и "схлопывание" начало опустошать универсум реального. Эта катастрофа реального неизбежна, и тщетны все усилия по спасению систем экспансии, существующих в соответствии с принципами реальности, накопления и универсальности. Как отметил Бодрийяр в данном тексте: "Все вещи обретают завершение в своей удвоенной симуляции, и это знак того, что цикл завершен"

А. А. Грицанов

ЗНАК — традиционно материальный, чувственно воспринимаемый предмет (событие, действие или явление), выступающий в познании в качестве указания, обозначения или представителя другого предмета, события, действия, субъективного образования. Предназначен для приобретения, хранения, преобразования и трансляции определенной информации (сообщения). З. интерсубъективный посредник, структур-медиатор в социальных взаимодействиях и коммуникации. Научной дисциплиной, занимающейся изучением общих принципов, лежащих в основе структуры всех З., с учетом их употребления в структурах сообщений, а также специфики различных систем З. и сообщений, использующих различные типы З., является семиотика.

Из определения З. вытекает его важнейшее свойство: будучи некоторым материальным объектом, З. служит для обозначения чего-либо другого. В силу этого понимание З. невозможно без выяснения его значения — предметного (обозначаемый им объект); смыслового (образ обозначенного объекта); экспрессивного (выражаемые с помощью его чувства и т. д.). З. обозначает данный предмет (предмет, обозначаемый З., или его предметное значение денотат) и выражает сопряженные смысловое и экспрессивное значения. З. может иметь определенный смысл вне наличия соответствующего предмета. Смысл З. может минимизироваться при наличии предметного значения (имена собственные естественных языков) и т. д. Смысловое значение З. это то, что понимает под ним пользователь данного З. Экспрессивное значение З. выражает эмоции человека, использующего З. в определенном контексте. В семиотике различают отношения З. друг к другу (синтаксис), отношение З. к тому, что ими обозначается (семантика), и отношения использующего З. к употребляемым им знаковым системам (прагматика).

Анализ понятия "З." занимал важное место в философии, логике, лингвистике, психологии и т. д. Большое внимание рассмотрению гносеологических функций З. уделяли античные философы (Платон, Аристотель, стоики), мыслители 17—18 вв. (Дж. Локк, Г Лейбниц, М. Ж. А. Кондильяк). В 19 в. новые моменты в исследование З. внесли лингвистика и математическая логика. В 19—20 вв. сложилась особая наука о З. — семиотика: Ч. С. Пирс, У Моррис, Ф. Соссюр (**см.**), представители современного структурализма (**см.**).

Для понимания природы З. первостепенное значение имеет выделение особых социальных ситуаций (так называемых "знаковых"), в которых происходит использование З. Подобные ситуации неразрывно связаны со становлением речи (языка) и мышления. Еще школа стоиков отмечала, что суть З. заключается в их двусторонней структуре неразрывном единстве непосредственно воспринимаемого ("означающего") и подразумеваемого ("означаемого"). Раз-

нообразие мыслимых отношений между ними конституирует возможные их классификации. З. возможно подразделять (Пирс, 1867) на индексные, иконические и символические. Данная классификация в реальности основывается (Р Якобсон) на двух дихотомиях: противопоставление смежности и сходства; противопоставление фактичности и условности.

Индексное (указательное) отношение предполагает наличие фактической, действительной смежности между означаемым и означающим. Иконическое отношение (по принципу подобия) "простая общность, по некоторому свойству", ощущаемое теми, кто интерпретирует З. В символическом З. означаемое и означающее соотносятся "безотносительно к какой бы то ни было фактической связи" (или в отношении, по Пирсу, "приписанного свойства").

З. входящие в состав языков как средств коммуникации в социуме, именуются З. общения. Последние делятся на З. искусственных знаковых систем и З. естественных языков.

Большое значение для создания теории З. имеет исследование формализованных знаковых систем, проводимое в рамках математической логики и метаматематики. Такие системы, используемые для разнообразных технических и научных целей, являют собой искусственные трансформы, как правило, письменных разновидностей естественных языков. В их структуре традиционно выделяют следующие: З. кодовых систем для кодирования и перекодирования сообщений (азбука Морзе, З. для компьютерных программ и др.), З. для моделирования непрерывных процессов (кривые перманентных изменений в них) и З. для выражения формул в языках наук.

Несмотря на интенсивные разработки во всех указанных направлениях, задача построения синтетической концепции З. до сих пор не решена. Это обусловлено, прежде всего, тем, что З. принадлежат к сложным структурным образованиям, методы исследования которых пока еще в достаточной мере не разработаны.

В постмодернистской философии теория З. подвергается самой радикальной переоценке. См.: **Трансцендентальное означаемое, "Пустой знак", Означающее, Означаемое, Означивание, "Позиции" (Деррида)**.

А. А. Грицанов

"ЗНАМЕНИЯ НА ПУТИ К СУБЪЕКТУ" (в оригинале — *"Des signes au sujet"*) — текст Ю. Кристевой (**см.**), опубликованный в 1993 и демонстрирующий интерпретационный потенциал философского постмодернизма.

По мысли Кристевой, "шестая глава Евангелия от Иоанна (написанная в 50—90-х н. э.) может быть прочитана как семиологическая дискуссия. Концепции *знамений*, исходящей из мнений *людей*, Иисус противопоставляет другую интерпретацию. Он включает эти знамения в возникающую теорию субъекта"

Как подчеркивает Кристева, "эти *люди, они, Евреи*, со всей очевидностью, противостоят сообществу Иоанна. Историки спорят, принадлежат ли они Синагоге, будучи в ней инакомыслящими, являются ли они учениками Иакова брата Иисуса, последователями Иоанна Крестителя или иудейско-христианской секты. Но нас интересует не этот социально-исторический аспект. Заметим только, что для того, чтобы основать свою *Высокую Христологию*, Иоанн вступает в семиологический спор. Его повествование начинается с уподобления чудес, совершенных Иисусом, тем магическим знамениям, которые послужили основанием веры для верующих, живших в дохристианскую эпоху. Иоанн переосмысливает эту магию, чтобы вписать ее в контекст другого понимания веры"

По Кристевой, "поначалу Иисус является волшебником: *За ним последовало множество народа, потому что видели чудеса, которые Он творил над больными* (Цитаты из Нового Завета приводятся по Библии, изданной Московской Патриархией по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Российское библейское общество. Москва, 1993 (*прим. переводчика Ж. Горбылевой*); выделены курсивом. *Е. В.*). Будучи щедро одарен определенной силой, он берет пять ячменных хлебов и две рыбы у маленького мальчика, распределяет их на пять тысяч человек и насыщает всех. Люди поверили в него: *это истинно Тот Пророк, Которому должно прийти в мир*. Наконец, *они увидели Иисуса, идущего по морю* в Капернаум. Однако в дальнейшем евангелист пытается придать иной смысл этим чудесам. Имеют ли они то же самое значение, которое прежде было известно *людям*, и о котором повествует Библия? Говорится ли здесь о простой реминисценции ветхозаветного эпизода *манны в пустыне*, данной народу при посредничестве Моисея? *Какое же Ты дашь знамение, чтобы мы увидели и поверили Тебе? что Ты делаешь?*

Отцы наши ели манну в пустыне, как написано: хлеб с неба дал им есть" Короче говоря, являются ли знамения Иисуса повторением ветхозаветных знамений, и если да, то по какому знамению его узнают? Здесь Иоанн создает через Иисуса новую семиологию. Поначалу, согласно евангелисту, знамение не является точным указателем для того, кому оно предназначено. Знамение выполняет свое назначение только в том случае, если оно отвечает сенсорным потребностям рецепиента. Стало быть, необходимо признать телесные нужды (голод, жажду), ибо, отвечая им, *знамения* получают ту силу, которая придает им статус знамений. Используя речи Иисуса, Иоанн увеличивает сенсорное *дублирование знамений*. Он интерпретирует эти речи как произнесенные с целью удовлетворения жизненно важных нужд: *Иисус сказал им в ответ: истинно, истинно говорю вам: вы ищете Меня не* ***потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились***"

С точки зрения Кристевой, "интерпретация Иоанном чудес Иисуса начинается с сенсуализма, затем переходит к оправданию потребностей (*Вы испытывали голод и жажду,* говорит в итоге евангелист), что присутствует вплоть до символического центра Евхаристии. Иоанн настаивает на том, что внешнее видение не исчерпывает многообразия вашего опыта относительно этих *знамений*. Перестаньте завороженно взирать на внешнюю сторону того чуда-дара, который вы получили от Моисея-дарителя. Вместо того чтобы оцепенеть, перенеситесь... чуть-чуть в сторону от самих себя. Ибо вы не просто выступаете в качестве адресата этого чуда-дара, а вы *существуете*. Можно сказать, что вы существуете во времени и в пространстве моего повествования. В данный момент вы воспринимаете жаждущих, голодных, нуждающихся... Исходя из этого, становится возможным второй сдвиг Иоанн не забывает привлечь через эти чудеса с пищей, в которой вы нуждаетесь, необходимость перехода к Я, *необходимость полностью довериться этому Я. Я есмь хлеб жизни*. Кто этот *Я*? *Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий, ибо на Нем положил печать Свою Отец, Бог*. Абсолютный субъект является *Сыном Человеческим*, но сохраняет и тесные отношения с Богом-Отцом. Разговор об *отцовстве* предполагает телесную генеалогию. В этой связи воспоминание о происхождении в контексте чудес знамений упорно ведет назад, к телу и ощущениям. Воспоминание об этом изнутри новой семиологии Иоанна включает и объединение составляющих компонентов в качестве физического тела"

По Кристевой, "как Сын вверяется Отцу, так и вы доверяетесь Богу-Сыну *Сигнификация* — это *доверие* к Другому, самому связанному с доверием к Отцу. На этом тройном взаимоотношении зиждется *субъективная* интерпретация. Предсуществование смысла утверждается в личности Бога-Отца и за счет этой личности. Тем не менее, скрепленный с ним Сын изначально соотнесен с этим величием. Его страстной путь, путь его субъективности есть путь разгадки этих различий во взаимопринадлежности составляющих компонентов. В результате чего обнаруживается Предсуществование самого Иисуса: *Прежде, нежели был Авраам,* ***Я есмь***"

В духе интерпретации Кристевой, "нужно *прийти* к *Я* не на основании *виденного* или припоминаемого знамения. Отныне знамение является *траекторией субъекта* и заменяет знамение-дар. В связи с этим можно процитировать следующий полемический отрывок: *Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес*. Для соприкосновения с сигнификацией недостаточно одного визуального восприятия, чтобы обнаружить присутствие Дающего. Важно открыть то пространство, которое должно быть названо субъективным и которое через репрезентацию (визуальное восприятие) раскрывает подлинное доверие между мной и Отцом в *новом сокровенном внутреннем* пространстве [*приходящего ко Мне не изгоню вон*]. *Но Я сказал вам, что вы и видели Меня, и не веруете. Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет; и приходящего ко Мне не изгоню вон, ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца*"

Как подчеркивает Кристева, "с открытием этого внутреннего и незримого пространства сенсорные основания семиологии Иоанна преобразуются в интенсивное символическое измерение. Нет необходимости ни *видеть* Бога-Отца, ни *знать* то, что Сын есть хлеб с Небес, подобно тому, как все *знают* отца и мать Иисуса. Только тот, кто *пришел* от Бога, *видел* Отца [*Это не то, чтобы кто видел Отца, кроме Того, Кто есть от Бога; Он видел*

Отца]. Визуальная *репрезентация* на сей раз заменяется психической (путешествие, родство) и одновременно символической (наделение смыслом): потому что человек *считает себя* смысловым содержанием знамения и рожденным Третьим (Отцом), к которому Сын относится с доверием и порождает веру других. Смысл, если он субъективен, восходит к этому доверию. Будучи любимым учеником Иисуса, Иоанн смог поставить веру и любовь в основание своей концепции сигнификации"

Кристева вопрошает: "Где находится ключ к этой субъективной семиологии для сообщества Иоанна? В Евхаристии, через которую причастник приобщается *есть Плоти Сына Человеческого* и *пить Крови Его*. Можно усмотреть за этой устной и символической ассимиляцией верующего Богу-Сыну мощную идентификацию участника Литургии с Абсолютным Субъектом. Более возвышенно Христос определяется как *скрепленный* с Отцом через веру. Речь идет о фантазматической идентификации, которая мобилизует как образность, так и восприятие, и разворачивается вплоть до абстрактной сигнификации, венчающей этот путь. Кроме того, динамика этой евхаристической идентификации вызывает подлинное *пре-существование*, раскрывая различные уровни субъективного опыта верующего: чувство возвышенной любви, преображение раздирающей ненависти в умиротворяющую веру и преобразование пороков в добродетели. *Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем*. В идентификации между *мной* и *Им* опять происходит смещение, которое приводит причастника к разделению крестных страданий Христа, Абсолютного Субъекта и образца для подражания в представлениях верующих, а не только к получению его даров. Выражаясь семиологически, начиная с этого пароксистического взаимопроникновения *меня* и *Его*, которое совершается в Евхаристии, опытные дешифровщики знаков должны были бы, в свою очередь, трансформироваться в субъектов. Не собираясь принимать знаков Дающего, они становятся способными к расшифровке *его* роли, которую подтверждает бытие в свете *их собственной* идентификации"

Согласно Кристевой, ...польза от этой *субъективации знамений* двойная. С одной стороны, фантазматическая сопричастность бесконечному божественному смыслу открывает перед субъектом вечное интерпретационное время: можно сказать, что для него существует вечность. С другой стороны, символическая идентификация с Богом-Сыном, нацеленная на слово, имеет прямое влияние на тело. Знамения, имевшие значимость с самого начала, вновь обретают здесь сенсорную и аффективную основу И наоборот, осознавая себя соединенным через слово с Абсолютным субъектом, верующий обретает воскресение своего собственного тела. Этот опыт телесного и сенсорного воскресения выступает как результат переноса — перехода к любви к Другому, мыслимому как обещание Воскресения и вечной жизни. *Как послал Меня живый Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною*. Однако этот эффект словесного возрождения является лишь оборотной стороной эффекта принятия смысла. Повествование Иоанна заканчивается отводом сенсорных знамений в пользу *духа* и *слова. Дух животворит; плоть не пользует нимало. Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь*. Уровень христологии Иоанна, в конце концов, очень *высок*. Она не признает телесного присутствия Высшего Субъекта. Все еще основываясь на идентификации христологии с эффектом литургического духовного возрождения, Иоанн укрепляет веру через идентификацию *Я* со смыслом Бога-Сына, скрепленного (дающегося) в страданиях с Богом-Отцом. *И сказал: для того-то и говорил Я вам, что никто не может прийти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего*. Понятна трудность этого требования, которая выходит за пределы как рационального познания, так и фетишизма эзотерических сект. Отступление и измена не только возможны, но и предусматриваются: *С этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним*"

Кристева подводит итог: "...рефлексия Иоанна предлагает образцовый путь для психоаналитика — путь знамения-дара, подчиняющего *людей* власти Другого. Мышление Иоанна развивает двухуровневую теорию любви-идентификации (между Богом-Сыном и Богом-Отцом, между верующим и Иисусом) как основание полной субъективности, в лоне которой знамение перестает быть даром. В конце концов, чудо-дар удовлетворяет и убивает нужду, с необходимостью вписываясь в ограниченность возможностей перед лицом смерти (*не тот хлеб, что ели отцы, которые умерли*). Отныне знамение действует как давняя пред-метафора: возврат

к Отцу, воздействие на жесткость потребностей дают как новый импульс к бесконечной интерпретативной деятельности, так и возврат к телесной идентичности"

По мысли Кристевой, "с помощью Иоанна нам открывается новая динамика *сигнификации* кольцевая (от собственной Самости к Другому), гетерогенная (смысл и аффект), бесконечная (интерпретация через игру). В этой динамике *дар* Сына его Отцу, смерть Иисуса включается в веру (путь, любовь). Она сообщает новый импульс вечности смысла и жизни, не фиксированного ни на искупительной смерти, ни на смертоносной царской власти, в чем, собственно, и отказывает Иисус"

Как полагает Кристева, "во всех обстоятельствах Иоанном подчеркивается внутренний христианский характер Иисуса-чудотворца. Начинается история, вехами которой являются Плотин, Отцы Церкви, Декарт, Гегель и многие другие. Однако только открытия Фрейда, возможно, позволяют подойти ближе *извне к* метафорическому переосмыслению таинства евхаристии... (сопровождаемому трансформацией субъекта. — *Е. В.*)"

Е. Н. Вежновец

И

"ИГРЫ ИСТИНЫ" — понятийная структура, предложенная М. Фуко (**см.**) для обозначения плюральной процессуальности производства знания, в контексте постмодернистского пересмотра традиционных представлений об истине (**см.**).

По мысли Фуко, истина не является результатом познавательного приближения к исследуемому объекту, приводящим к адекватному постижению его сущности: это вовсе "не вознаграждение для свободных умов, не дитя долгих одиночеств, не привилегия тех, кто достиг освобождения" и уж тем более постмодернистская философия не рассматривает истину как то, что "можно открыть или заставить принять" Истина не должна, с его точки зрения, трактоваться как процесс экспликации имманентного смысла постигаемой предметности. В данном контексте истина осмысливается как одно из проявлений интерпретационного своеволия субъекта, она есть, по словам Фуко, "что-то вроде принудительного действия" субъекта в контексте его собственной дискурсивности (**см.**), которая, к тому же, "имеет тенденцию оказывать... своего рода давление" на другие проявления интеллектуальной активности субъекта.

Истина тем самым трактуется постмодернизмом лишь как некая "совокупность правил" (Фуко) тех или иных, — которыми руководствуется субъект, организующий свои познавательные практики в соответствии с требованиями, присущими тому или иному типу дискурса (**см.**). Пересмотр этих правил есть важнейшая процедура, фокусирующая в себе сущность периодически имеющих место в системе культуры исторических трансформаций. По оценке Фуко, именно это выступает главным предметом интереса для интеллектуала (**см.**).

В аспекте постмодернистского отказа от логоцентризма (**см.**) статус истины может быть обозначен лишь в качестве своего рода ситуативного "эффекта": гносеологическая фигура истины трансформируется в фигуру "И. И." Постмодернистское осмысление проблем истинности знания человека о мире и о самом себе осуществляется с использованием таких феноменов, как "воля к истине" (**см.**) и "забота об истине" (**см.**). Последние представляют собой две альтернативные стратегии отношения субъекта к процессу познания.

"Воля к истине", преимущественно характеризующая, согласно постмодернистскому мировидению, классическую философскую традицию, предполагает поступательное движение к истине, понятой в качестве единственной.

"Забота об истине" характеризующая, в постмодернистской самооценке, познавательные стратегии эпохи постмодерна, напротив, предполагает процессуальность движения истины, самодостаточную в своей вариативности и не результирующуюся в истине как финальной величине. В свете концепции "заботы об истине" истина в классическом ее понимании предстает как законченный (мертвый) продукт, результирующий (=финализирующий, обрывающий собой) процесс познания. Тем самым познавательный процесс как таковой предстает в постмодернистской проекции исключительно как процессуальность "И. И."

Для "гносеологии" постмодернизма предметом изучения становятся, согласно Фуко, "игры истины сами по себе" "игры истины в связи с отношениями власти" и "игры истины в отношении индивида к самому себе" Создание "истории истины" мыслилось Фуко как создание "такой истории, которая была бы

не историей того, что может быть истинного в знаниях, а анализом *игр истины*, игр истинного и ложного, игр, через которые бытие исторически конституирует себя как опыт, то есть как то, что может и должно быть помыслено"

Моделируемая постмодернизмом реальность [см. **Гиперреальность, Симулякр, Симуляция, "Симулякры и симуляция" (Бодрийяр)**] программно конституируется "по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону эквивалентного, по ту сторону рациональных различий" (Бодрийяр). По мнению Фуко, если познание и "выдает себя за познание истины" то лишь потому, что "оно производит истину через игру первоначальной и постоянно возобновляемой — фальсификации, которая устанавливает различение истинного и ложного"

См. также: **"Воля к истине", "Забота об истине", Истина.**

А. А. Грицанов

ИДЕНТИФИКАЦИИ КРИЗИС

социокультурный феномен, оформившийся в эпоху постмодерна (**см.**) и заключающийся в разрушении условий возможности целостного восприятии субъектом самого себя как самотождественной личности. Авторство термина "И. К." традиционно приписывается Дж. Уарду; содержание данного понятия связано с кризисом идеи "судьбы" как психологического феномена, фундированного целостным восприятием субъектом своей жизни в качестве идентичной самой себе.

В ацентричной (см. **Ацентризм**) культуре постмодерна преобладает ситуация перемешивания в конкретных культурных контекстах как национальных традиций (по мысли Ж.-Ф. Лиотара (**см.** — *А. Г.*), "эклектизм является нулевой степенью общей культуры: по радио слушают реггей, в кино смотрят вестерн, на ланч идут в McDonald's, на обед в ресторан с местной кухней, употребляют парижские духи в Токио и одеваются в стиле ретро в Гонконге"), так и традиций универсально идеологических (когда в целостном социокультурном контексте совмещаются такие системы ценностей, которые являются принципиально несовместимыми).

В этом плане, современность культуры постмодерна принципиально нелинейна: она описывалась Лиотаром как "монстр" образуемый переплетением радикально различных, но при этом абсолютно равноправных мировоззренческих парадигм, в рамках взаимодействия которых невозможно определить ни универсальных "метапредложений" ни даже "временного консенсуса" для всех языковых игр (**см.**). Такое состояние культуры формирует социально-психологические ситуации, когда человек оказывается не способен жестко зафиксировать собственную позицию по отношению к плюрализму ценностных шкал, а, следовательно, не в состоянии зафиксировать самотождественность своего сознания и себя как личности. В подобных условиях возникает проблема также и с возможностью онтологического конституирования-фундирования индивидуальной биографии. Если для культуры классики индивидуальная судьба представляла собой, по оценке А. П. Чехова, "сюжет для небольшого рассказа" (при всей своей банальности достаточно определенный и неповторимый), то для культуры постмодерна — это поле множественного варьирования релятивных версий биографии-нарратива (**см.**), — в диапазоне от текста Р Музиля "О книгах Роберта Музиля" до работы Р Барта (**см.**) "Ролан Барт о Ролане Барте"

Признавая нарративный характер свойственного культуре постмодерна способа самоидентификации личности, современные представители постмодернизма констатируют — с опорой на серьезные клинические исследования, — что конструирование *истории* своей жизни как рассказа ставит под вопрос безусловность аутоидентификации, которая ранее воспринималась как данное. Данное явление обозначается постмодернизмом как "кризис судьбы": индивидуальная биография превращается из "судьбы" как целостной определенности в относительный и вариативный "рассказ" (по Барту, *History of Love* превращается в *Story of Love*, а затем и в *Love Story*). В этом контексте ни одна из повествовательных версий истории жизни не является более предпочтительной, чем любая другая, оценочные аспекты биографии не имеют однозначного онтологически-событийного обеспечения и потому оказываются весьма произвольны.

Для преодоления ситуации "И. К. ряд представителей философии постмодернизма предложили поворотную коммуникационную программу "воскрешения субъекта" (**см.**), опирающуюся на сформировавшуюся во второй половине 20 в. традицию "диалогической философии" (см. **Диалог, Диалогизм**).

А. А. Грицанов

ИДЕОЛОГИЯ совокупность идей, мифов, преданий, политических лозунгов, программных документов партий, философских концепций. Не являясь религиозной по своей сути, И. исходит из определенным образом познанной или "сконструированной" реальности, ориентирована на человеческие практические интересы и имеет целью манипулирование и управление людьми путем воздействия на их сознание. Ядром И. выступает круг идей, связанных с вопросами захвата, удержания и использования политической власти субъектами политики. И. фундирована конфликтной природой мира политики, его выстроенностью по полюсной модели "враг — друг" кристаллизирующей сторонников той или иной И.

Появление принципиально новых средств и способов описания и объяснения социальной реальности в середине 20 в. обусловило формирование оригинальных концепций сути и функций И.

М. М. Бахтин в своем истолковании И. попытался снять классово-политические контексты. "Идеологическое" для Бахтина синоним семиотического, знакового вообще: "Ко всякому знаку приложимы критерии идеологической оценки (ложь, истина, справедливость, добро и пр.). Область И. совпадает с областью знаков. Между ними можно поставить знак равенства. Где знак там и И." Бахтин противополагал И. психологии как области "внутреннего знака" и "внутренней речи" Бахтин постулировал диалектический характер этого противопоставления, так как "внутренний знак" тоже знак, а значит, и И. "индивидуальна" а в ряду социально-психологических явлений выступает как "жизненная И." Все психологическое, по мнению Бахтина, имеет свои семиотические основания: "Вне объективации, вне воплощения в определенном материале (материале жеста, внутреннего слова, крика) сознание — фикция. Это плохая идеологическая конструкция, созданная путем абстракции от конкретных фактов социального выражения" Психологии Бахтин противопоставлял не И. вообще, а только ее социальные объективации в форме этических и правовых норм, религиозных символов и т. д. Для обозначения объективно существующих форм И. Бахтин использовал термин "идеологема"

Трактовка И. как универсального свойства всего семиотического препятствовала спецификации конкретных механизмов ее функционирования, хотя и элиминировала идеологические предпочтения ее исследователей, трансформируя их подход в объективно-семиотический.

Спецификация семиотических механизмов И. явилось одной из вершин философского творчества Р Барта (**см.**). В "Мифологиях" (1957) Барт объединил миф и И. называя их "метаязыком" Барт не считал целесообразным проводить между И. и мифом семиотическое разграничение, определяя И. как введенное в рамки общей истории и отвечающее тем или иным социальным интересам мифическое построение. Следуя традиции определения знака как ассоциации означаемого и означающего, а языка как системы знаков, Барт определил миф и И. как "вторичные семиотические системы" "вторичные языки" Смысл знаков первичной знаковой системы, исходного "языка" "опустошается" согласно Барту, метаязыком до полой формы (сохраняясь и в обескровленном состоянии), которая становится означающим как мифа, так и И. Мерцающее существование первичных смыслов исполняет функции алиби для концептов метаязыка, т. е. для означаемых мифа и И. Это алиби мотивирует идеологический знак, представляя связь формы с концептом как что-то "естественное" и "природное" Критическое отношение к мифу и И. привело Барта к их описанию в образе вурдалака: "Миф же — это язык, не желающий умирать; из смыслов, которыми он питается, он извлекает ложное, деградированное бытие, он искусственно отсрочивает смерть смыслов и располагается в них со всеми удобствами, превращая их в говорящие трупы" Миф и И. звучат голосом языка-объекта, оживляя его для потребителя, чередуя его выпотрошенную форму с его исходным смыслом. Значение же самого метаязыка "натурализируется" в И. В "Основах семиологии" (1965) Барт отмечал, что И. это постоянный поиск ценностей и их тематизация. В случае же фигуративизации, по Барту, идеологический дискурс становится мифологическим.

Ю. Кристева (**см.**) использовала для исследования И. термин Бахтина "идеологема" Последняя определялась ею в качестве "интертекстуальной" функции, придающей тексту социальные и исторические координаты, а также связывающей текст с прочими практиками означивания, составляющими его культурное пространство. И. по Кристевой, присутствует также и в семиотических

коннотациях самого исследователя И. санкционирующих использование им тех или иных моделей и формализаций. Избавиться от данных предпосылок невозможно, но возможно их прояснение в акте саморефлексии.

У Эко (см.) рассматривал коммуникативные функции И., которая "предохраняет нас от рассмотрения семантических систем в целокупности их внутренних взаимоотношений" благодаря ограничению области возможных коннотаций. Идеологический субкод исключает нежелательные подразумевания семантической системы. И. выступает означаемым данного риторического субкода и идеологические контексты формируются "склеротически отвердевшими сообщениями" Позже Эко описал И. как перекодирование первичного кода, придающее сообщениям вторичные смыслы. Перекодирование у Эко суть интерпретативная модификация первичного кода, приводящая к нестандартному употреблению прежнего правила и создающая новое правило. Например, риторические и иконологические правила наделяют макроскопические фрагменты первичных сообщений некоторым значением, перекодируют их.

Статус И. как воплощение связи дискурса (см.) с некоторой социальной топикой описывается в современной философии как ряд отношений правдоподобия. ("Референциального" — в контексте отношения с реальностями мира, "логического" — в плане соответствия жанровым и игровым закономерностям и т. д.). Нередко в рамки И. пытаются инкорпорировать чисто философские измерения (философию истории, местоположение в ней человека, сопряженные с ними оценочные суждения о возможных вариантах социального развития и желательного темпа последних). В этом контексте любая И., несущая в своей структуре некий идеал, противопоставленный наличной социальной реальности, — утопична и эсхатологична. Так, в тоталитарных обществах И. трансформируется в государственную религию с особыми догматами, священными книгами, апостолами, святыми, бого-человеками, литургией и т. д. Государство в этом случае выступает идеократической системой, в границах которой верховный жрец, могущий толковать и трансформировать постулаты И., выступает и высшим чиновником, и политическим лидером. Разрушение И. такого типа, неизбежное при переходе их на позиции терпимости и открытости к инаковым духовным образованиям, представляется не менее болезненной проблемой, чем даже процедуры передела собственности (ср. у Г Лебона: "нет ничего более разрушительного, чем прах умерших богов").

Согласно С. Жижеку (см.), "фундаментальное измерение" И. следующее: "идеология это не просто "ложное сознание" иллюзорная репрезентация действительности, скорее идеология есть сама эта действительность, которая уже должна пониматься как "идеологическая", *"идеологической" является социальная действительность, само существование которой предполагает не-знание со стороны субъектов этой действительности, не-знание, которое является сущностным для этой действительности* (курсив автора — *А. Г.*)" То есть И. у Жижека выступает как такой социальный механизм, сам гомеостаз которого предполагает, что индивиды "не сознают, что они делают" По его мысли, "идеологическое" не есть "ложное сознание" (социального) бытия, но само это бытие — в той мере, в какой это бытие имеет основание в "ложном сознании"

А. А. Грицанов

"ИНАЧЕ, ЧЕМ БЫТЬ, ИЛИ ПО ТУ СТОРОНУ СУЩНОСТИ" ("Autrement qu'être ou Au-dela de l'essence" 1974) — центральная работа позднего периода творчества Э. Левинаса (см.).

В тексте излагается трансцендентальная теория диалога (см.) как вариант этической феноменологии. Трансцендентализм левинасовской теории диалога редуцируется к поиску эйдетической формы коммуникации, не идентичной повседневному общению. Пребывая в мире, человек существует не только "в отношении к вещам" но и "в отношении к другим людям", существует "в отношении к Другому" (см.), что составляет основу явления, именуемого обществом.

По мнению автора, общество нельзя считать результатом исключительно исторического развития и ни в коем случае "общественным договором" Он рассматривает общество как квинтэссенцию фундаментальной онтологической ситуации — отношения Я к Другому, — лежащей в основе человеческого существования. "Факт, что Другой, мой ближний, является также кем-то третьим в отношении к еще Другому, его ближнему, есть факт рождения мысли, сознания, справедливости и философии" Эйдетическая форма диалога характеризуется как ситуация, предшествующая не только субъекту, но и самому диалогу. Данная форма коммуникации имеет

триадическую структуру и представляет собой этическую драму трех лиц. У вовлеченных в эйдетическую коммуникацию нет и не может быть ничего общего — "ни идеи, ни темы, ни общего горизонта понимания" Их не в состоянии объединить, "тотализировать" никакая социальная система, ни природа в ее структуралистской интерпретации, ни даже посредническая личность между "Я" и "Ты"

Основная идея книги заключается в обосновании постулата о существовании человека на пересечении двух сфер интериорной и экстериорной. Интериорное, внутреннее представляет собой чистую субъективность, не принадлежащую сфере бытия, но и не относящуюся к небытию. Левинас называет этот феномен "иначе, чем быть", или "инобытием" находящимся "вне бытия" и обозначающим "субъективность, или человечность" Как буферная зона между бытием и небытием она характеризуется субъективностью (освобождением Я от всего внешнего в самом себе, или распознанием Самости как идентификацией личности) и интенциональностью (посредством трансцендентальной редукции среди направленных к экстериорности интенциональных состояний остается лишь Метафизическое Желание). Только такое "аутентичное Я" способно выйти на-встречу Другому, имманентно трансцендентному. Трансцендирование как человеческая способность "обнаруживается не в отношении человека к миру или к самому себе, а в его способности общения с "другим", с иной субъективностью" (И. С. Вдовина).

В данной работе Левинас отрицает онтологическую свободу хайдеггеровского Dasein как одно из оснований насилия. Оппонент Хайдеггера предлагает собственное понимание свободы, тематизируя его на уровне свободы Другого и собственной свободы. Непосредственная близость Другого инициирует состояние экстаза "навязчивой идеи", которое, тем не менее, не является "эйфорией безумия", хотя содержит ее в зародышевом состоянии. Данный исток безумия никогда не должен "взрываться страхом" ибо атмосферу диалогического пространства заполняет Доброта. Доброта не является ни идеей, ни принципом, ни интенцией желания. Левинас интерпретирует ее как "след" третьей личности, участвующей в этической коммуникации. Таинственное левинасовское третье в структуре диалогических отношений — это, прежде всего, представленная в ситуации пограничной сотворенности личность Абсолюта, личность Бесконечного, бесконечность которого раскрывается структурой Добра.

"Истинная сущность человека, пишет Левинас, — проявляется в его лице", в потенциальной способности облика являть человека именно как человеческое бытие в отличие от всякого предметного бытия. Отношение человека к человеку как отношение действительно человеческое возможно исключительно в отношении облика, а не в отношении абстрактного понятия "человек", специфицируемого "когитальностью" Истинное "отношение к лицу реализуется как добро" Оценивая собственную этическую концепцию как "коперниканскую революцию в философии" Левинас идентифицирует ее со смыслом, который не детерминируется ни бытием, ни не-бытием, а, напротив, само бытие детерминируется смыслом", смыслом этической структуры реальности.

С. В. Воробьева

"ИНАЧЕ, ЧЕМ ЗНАТЬ" ("Нечто иное, чем знание") ("Autrement que savoir", 1988) коллективная монография Э. Левинаса (см.), Г Петитдеманжа (G. Petitdemahge) и Ж. Роланда (J. Rolland) с точной маркировкой проблемных полей и вопросов, решаемых авторами. В комментарии к данной работе Левинас пишет: "Реконструируя в представлении возможность мысли, которая не является знанием, я хочу утверждать духовность, которая прежде всего прежде всякой идеи — заключается в факте бытия поблизости кого-нибудь. Близость, сама социальность является "иным", чем знание, которое ее выражает" Внекогнитивный феномен "иначе, чем знать" Левинас не относит к сфере верований. То, на что направлена "мысль, которая «оценивает»" автор называет лицом. Лицо есть духовная жизнь — слово, которого Левинас, по его признанию, опасается, "жизнь человеческой близости", "бытие многих"

"Быть с кем-нибудь чужим" фундирует "не-безразличие" Данную "не-безразличную близость" нельзя рассматривать как суррогат совпадения, еще менее — как веру, замещающую достоверность. Коррелятом данной близости является "любовь без эроса", так как лицо ближнего реферирует не пластическую портретную форму, а этическую перцепцию. Наилучший способ встречи ближнего, как отмечает Левинас, не заметить при общении даже цвет его глаз. Выражение Лица выступает в качестве предела вопрошаемого, т. е. трансцендентного.

"То, что не является вопрошаемым" есть, согласно Левинасу, истинно другое. Оно не может быть артикулировано в форме обычного вопроса. Область *невопрошаемого* аккумулируется в феномене, именуемом философом *святостью*. Понятие святости, интерпретируемое как приоритет Другого по отношению ко мне, дополняет структуру интерперсональных отношений и маркируется вопросом "Почему я также не являюсь другим другому?" Асимметрия отношения "Я — Другой" заключается в том, что "я затмеваю себя перед другим" другим, которого невозможно описать средствами онтологии, другим как "иное, чем бытие" в человеке, которое и составляет святость его Лица, продолжение Выражения. Тезис о личной ответственности, превышающей ответственность остальных, определяет "первоначальную структуру я, прибытие в мир "вот я" на службу другому" "Область невопрошаемого", то, к чему нельзя непосредственно обратиться с вопросом, просьбой, подтверждает нереверсивность отношений между Я и Другим, указывает на невозможность для Я быть "другим Другим" Язык как социокультурная детерминанта феноменологического опыта фундирует событие встречи. "Встреча является первоначальной и необходимой конъюнктурой значения языка: кто-нибудь, говорящий "я", направляется к другому человеку" Событие встречи, интерпретируемое как движение трансцендентности от одной личности к другой, олицетворяет непреодолимое отделение переходную ступень к тишине либо к интерпелляции, а значит, к языку. Повествовательное направление отношения-с-другим от Я к Другому подчинено правилам традиционной логики, "логики тождества" поглощающей трансцендентность данного отношения. Коммуникативная сторона этого отношения в аспекте ipso facto ("сам делаю") будет восстанавливать трансцендентность самого повествования, предназначаемого для Другого. Трансцендентность как "отсутствующее присутствие" присутствует за "языковой вуалью" встречи. Экстериорная по форме, она не может стать имманентной сознанию, не может стать внутритекстовой.

С. В. Воробьева

"ИННОВАЦИЯ И ПОВТОРЕНИЕ. МЕЖДУ ЭСТЕТИКОЙ МОДЕРНА И ПОСТМОДЕРНА" ("Innovation et répétition: entre esthétique moderne et postmoderne") статья У Эко (**см.**), опубликованная в 1994. В сжатой форме в ней представлен почти весь тематический репертуар исследований Эко на протяжении 30 лет: это проблемы поэтики "открытого произведения" роль читателя, различные типы читательской аудитории, теория "возможных миров" применительно к анализу фабульных ожиданий читателя, различия между авангардистской и постмодернистской эстетикой, проблемы массмедиа и массовой культуры, понятие "текстовой компетенции" в основе которой лежит "энциклопедия" читателя, анализ "серийного" искусства и др. Постмодернизм составляет неотъемлемую часть общекультурного контекста, в который погружена исследовательская работа Эко.

Чтобы понять, почему для Эко постмодернизм не просто одна из модных концепций, а в определенном смысле "выстраданная" точка зрения и методологическая посылка, нужно вернуться в 1960-е, когда Эко изучал массмедиа с целью выявления отношений между нарративными структурами и идеологией, разрабатывал концепцию китча как не-искусства. Китч, по мнению Эко, это "идеальная пища для ленивой аудитории" которая желает получать удовольствие, не прикладывая к тому никаких усилий, которая уверена, что наслаждается подлинной репрезентацией мира, а на самом деле в состоянии воспринимать лишь "вторичную имитацию первичной власти образов" Эко занимал промежуточную позицию между теми, кто придерживается "апокалипсического" взгляда на природу и результат использования средств массовой информации, и теми, кто настроен позитивно: масс медиа это неотъемлемая часть жизни общества, и задача интеллектуалов состоит в том, чтобы анализировать их сущность и активно участвовать в их преобразовании, а не пассивно наблюдать. В этот период Эко отождествляет китч с массовой культурой и противопоставляет его "высокой культуре" репрезентированной авангардом. Одним из критериев такого разделения выступает "всеядность" и конъюнктурность китча, с одной стороны, а с другой — неприемлемость сообщения как критерий качества, элитарность художника в авангардистском искусстве. Проблема, однако, заключалась в том, что китч паразитировал на успехах авангарда, обновлялся и процветал на его творческих находках. Примирение китча с авангардом состоялось в постмодернистской культуре.

Постмодернизм учился у массовой культуры разнообразным техникам стимули-

рования восприятия, учитывающим различия между "интерпретативными сообществами" Она взрастила его, сформировала его язык и затем — подверглась самой беспощадной критике с его стороны. В 1960-е Эко, вряд ли подозревая о возможности такого сложного симбиоза, разводит их по разные стороны барьера: в то время как авангард поворачивается к объекту своего дискурса, китч сосредоточен на реакциях, которые произведение должно пробуждать в своей аудитории и рассматривает это как смысл своего существования. Здесь обнаруживаются истоки амбивалентности постмодернизма, заинтересованного в порождении значений, но ставящего их в зависимость от реакции аудитории. По внешним признакам постмодернизм легко перепутать с китчем, однако если китчу не удавалось соблазнить интеллектуальную публику (китч не способен "развлекать, не отвлекаясь от проблем"), то постмодернизм, напротив, рассчитывает именно на такую аудиторию, которая способна оценить иронию, "сделанность" произведения, отследить в нем интертекстуальные коды, т. е. развлекаться, но одновременно получать новое знание. Для того чтобы такой контакт стал возможен, чтобы текст был прочитан адресатом, постмодернизм вырабатывает определенные принципы организации сообщения.

Эко обращается к анализу взаимоотношений между различными формами авангардистского искусства и их интерпретативным сообществом, а затем к трансформации самих этих форм и, соответственно, отношений произведения с аудиторией в постмодернистской культуре. Ключевая оппозиция "инновация и повторение" является той осью, вокруг которой разворачиваются размышления Эко (это также одна из давно интересующих Эко проблем, берущая начало в "Открытом произведении" и восходящая к паре "новизна — информация") о жанрах, видах и возможностях искусства эпохи массовой коммуникации, а также об эволюции различных типов аудитории. По мысли Эко, совсем не случайно модернистская эстетика и модернистские теории искусства часто отождествляли художественное сообщение с метафорой. Метафора (новая, изобретательная метафора, а не избитая катахреза) — это способ обозначения одной вещи посредством другой и тем самым представления ее в совершенно неожиданном свете. Модернистским критерием оценки художественной значимости являлась новизна, высокая степень информации. Приятное повторение известного мотива рассматривалось модернистскими теориями искусства как нечто характерное для ремесленничества не для искусства — и для промышленности. Хороший ремесленник производит точно так же, как промышленное предприятие, множество экземпляров по одному и тому же образцу или модели. При этом оценивается образец и оценивается тот способ, каким он воспроизводится, однако модернистская эстетика не считала это художественной процедурой. Вот причина, по которой эстетика романтизма прибегала к столь тщательному различению "низших" и "высших" искусств, искусства и ремесла. Если сравнивать с наукой, то, согласно Эко, можно сказать, что ремесленничество и промышленность основаны на применении уже известного закона к новому случаю. Искусство же в этом отношении напоминает, скорее, "научную революцию": каждое произведение модернистского искусства устанавливало свой закон, предлагало новую парадигму, новый способ видения мира.

Согласно Эко, модернистская эстетика упустила из виду, что классическая теория искусства — от античности до средневековья не придавала такого большого значения различию между искусством и ремеслом. Одним и тем же термином (tekhne) пользовались для обозначения труда парикмахера или судостроителя и художника или поэта. Классическая эстетика не стремилась к инновациям любой ценой: наоборот, она часто рассматривала как "прекрасные" добротные копии вечного образца. Даже когда модернистская чувствительность одобряла "революцию" совершаемую классическим художником, то больше всего ее интересовало то, в какой мере она отрицает предшествующие образцы. Это объясняет, почему модернистская эстетика выглядит столь суровой по отношению к продукции массмедиа. Популярная песенка, рекламный ролик, комикс, детективный роман, вестерн задумывались как более или менее успешные воспроизведения некоего образца или модели. В качестве таковых их находили, отмечает Эко, забавными, но не художественными. К тому же этот избыток развлекательности, повторяемость, недостаток новизны воспринимались как своего рода коммерческая уловка (продукт должен удовлетворять запросам потребителя), а не как провокационная презентация нового (и сложного для восприятия) мировидения. Продук-

ты массмедиа ассимилировались промышленностью в той мере, в какой они являлись серийными продуктами, а этот тип "серийного" производства считался чуждым художественному изобретению.

Согласно модернистской эстетике, основными характеристиками продуктов массмедиа являются *повторение*, *копирование*, *подчинение предустановленной схеме* и *избыточность* (в противоположность информации). Например, предполагается, что при чтении детектива удовольствие извлекается из канвы предлагаемой интриги. Автор, кроме того, играет постоянным набором коннотаций (например, особенности личности детектива и его непосредственного окружения) в той мере, в какой их повторное появление в каждой последующей истории репрезентирует основное условие удовольствия от чтения. (Так, по Эко, у нас имеются уже ставшие историческими "причуды" Шерлока Холмса, мелочное тщеславие Эркюля Пуаро и т. д.) Роман 19 в. был также основан на повторении, ибо глубинные структуры его сюжета оставались неизменными.

В настоящее время, по мысли Эко, мы являемся свидетелями дискуссий по поводу одной новой теории искусства, которую называют "эстетикой постмодерна" и которая пересматривает под специфическим углом зрения сами понятия повторения и воспроизведения (в Италии эта дискуссия недавно расцвела под знаменем "новой эстетики серийности"). Понятия "серийность" и "повторение" обладают предельно широким спектром значений. Философия истории искусства предоставляет целый ряд технических значений этих терминов. Главное в данном контексте установить, что значит "множество раз", "один и тот же" или "однородные предметы" Выстроить в ряд — значит определенным образом повторить. Стало быть, нам придется определить первый смысл слова "повторить", который состоит в том, чтобы сделать копию некоего абстрактного образца. Два листка бумаги для пишущей машинки это копия одного и того же коммерческого образца. В этом смысле одна вещь тождественна другой, если она обладает теми же свойствами, что и первая, по крайней мере, в некотором отношении: два листка бумаги для машинки идентичны с точки зрения наших практических потребностей, хотя в то же время они разнородны для ученого, исследующего молекулярное строение предметов. Две копии одного фильма, два экземпляра книги это копии одного образца. Повторяемость и серийность, которые нас здесь интересуют, касаются того, что, на первый взгляд, не кажется тождественным другому.

Эко предлагает рассмотреть случай, в котором: 1) нам представлено нечто как оригинальное и отличное от другого (в соответствии с требованиями эстетики модерна); 2) нам известно, что эта вещь повторяет другую, которая нам уже известна, и 3) несмотря на это точнее сказать, именно поэтому, — она нам нравится (и мы ее покупаем).

Первый тип повторения это *"retake"*, или повторная съемка. В этом случае еще раз обращаются к персонажам, имевшим успех в другом повествовании, и рассказывается то, что с ними произошло после их первого приключения. Наиболее известный пример "повторной съемки" это "Двадцать лет спустя" Александра Дюма; совсем свежий пример версии "продолжение следует" "Звездные войны" или "Супермен" "Retake" зависит от коммерческого решения. Не существует никакого правила, чтобы узнать, должна ли вторая серия воспроизводить первую как фривольная "вариация на тему" или же создавать абсолютно новую историю, но с теми же героями. "Повторная съемка" вовсе не приговорена к повторению.

"Remake" (переделка) заключается в том, чтобы рассказать заново историю, которая имела успех. Возьмем нескончаемые версии "Доктора Джекила" или "Мятежников из Баунти" История искусства и литературы изобилует псевдоримейками, которые появлялись всякий раз, чтобы сказать нечто иное. Все произведения Шекспира — это римейк предшествующих историй. Некоторые "интересные" римейки могут избежать повтора.

"Серия" по определению Эко, распространяется на определенную ситуацию и ограниченное число неизменных персонажей, вокруг которых вращаются второстепенные варьирующие персонажи. Эти второстепенные персонажи должны создавать впечатление, что новая история отлична от предыдущей, на самом же деле нарративная интрига не меняется. Благодаря серии можно наслаждаться новизной истории (которая все время одна и та же), хотя в реальности ценится повторение той нарративной интриги, которая остается неизменной. В этом смысле серия удовлетворяет инфантильное желание

слушать всегда один и тот же рассказ, довольствоваться "возвратом к идентичному" в маскарадном одеянии. Серия ублажает нас (нас, — иначе говоря, потребителей), ибо она отвечает нашей интенции на разгадывание того, что произойдет. Мы рады обнаружить еще раз то, что мы ожидали, но далеки от того, чтобы с такой же радостью воспринять очевидность нарративной структуры; мы подчиняем ее нашим прогностическим установкам. Мы, согласно Эко, размышляем не о том, что "Автор построил свой рассказ таким образом, чтобы я мог разгадать его конец", но, скорее, о том, что "Я был достаточно сообразителен, чтобы угадать, чем же все закончится, несмотря на усилия автора сбить меня с толку" К разновидностям "серии" Эко относит и фильмы, сделанные в форме "*петли*": в некоторых лентах происходит не линейная эволюция персонажа, а зритель имеет дело с периодическим возвращением к различным моментам жизни героя, пересматриваемой самым тщательным образом, чтобы найти в ней материал для нового повествования. *Спираль*, по мнению Эко, — это еще одна разновидность серии. В рассказах Ч. Брауна явно ничего не происходит, и каждый персонаж настойчиво продолжает играть свою обычную роль. И тем не менее, с каждым комиксом характер Ч. Брауна становится все более глубоким и разнообразным.

Наконец, отмечает Эко, — можно говорить о еще одной форме серийности, которая и в кино и на телевидении зависит гораздо менее от нарративной структуры, чем от личности актеров: всего лишь появление на экране, например, Дж. Уэйна (когда над ним не потрудился режиссер) создает всякий раз тот же самый фильм. *Сага*, по мысли Эко, отличается от *серии* тем, что она прослеживает эволюцию одной семьи в определенный "исторический" промежуток времени. Она генеалогична. В саге актеры стареют: это рассказ о старении человека, семьи, группы, народа. Сага может развивать одну единственную линию (в объективе оказывается один персонаж от рождения до самой смерти, затем наступает очередь его сына, внука и т. д. потенциально до бесконечности) или принимать форму дерева (где есть патриарх, а различные ответвления повествования связаны уже не только с прямыми потомками, но также и с побочными, равно как и с их семьями; каждая ветвь всегда развивается дальше). Наиболее известный (из недавних) пример саги — это, безусловно, "Даллас"

Под "*интертекстуальным диалогом*" Эко предлагает понимать феномен, при котором в данном тексте эхом отзываются предшествующие тексты. Для "интертекстуального диалога" по мысли Эко, характерны эксплицитные и узнаваемые цитаты те, которые мы встречаем в постмодернистском искусстве или литературе, которые заигрывают с интертекстуальностью (романы с техникой наррации, поэзия с поэзией, искусство с искусством). Не так давно в сфере массовой коммуникации распространился типичный для постмодернистской наррации прием: речь идет об ироническом цитировании "общего места" (топоса). Вспомним смерть арабского великана в "Искателях потерянного ковчега" и одесскую лестницу в "Бананах" Вуди Аллена. Какая связь между этими двумя цитатами? Как в одном случае, так и в другом, зритель, чтобы уловить намек, должен знать исходные топосы. В случае с великаном, согласно Эко, мы имеем дело с типичной для этого жанра ситуацией; в "Бананах", напротив, топос появляется в первый и последний раз в единственном произведении, становясь впоследствии цитатой он превращается в настоящий пароль для кинокритиков и кинолюбителей. Подобные ситуации Эко обозначает термином "интертекстуальная энциклопедия": мы имеем дело с текстами, которые включают в себя цитаты из других текстов, и знание о предшествующих текстах является необходимым условием для восприятия нового текста. В игре межтекстовых цитат медиа, кажется, отсылают к миру, но в реальности они отсылают к содержанию других сообщений, переданных другими медиа. Игра строится, так сказать, на "расширяющейся" интертекстуальности. Всякое различие между знанием о мире (наивно понимаемым как знание, получаемое из внетекстуального опыта) и знанием интертекстуальным фактически исчезает. Наши последующие размышления, таким образом, будут касаться не только феномена повторения в рамках одного произведения или ряда произведений, но практически всех феноменов, которые реализуют различные стратегии осознаваемого, осуществляемого и коммерчески предусмотренного повторения.

Повторение и серийность в медиа ставят, согласно Эко, новые проблемы перед социологией культуры. Мы имеем произведение, которое говорит о себе самом: о жанре, к которому оно при-

надлежит, о собственной структуре и о способе, которым оно создавалось. Критики и эстетики полагали, что этот прием характерен исключительно для авангардистских произведений и чужд массовой коммуникации. В эстетике эта проблема хорошо известна и даже получила свое название много лет назад: речь идет о гегельянской проблеме "смерти искусства" Однако в последнее время в массмедиа имели место всевозможные случаи самоиронии: линия демаркации между "искусством интеллектуальным" и "искусством популярным", по мысли Эко, кажется, совсем исчезла. Попытаемся, — пишет Эко, "пересмотреть вышеназванные феномены в свете модернистской эстетической теории, согласно которой любое произведение, эстетически безупречно выполненное, обладает двумя характеристиками: а) оно должно достигать диалектического единства между порядком и новизной, иначе говоря, между правилом и инновацией; б) эта диалектика должна быть воспринята потребителем, который должен обратить внимание не только на содержание сообщения, но также и на способ, которым это содержание передается"

По мысли Эко, *retake* "Неистовый Роланд" Ариосто это не что иное, как remake "Влюбленного Роланда" Боярдо, осуществленного именно по причине успеха первого, который в свою очередь является retake бретонского цикла. Боярдо и Ариосто прибавили хорошую долю иронии к очень "серьезному" по своему происхождению и воспринимавшемуся всерьез прежними читателями материалу. По мысли Эко, *remake* можно наблюдать в том, что Шекспир "оживил" многие истории, очень популярные в предшествующие века. Анализируя *"серию"* Эко подчеркивает, что любой текст предполагает и всегда создает двойного образцового читателя ("наивного" и "искушенного" читателя). Первый пользуется произведением как семантической машиной и почти всегда он жертва стратегии автора, который "потихоньку ведет его" через последовательность предвосхищений и ожиданий; второй воспринимает произведение с эстетической точки зрения и оценивает стратегию, предназначенную для образцового читателя первой степени. Читателю второй степени импонирует "сериальность" серии не столько по причине обращения к одному и тому же (обстоятельство, которого не замечает наивный читатель), сколько благодаря возможности вариации. Иначе говоря, ему нравится сама идея переделать произведение таким образом, чтобы оно выглядело абсолютно по-другому

Серийность и повторение, по мысли Эко, не противостоят *инновации*. Нет ничего более "серийного", чем рисунок на галстуке, и в то же время нет ничего более индивидуализированного, чем галстук. Проблема заключается в том, что, с одной стороны, не существует эстетики "высокого" искусства (оригинального и не серийного), а с другой — собственно социологии серийности. Существует, по Эко, скорее эстетика серийных форм, которая нуждается в историческом и антропологическом исследованиях тех способов, которыми в разное время и в разных странах развивалась диалектика повторения и инновации. Если нам не удается обнаружить инновацию в серии, то в гораздо меньшей степени это может быть следствием структурации текста, чем нашего "горизонта ожиданий" и наших культурных пристрастий. По мысли Эко, вся "Человеческая комедия" Бальзака являет собой великолепный пример разветвленной *саги*, подобно "Далласу" Бальзак более интересен, чем "Даллас" так как любой из его романов расширяет наши представления об обществе его эпохи, в то время как "Даллас" рассказывает в каждой своей серии одно и то же об американском обществе, — но, несмотря на это, по мысли Эко, оба используют идентичные нарративные процедуры.

По мысли Эко, в статье до настоящего момента были проанализированы примеры цитирования одного исходного топоса. Рассмотрим более подробно третий пример: зритель, не знающий ничего о производстве первых двух фильмов (один из которых цитирует другой), не понимает причин, по которым все это происходит. С этим розыгрышем фильм обращен одновременно к другим фильмам и к массмедиа. Понимание приема это условие его эстетического восприятия. Серия будет понята лишь в том случае, если зритель догадывается о существовании кое-где кавычек. Кавычки же могут быть замечены лишь благодаря внетекстовому знанию. Ничто в фильме не подсказывает зрителю, в какой именно момент он имеет дело с кавычками. Фильм предполагает со стороны зрителя некое предварительное знание о мире. А если у зрителя нет этого знания? Тем хуже для него. Эффект будет утрачен, но у фильма достаточно других средств, чтобы добиться успеха у публики. Эти неощущаемые кавычки, согласно Эко,

являются чем-то гораздо большим, чем просто эстетическим приемом, это социальная уловка: они избирают несколько счастливчиков (при этом массмедиа надеются произвести миллионы таких счастливчиков). По схеме Эко, каждый из типов повторения, уже исследованных в данном тексте, не ограничивается массмедиа, но встречается в любом виде художественного творчества: плагиат, цитирование, пародия, ироническая реприза, игра в интертекстуальность присущи любой художественно-литературной традиции. В значительной мере, по Эко, искусство было и остается "повторяющимся"

Понятие "безусловной оригинальности" согласно Эко, понятие современное, родившееся в эпоху романтизма; классическое искусство в значительной мере являлось серийным, а модернизм (в начале 20 в.) с его техниками коллажа, "усатой" Джокондой и т. д. поставил под вопрос романтическую идею о "творении из ничего" Процедуры повторения одного и того же типа могут породить совершенство или банальность: они могут вынудить адресата вступить в конфликт с самим собой и с интертекстуальной традицией в целом; они могут дать ему утешение, проецирование и беспроблемное узнавание; они могут заключить особое соглашение с наивным или искушенным читателем или даже с обоими сразу на различных уровнях континуума решений, который невозможно свести к рудиментарной типологии. Однако типология повторений не предоставляет нам критериев, позволяющих определить различия эстетического порядка. Как подчеркивает Эко, когда сегодня говорят об эстетике серийности, то намекают на нечто гораздо более радикальное, а именно: на понятие эстетической ценности, которое полностью освобождается от идеи "модерна" в искусстве и литературе. Проблема состоит не в констатации того факта, что серийный текст бесконечно изменяется согласно некоей опорной схеме (и может в этом смысле быть рассмотрен с точки зрения модернистской эстетики). Настоящая проблема видится в том, что наиболее интересными являются не столько изолированные вариации, сколько "вариативность" как формальный принцип, сам факт того, что можно варьировать до бесконечности. Эта бесконечная вариативность обладает всеми характеристиками повторения и лишь отчасти — инновации. Но именно этот аспект "бесконечности" процесса придает новый смысл методу вариаций. То, что должно быть оценено по достоинству, предлагает постмодернистская эстетика это то обстоятельство, что серия возможных вариаций потенциально бесконечна.

Выводы из этих рассуждений, с точки зрения Эко, очевидны. Центр теоретических исследований сместился. Раньше теоретики массмедиа пытались спасти положение, усматривая в повторении возможность традиционной диалектики образца и инновации, но это была все еще инновация, ответственная за ценность, которая оберегала произведение от деградации и определяла его значение. Теперь акцент падает на неразрывный узел "схема-вариация", где вариация представляет гораздо больший интерес, чем схема. Термин "необарокко" (см. *А. У.*) не должен смущать, подчеркивает Эко, — мы являемся свидетелями рождения новой эстетической чувствительности, одновременно архаической и постпостмодернистской. *Серия* перестает быть бедным родственником искусства, чтобы стать художественной формой, способной удовлетворить новую эстетическую чувствительность. При этом, согласно Эко, необходимо, чтобы наивный адресат первой степени исчез, уступив место исключительно критическому читателю второй степени. Действительно, невозможно представить себе наивного адресата абстрактной живописи или скульптуры. И если, стоя перед ними, кто-то спросит: "Что бы это значило?" — то этот человек не является адресатом ни первой степени, ни второй; он исключен из любой формы художественного опыта. По отношению к абстрактному искусству существует лишь один вид чтения — критический: то, что произведено, не имеет само по себе никакого значения, интересен лишь способ его создания.

Как подчеркивает Эко: "В противном случае радикальное предложение постмодернистской эстетики рискует показаться в высшей степени снобистским: в своего рода нео-оруэлловском мире радость от "искушенного" чтения оказалась бы уделом только членов Партии, а пролетариату пришлось бы удовольствоваться "наивным" чтением. Вся серийная индустрия не смогла бы существовать только для того, чтобы доставить наслаждение отдельным избранным, бросив на произвол судьбы оставшееся несчастное большинство"

А. Р. Усманова

ИНТЕЛЛЕКТУАЛ в философии М. Фуко (**см.**) – субъект критического дискурса (**см.**), ориентированного на поиск истины, процессуальность которого не осуществляется в истине обретенной (см. **"Забота об истине"**). Постмодернистски трактуемая фигура И. диаметрально противоположна классическому идеалу "греческого мудреца, еврейского пророка или римского законодателя" как признанных носителей универсально значимой истины.

Как пишет Фуко, в рамках классической традиции И. "долгое время... брал слово — и право на это за ним признавалось как тот, кто распоряжается истиной и справедливостью. Его слушали — или он претендовал на то, чтобы его слушали, — как того, кто представляет *универсальное*" В таковых культурных рамках "быть интеллектуалом — это означало быть немного сознанием всех", ибо И., говоря от имени логоса (**см.**), "выступает... индивидуализированной фигурой... самой универсальности" (Фуко).

В постнеклассической же культуре, согласно Фуко, "между теорией и практикой установился новый способ связи": И. не только не работает более "в сфере универсального, выступающего-образцом, справедливого-и-истинного-для-всех", но и выступает "разрушителем очевидностей и универсальностей" По оценке Фуко, в рамках культуры постмодерна "роль интеллектуала состоит не в том, чтобы говорить другим, что им делать. По какому праву он стал бы это делать? Вспомните, пожалуйста, обо всех пророчествах, обещаниях, предписаниях и программах, которые были сформулированы интеллектуалами за последних два века и последствия которых нам теперь известны. Работа интеллектуала не в том, чтобы формировать политическую волю других, а в том, чтобы с помощью анализа, который он производит в своих областях, заново вопрошать очевидности и постулаты"

Фигура И. была переосмыслена (в первую очередь благодаря Фуко) в постмодернистском контексте в социокультурном плане: в качестве субъекта дискурсивного мышления и носителя языка. Значимым основанием отнесения того или иного субъекта к категории И. выступает его способность (или, соответственно, неспособность) к отказу от сложившихся стереотипов мышления, парадигмальных схем видения объекта, санкционированных культурой интерпретационных стратегий, устоявшихся шкал ценностей и т. п.

В целом, постмодернистское понимание статуса И. в культурной традиции определяется тем, что он выступает не только субъектом рефлексии над глубинными ее основаниями, но и субъектом их проблематизаций. В сферу действия И. входит задача подвергать сомнению сложившиеся, а потому внерефлексивно реализуемые в исторически конкретной культуре матрицы познавательного процесса, т. е., по оценке Фуко, "заново вопрошать очевидности": "сотрясать привычки и способы действия и мысли, рассеивать то, что принято в качестве известного, заново переоценивать правила и установления" И. у Фуко — это тот, "кто выводит себя из состояния устойчивости, кто двигается, кто ищет вне привычных словарей и структур" В этом отношении жизненная стратегия И. обозначалась Фуко как "мораль дискомфорта" Такое положение дел Фуко объяснял следующим образом: "чем еще может быть этика интеллектуала... если не этим — постоянно быть в состоянии отделять себя от самого себя?"

Согласно Фуко, осуществляемая усилиями И. "ре-проблематизация" всех значимых узлов культурного пространства выступает как сознательная, "усердная трансформация, медленное и требующее усилий изменение посредством постоянной заботы об истине", которая в итоге оборачивается как для истины, так и для И. "выработкой себя собою" В результате общественный статус И. по отношению к власти, по определению, не может быть никаким иным, нежели статус маргинала. По мысли Фуко, "интеллектуалы перестали быть марксистами в тот момент, когда коммунисты пришли к власти" Как подчеркивал Фуко, детализируя свой концепт "власти знания", "исходя из этой ре-проблематизации (где он отправляет свое специфическое ремесло интеллектуала)", И. может участвовать в формировании определенной "политической воли (где он выполняет свою роль гражданина)"

Весомым долгом И., по убеждению Фуко, является беспрестанная критика *настоящего*, под которым французский мыслитель предлагал понимать наличную истину, устоявшуюся культурную традицию, сложившийся стиль мышления, принятый ментальный канон, санкционируемые культурной средой интерпретационные стратегии и т. п. И. "выявляет и указывает в инертностях и принудительностях настоящего точки уязвимости, проходы, силовые линии" (Фуко).

Тем не менее призвание И. не предполагает, с точки зрения Фуко, формулировку некоей позитивной программы, поскольку каждая вновь сформулированная истина, как и каждая вновь предложенная стратегия самим актом собственной презентации переводится в статус наличного (*настоящего*), вновь становясь тем самым объектом ре-проблематизации. Поэтому И. "бесконечно перемещается, не зная в точности ни где он будет, ни о чем он будет думать завтра, поскольку он очень внимателен к настоящему" (Фуко). Это непреходящее "настоящее" и являет собой предмет ре-проблематизации для И., главной задачей которого в этом контексте выступает должное "диагностирование настоящего" (Фуко). Это диагностирование, по определению Фуко, должно быть реализовано "отнюдь не в дескриптивном, но в сугубо критическом" ключе, заключаясь не только в "выделении характерных черт того, что мы такое есть", но в том, чтобы "следуя сегодняшним линиям надлома, стараться ухватить, через что и каким образом то, что есть, могло бы не быть больше тем, что есть. И именно в этом смысле описание должно делаться всегда соответственно своего рода виртуальному разлому, который открывает пространство свободы, понимаемой как пространство конкретной свободы — то есть возможного изменения"

Согласно Фуко, в задачу И., тем самым, входит если не перманентная "культурная революция" то уж по меньшей мере "культурная мобилизация", которая, вместе с тем, ни в коем случае "не может быть сведена к политике", ибо "ясно, что суть проблем... никак не изменилась бы при любом изменении правительства" Таким образом, главный объект ре-проблематизации для И. "не отчужденное сознание и не идеология, но самое истина" (Фуко). В соответствии с этим, главной стоящей перед И. проблемой выступает, по Фуко, следующая: "проблема не в том, чтобы изменить сознание людей, или то, что у них в головах, но самый политический, экономический или институциональный режим производства истины" (Фуко).

Желая противопоставить И. оппонирующую творческую инстанцию, Фуко вводит в свои тексты фигуру "преподавателя университета", персонифицирующую изначально предзаданный в своих выводах тип мышления. По мысли Фуко, "если бы я хотел быть только преподавателем университета, было бы, конечно, куда более благоразумным выбрать какую-то одну область, внутри которой я развернул бы свою деятельность, принимая уже заданную проблематику и пытаясь либо как-то разрабатывать ее, либо изменить ее в некоторых точках. Тогда я смог бы написать книги... наперед зная, что я хочу сделать и куда пойти"

И. носитель рефлексивно-критического мышления и "преподаватель университета" выступают такими ипостасями мыслящего субъекта, которые принципиально не могут быть соединены. Тем не менее в режиме функционального расщепления "человека познающего" подобное совмещение не только возможно, но и оказывается единственно возможным способом бытия И. По мысли Фуко, "быть одновременно и преподавателем университета и интеллектуалом это пытаться заставить играть тот тип знания и анализа, который преподается и принимается в университете, таким образом, чтобы изменять не только мысль других, но и свою собственную", — именно эта "работа по изменению своей собственной мысли и мысли других и представляется... смыслом существования интеллектуала"

А. А. Грицанов

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ (лат. *interpretatio* — разъяснение, истолковывание) — традиционно 1) процедура постижения исходного смысла текста (**см.**), а также раскрытия истинного содержания понятий путем их аппликаций на соответствующую предметность; 2) результат указанной процедуры.

Постмодернизм изначально отвергает трактовку И. в классической традиции, представлявшую ее:

а) как "критику" или осмысление *субъектом* противоположенного ему текста как языкового *объекта*;

б) как реконструкцию интерпретатором исходного (так называемого "правильного") смысла текста, порожденного "авторским замыслом" или объективными параметрами текстовой структуры.

И. в постмодернистской версии подразумевает процесс наделения текста смыслом вне рамок проблемы "адекватности" его истолкования, т. е. его соответствия подлинному, аутентичному значению.

Согласно постмодернистской философии, текст являет собой децентрированное смысловое поле и организован в принципе антиструктурно. По мысли Ж. Деррида (**см.**), в функцию текста входит "не только ориентировать, балан-

сировать и организовывать структуру но прежде всего гарантировать, чтобы организующий принцип структуры ограничивал то, что мы можем назвать свободной игрой структуры" В рамках постмодернизма "И. текста" выступает лишь как условное обозначение процедур его "деконструкции" (**см.**), предполагающих вначале его "децентрацию" с последующими произвольными версиями его прочтения. Таким образом у Деррида основной стратегией по отношению к тексту выступает не понимание, но его "означивание" (**см.**).

В соответствии с такой моделью понимания процедуры И. текста постмодернизм ориентирован не на фигуру Автора (как герменевтика), не на собственно Текст (структурализм), но на Читателя (**см.**). Это нашло свое отражение в концепте "смерти Автора" (**см.**), как частном случае более общей постмодернистской концепции "смерти Субъекта" (**см.**). По мысли Р Барта (**см.**), "коль скоро Автор устранен, то совершенно напрасными становятся всякие притязания на *расшифровку текста*. Присвоить тексту Автора — означает как бы застопорить текст, наделить его окончательным значением, замкнуть письмо" Тем самым в контексте культуры постмодерна И. равнозначна самому созданию текста: *произведение* трактуется не как уникальный и неповторимый феномен, но как *конструкция* (**см.**) из различных стилей письма и некогда уже пользованных цитат. И создание, и прочтение текста обладают, с точки зрения постмодернизма, схожим статусом: креативным творчеством по генерации смысла. По мысли Дж. Х. Миллера, "само существование бесчисленных интерпретаций любого текста свидетельствует о том, что чтение никогда не бывает объективным процессом обнаружения смысла, но вкладыванием смысла в текст, который сам по себе не имеет никакого смысла" По еще более определенной оценке М. Бланшо (**см.**), интерпретатор в принципе "не может быть верен источнику" ибо этот последний в самом процессе И. "меняет смысл" Согласно Деррида, это случается в силу семантического самодвижения текста, т. е. "самотолкования мысли" в рамках которого "каждое предложение, которое уже само по себе имеет толковательную природу, поддается толкованию в другом предложении"

В целом постмодернизм в трактовке И. предлагает замещение идеи "И." понятием "экспериментация" (**см.**), основываясь на тезисе об "абсолютной независимости интерпретации от текста и текста от интерпретации" (П. де Ман).

А. А. Грицанов

ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ — понятие философии постмодерна (**см.**), отражающее феномен взаимодействия текста (**см.**) с семиотически организованным окружающим культурным пространством посредством интериоризации внешнего. В контексте идеи И. текст, собственно, и являет собой не что иное, как результат этой интериоризации. Р Барт (**см.**) сравнивал текст как таковой с "королевским бифштексом" Людовика XVIII, известного в качестве изощренного гурмана: способ приготовления этого блюда предполагал его пропитку соком других таких же бифштексов. По Барту, текст вбирает "в себя сок всех предшествующих, пропущенный... сквозь фильтр из того же самого вещества, которое нужно профильтровать; чтобы фильтрующее было фильтруемым, так же, как означающее является и означаемым"

Термин "И." был введен в научный оборот в 1967 Ю. Кристевой (**см.**) в результате анализа концепции "полифонического романа" М. М. Бахтина, одним из первых зафиксировавшего феномен "переклички" текста с текстами, как предшествующими, так и синхронными ему во времени. В постмодернизме взаимодействие текста со знаковой средой трактуется в статусе фундаментального условия смыслообразования: по мысли Кристевой, "всякое слово (текст) есть... пересечение других слов (текстов)" "диалог различных видов письма письма самого писателя, письма получателя (или персонажа) и, наконец, письма, образованного нынешним или предшествующим культурным контекстом"

По мнению Р Барта, "основу текста составляет... его выход в другие тексты, другие коды, другие знаки", и, собственно, текст как в процессе письма (**см.**), так и в процессе чтения (**см.**) "есть воплощение множества других текстов, бесконечных или, точнее, утраченных (утративших следы собственного происхождения) кодов" Как также отмечал Р Барт, "каждый текст является интертекстом; другие тексты присутствуют в нем на различных уровнях в более или менее узнаваемых формах: тексты предшествующей культуры и тексты окружающей культуры. Каждый текст представляет собою новую ткань, сотканную из старых цитат. Обрывки старых культурных кодов,

формул, ритмических структур, фрагменты социальных идиом и т. д. — все они поглощены текстом и перемешаны в нем, поскольку всегда до текста и вокруг него существует язык"

Согласно постмодернизму, смысл текста возникает лишь тогда, когда осуществляется связывание между собой семантических векторов, выходящих в универсальный контекст культуры, выступающий применительно ко всякому тексту как внешняя семиотически организованная среда. Основным понятием постмодернистской концепции И. выступает термин "палимпсест", переосмысленный Ж. Женеттом в расширительном плане: текст, понимаемый как "палимпсест", трактуется как пишущийся "поверх" иных текстов, неизбежно проступающих сквозь его семантику. Поскольку письмо тем самым оказывается принципиально невозможным вне фона многослойных семантик И., постольку понятие "чистый лист" утрачивает свой смысл. Постмодернистский стиль мышления предполагает "цитатную основу", сама же история литературы во многом сводится постмодернизмом ко всевозрастающему обретению ею параметров "литературы цитат" Применительно к "палимпсесту" невозможно разграничить внешнее и внутреннее, привнесенные семантические "блики" и автохтонный континент смысла, поскольку последний только из них и состоит. По Кристевой, текст может рассматриваться лишь в качестве вовлеченного в непреходящий процесс обмена смыслом с культурной средой, и именно в этом процессе реализует себя "безличная продуктивность" текста.

В постмодернизме под "цитатой" понимается не только непосредственное вкрапление текстов и их фрагментов друг в друга, но также и потоки кодов (**см.**), жанровые связи, нюансированные парафразы, ассоциативные отсылки, еле-еле уловимые аллюзии и т. д. В границах предложенной Ж. Женеттом классификации типов взаимодействия текстов, выделяются:

1) собственно И. как соприсутствие в одном тексте двух и более различных текстов (цитата, плагиат, аллюзия и др.);

2) паратекстуальность как отношение текста к своей части (эпиграфу, заглавию, вставной новелле);

3) метатекстуальность как соотношение текста с собственными "предтекстами";

4) гипертекстуальность как пародийное соотношение текста с профанируемыми им иными текстами;

5) архитекстуальность как система жанровых связей текстов.

С позиций культуры постмодерна, "требуется, чтобы отдельные слова-единицы не звучали подобно словесным обрывкам, но наглядно представляли логику и специфические возможности того или иного используемого языка. Только тогда выполняется постмодернистский критерий многоязычия" (В. Вельш). В рамках текста осуществляется, по мысли Р Барта, своеобразная коннотация, которая "представляет собой связь, соотнесенность, метку, способную отсылать к иным — предшествующим, последующим или вовсе... внеположным контекстам, к другим местам того же самого (или другого) текста" Специфицируя механизм "межтекстовых отношений", У Эко (**см.**) вводит понятие "интертекстуальный диалог" который определяется им как "феномен, при котором в данном тексте эхом отзываются предшествующие тексты" Барт определял текст в качестве "эхокамеры" создающей стереофонию из внешних отзвуков. По формулировке Ж. Деррида (**см.**), в той мере, "в какой уже имеет место текст" имеет место и "сетка текстуальных отсылок к другим текстам", т. е. смысл "*всегда уже* выносит себя вовне себя" (выделено мной. *А. Г.*). Цитата тем самым не представляет собой инородное по отношению к наличному тексту включение, но, напротив, изначально инородный текст ("внешнее") становится органичным компонентом ("внутренним") данного текста. Под цитатой таким образом понимается заимствование не столько самого текстового фрагмента, сколько присвоение функционально-стилистического кода, репрезентирующего стоящий за ним образ мышления либо традицию. Как отмечал Деррида, осуществляемая деконструкция (**см.**) текста "должна искать новые способы исследования тех кодов, которые были восприняты"

Постмодерн как этап эволюции культуры ориентирован на неизменно подразумевающиеся (графически не обозначенные) кавычки: по Барту, "текст... образуется из анонимных, неуловимых и вместе с тем уже читанных цитат — из цитат без кавычек" Само их распознавание — процедура, требующая определенной культурной искушенности: как отмечал Эко, цитата "будет понята лишь в том случае, если зритель догадывается о существовании кое-где кавычек. Отсутствующие в типографском смысле кавычки могут быть обнаружены лишь

благодаря *внетекстовому знанию*" Согласно Эко, для формирования ассоциаций, без которых тот или иной текст не может быть означен, может понадобиться актуализация любого (самого неожиданного) набора культурных кодов: "мы имеем дело с текстами, которые включают в себя цитаты из других текстов, и знание о предшествующих текстах является необходимым условием для восприятия нового текста" Потенциальный читатель тем самым должен быть носителем своего рода "интертекстуальной энциклопедии" (Эко).

Именно в ориентации на читателя (т. е. в "адресности" текста), а не в его отнесенности к определенному автору ("происхождении") и локализуется, согласно постмодернизму, возникновение смысла. По Барту, интертекстуальная "множественность фокусируется в определенной точке, которой является не автор, как утверждали до сих пор, а читатель. Читатель это то пространство, где запечатлеваются все до единой цитаты, из которых слагается письмо; текст обретает единство не в происхождении, а в предназначении... Читатель некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют... текст" Однако ни одному, даже самому "образцовому" читателю уловить все смыслы текста "было бы невозможно, поскольку текст бесконечно открыт в бесконечность" (Барт).

Постмодернистская литература, в связи с этим, оценивается Ф. Джеймисоном (**см.**) в качестве специфической "паралитературы" в рамках которой "материал более не цитируется... но вводится в саму субстанцию текста" Текст, по мысли Эко, собственно, и являет собой игру смысла, осуществляющуюся посредством игры цитатами и игры цитат: "цитаты... заигрывают с интертекстуальностью" Как подчеркивала Кристева, таковой текст с подвижной игровой ("карнавальной") структурой "реализуется внутри языка. Именно с этого момента... встает проблема интертекстуальности"

По мысли Деррида, само "понятие текста, продуманное во всех его импликациях, несовместимо с однозначным понятием выражения" Как полагал Барт, прочтение текста "сплошь соткано из цитат, отсылок, отзвуков; все это языки культуры... старые и новые, которые проходят сквозь текст и создают мощную стереофонию", игра цитат фактически является игрой культурных "языков", в которой "ни один язык не имеет преимущества перед другим". Модель текстового анализа Барта явно "требует, чтобы мы представляли себе текст как... переплетение разных голосов, многочисленных кодов, одновременно перепутанных и незавершенных. Повествование — это не плоскость, не таблица; повествование это объем" Или, как отмечал М. Фуко (**см.**), носитель культуры всегда "имеет дело с неразборчивыми, полустертыми, много раз переписанными пергаментами"

С точки зрения постмодернизма, текст существует лишь на основе межтекстовых отношений, в этом отношении И. выступает как "необходимое предварительное условие для любого текста" (Р Барт). При этом культура постмодерна отвергает понимание И. в качестве генетического восхождения к так называемым "источникам" текста. По оценке Барта, "в явление, которое принято называть интертекстуальностью, следует включить тексты, возникающие позже произведения: источники текста существуют не только до текста, но и после него" Кроме этого феномен И. трактуется постмодернизмом в плане не столько генетического, сколько функционального аспекта: по убеждению Барта, "интертекстуальность не следует понимать так, что у текста есть какое-то происхождение; всякие поиски "источников" и "влияний" соответствуют мифу о филиации произведений"

А. А. Грицанов

ИРОНИЯ (от греч. *eironeia* притворство) — стилистический прием, основанный на радикальном несоответствии видимого и скрытого смысла высказывания или текста (**см.**). Выступая в качестве скрытой насмешки, И. отличается от неявно идентифицируемых сатиры и пародии.

Рассматриваясь в культуре постмодерна в статусе фундаментальной фигуры мысли, И. обозначает одну из версий креативного конструирования бытия в условиях культурно-символической вторичности любых процедур означивания (**см.**). По мысли У Эко (**см.**), "ответ постмодернизма модернизму состоит в признании прошлого: раз его нельзя разрушить, ведь тогда мы доходим до полного молчания, его нужно пересмотреть иронично, без наивности" Если пафосным требованием модернизма было "называть вещи своими именами" (Л. Арагон), то постмодернизм фундирован программной И., восходящей еще к античности: "называть вещи противоположными именами". Так, Эко сравнил культурные

проекты постмодерна с ситуацией объяснения в любви рафинированного интеллектуала просвещенной даме: "он знает, что не может сказать: *Я безумно тебя люблю*, потому что он знает, что она знает (и она знает, что он знает), что это уже написал Лиала. И все же выход есть. Он может сказать: *Как сказал бы Лиала, я безумно тебя люблю*. Вот так, обойдя ложную невинность и четко сказав, что невинного разговора уже больше не получится, он в то же время сказал даме все, что хотел, что любит ее и что любит во времена утраченной невинности. Если дама поддержит игру, она поймет это как признание в любви... Оба принимают вызов прошлого, уже кем-то сказанного, чего уже нельзя уничтожить. Оба будут сознательно и с удовольствием играть в иронию. Но оба смогут еще раз поговорить о любви"

Символ постмодернистской И. являют собой кавычки, задающие многослойную глубину прочтения текста, выступающего как феномен интертекстуальности (**см.**). Беспредельные возможности языковых игр в культурном поле постмодерна обусловлены веером возможных версий интерпретации (**см.**) текста: ставятся кавычки реально или подразумеваются автором, распознает или не распознает читатель цитируемый источник, поймет ли он И. автора, как выстроит свое соответствующее отношение к прочитанному.

Исходным условием возможности творчества в современной культурной ситуации выступает, согласно постмодернизму, именно И. проявляющаяся в многослойности символического кодирования текста: "метарассказ" у Ф. Джеймисона (**см.**), "двойное кодирование" у Ч. Дженкса, "Ирония, метаречевая игра, пересказ в квадрате" у Эко. Одновременно последний допускает возможность рассмотреть — сквозь мозаику культурных значений, утративших в своей множественности исходную претензию на представление несомненной и единственности сущности — объект как таковой, лишенный "вороха костюмных идентификаций" Условием возможности этого выступает свобода интерпретации и конструирования нарративов (**см.**). Именно И. согласно Ж.-Ф. Лиотару (**см.**), является основанием духовной свободы в качестве средства преодоления диктата "метанарраций" (**см.**).

У Р Рорти (**см.**) И. выступает программой "переописания либерализма как надежды", отражая предположение, что культура в целом может быть "поэтизирована" больше, чем в идеологии Просвещения, что она может быть "рационализирована" или "сциентизирована" Игра, по Рорти, являясь одним из механизмов осуществления И. является той формой отношения к миру, которая позволяет избежать абсолютизации единственного варианта возможного опыта и задает реальное пространство свободы. Подлинным "иронистом" выступает для Рорти тот, кто осознает относительность своего языка и своего дискурса (**см.**) и потому открыт для коммуникации в другом языке и для равноправного взаимодействия с другим дискурсом. Лишь это, согласно убеждению Рорти, только и дает цивилизации надежду на преодоление жестокости и прорыва к подлинной свободе.

См. также: **"Случайность, ирония и солидарность" (Рорти)**.

А. А. Грицанов

ИСТИНА — понятие, акцентированно выведенное философией постмодерна (**см.**) из круга основных философских вопросов. Согласно постмодернизму, единственной и предельной предметностью является наделенный множественностью смыслов текст (**см.**), рассматриваемый в качестве самодостаточной реальности вне любого соотнесения с внеязыковой реальностью "означаемого" (см. **Означаемое, Означивание, Трансцендентальное означаемое, "Пустой знак"**).

Осмысливая процессы человеческого познания, М. Фуко (**см.**) обозначил статус И. в качестве своего рода "эффекта" ("эффект И."), который возникает в результате соответствующего волевого усилия (через процедуру фальсификации): "воля к истине... имеет тенденцию оказывать на другие дискурсы своего рода давление и что-то вроде принудительного действия" Традиционную проблему И. в философском постмодернизме предлагается, таким образом, заместить вопросом "о формах дискурсивных практик, артикулирующих знание" (Фуко).

В контексте радикального отказа от классической презумпции бинарной оппозиции субъекта и объекта (см. **Бинаризм**), постмодернизм осуществляет отказ от "зеркальной теории познания" [см. **"Философия и зеркало природы" (Рорти)**]. По мысли Ф. Джеймисона (**см.**), традиционно "представление понимается как воспроизведение объективности, находящейся вне субъекта" в силу чего для философии классического типа "главными ценностными категориями...

являются адекватность, правильность и сама Истина" Тем самым философский постмодернизм кардинально меняет существующие оценки познавательного процесса как такового. По оценке английского постпозитивиста С. Э. Тулмина, "решающий сдвиг, отделяющий постмодернистские науки современности от их непосредственных предшественников — модернистских наук, происходит в идеях о природе объективности" заключающейся в переориентации с фигуры "бесстрастной точки зрения индифферентного наблюдателя" к фигуре "взаимодействия участника"

Традиционная теория познания была фундирована именно понятием "И." истолкованным не только в когнитивном, но и в ценностном аспекте. Постмодернистская же модель воспринимает И. подчеркнуто социально-операционально. Так Фуко трактовал И. как "совокупность правил, в соответствии с которыми истинное отделяют от ложного и связывают с истинным специфические эффекты власти" В основании всех постмодернистских аналитик И. располагается тезис, сформулированный Фуко так: "истина принадлежит *этому миру*, в нем она производится при помощи многочисленных принуждений, и в нем она имеет в своем распоряжении регулярные эффекты власти"

См. также: **Воля к истине, Забота об истине, Игры истины, Логоцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм.**

А. А. Грицанов

"ИСТОРИЯ СЕКСУАЛЬНОСТИ"

неоконченный многотомный труд М. Фуко (**см.**). Вышли в свет при жизни создателя том 1 "Воля к знанию" (1976), том 2 "Использование удовольствий" (1984), том 3 "Забота о себе" (1984).

План шеститомной "И. С. изначально намеченный Фуко, предполагал помимо "Воли к знанию" публикацию еще пяти томов, а.также книги, не входящей в эту серию: "Власть и Правда" Осуществиться проекту было не суждено. Почему? Об этом Фуко часто говорил в последние годы своей жизни: в интервью и беседах, в лекциях — в Коллеж де Франс и в университетах разных стран, в самом Введении к "Использованию удовольствий"

Согласно Фуко, первоначальный замысел "И. С." складывался на пересечении нескольких линий. Прежде всего, это критика общепринятого представления о том, что секс на христианском Западе долгое время рассматривался как нечто греховное, подавлялся, не имел "права голоса" и стал "выходить на свободу" лишь с конца 19 в. главным образом благодаря психоанализу. Фуко же прослеживает зарождение и трансформацию феномена "признания" начиная с исповеди и покаяния в христианстве и кончая развитыми формами признания, которые сложились в рамках судебной, психиатрической, медицинской, педагогической и других практик. Место психоанализа, согласно Фуко, в этом ряду. В той мере, в какой признание служит специальным устройством, призванным, кроме прочего, вызывать и подпитывать постоянное говорение о сексе, в той же степени оно поддерживает постоянное к нему внимание и интерес. Линия рассмотрения признания как особой техники "производства дискурсов" о сексе и линия "археологии психоанализа" сходятся, по Фуко, в этой точке, точно так же, как сами признание и психоанализ пересекаются в точке, где, собственно, и складывается "диспозитив сексуальности" Понятие "диспозитив" (**см.**), как пояснял сам Фуко, означает "стратегии силовых отношений, которые и поддерживают различные типы знаний, и поддерживаются ими"

История диспозитива сексуальности как линия интеллектуальной критики нацелена, с точки зрения Фуко, не столько против психоанализа и психоаналитиков, сколько против всевозможных "движений за сексуальное освобождение" (за освобождение женщин, движение гомосексуалистов, движение фрейдо-марксистов и многие другие). Весьма двусмысленно, по Фуко, искать освобождения в том, что связано с сексуальностью, — стоит только отдать себе отчет в том, что "сам этот объект *сексуальность* — на самом деле служит инструментом, и давно сформировавшимся, который составлял тысячелетний диспозитив подчинения" Вместо того, чтобы быть подавляемой, "сексуальность" как инструмент контроля и подчинения, "производится" соответствующим диспозитивом, и потому бороться за ее "освобождение" означает простонапросто участвовать в игре образующих этот диспозитив сил.

С темой секса и дискурса о сексе, таким образом, оказалась сопряжена тема власти. "Здесь мы касаемся более общей проблемы, говорит Фуко в интервью "Запад и истина секса" от 5 ноября 1976, до выхода "Воли к знанию" — проблемы, которую следовало бы рассматривать как контрапункт

к этой истории сексуальности, — проблемы власти. Говоря о власти, мы спонтанно представляем ее себе как закон и запрет, как запрещение и подавление, и оказываемся весьма безоружными, когда речь идет о том, чтобы проследить ее в ее позитивных механизмах и эффектах. Некая юридическая модель довлеет над анализами власти, предоставляя абсолютную привилегию форме закона. Следовало бы написать историю сексуальности, которая упорядочивалась бы не идеей власти-подчинения, власти-цензуры, но идеей власти-побуждения, власти-знания; следовало бы попытаться выявить такой режим принуждения, удовольствия и дискурса, который был бы не запрещающим, но конститутивным для такой сложной области, каковой и является сексуальность"

Такая "аналитика власти" согласно Фуко, должна включать, во-первых, противопоставление "технического и позитивного" понимания власти — "юридическому и негативному", а во-вторых различение двух форм власти: той, что связана преимущественно с государством и его аппаратами (система правосудия, армия и т. д.), и той, что — располагаясь на ином уровне и представляя собой особого рода сеть властных отношений, которые реализуют себя по самым разным каналам, оказывается относительно независимой от государственной власти. (В одной из бесед в 1975 Фуко отмечает, что наличие этих двух форм власти обнаружилось при анализе им феноменов фашизма и сталинизма.)

За этими темами и направлениями анализа стоит, как о том не раз говорит сам Фуко, вопрос, который по сути задает горизонт для всего остального. Это вопрос об отношении секса и истины. По Фуко: "Вопрос, который традиционно задается, звучит так: почему это Запад так долго выставлял секс виновным? Я бы хотел поставить совершенно другой вопрос: почему это Запад непрестанно спрашивал себя об истине секса и требовал, чтобы каждый для себя ее формулировал? Почему это он с таким упорством хотел, чтобы наше отношение к самим себе проходило через эту истину?"

Этот вопрос, по убеждению Фуко, лейтмотивом проходит через всю "Волю к знанию": "Какая-то скользкая дорожка привела нас за несколько веков к тому, чтобы вопрос о том, что мы такое суть, адресовать сексу" Путь, которым предполагал идти Фуко в своем поиске ответа на этот вопрос, должен был пролегать через анализ "христианской проблемы плоти" и "всех механизмов, которые индуцировали дискурс истины о сексе и организовали вокруг него смешанный режим удовольствия и власти"

Второй том "И. С." первоначально должен был называться "Плоть и тело" именно так, поскольку сами понятия "сексуальность" и "секс" появляются как на том настаивает Фуко — весьма поздно: соответственно в 18—19 вв. Фуко осмысливает обширную христианскую литературу, в частности, руководства по исповеди для исповедников. Поначалу его интересует период с 10 по 18 в. затем его внимание все больше перемещается к первым векам христианства. Он рассматривает процедуры исповедания души и процедуры признания, которые в рамках таинства покаяния в раннем христианстве назывались "актом истины" Этому были посвящены лекции Фуко в 1979—1980 в Коллеж де Франс. Вопрос мыслителя формулируется теперь так: "Каким образом сложился такой тип правления людьми, когда надлежит не просто повиноваться, но обнаруживать высказывая это — то, что ты есть?"

Мысль Фуко отныне все более и более перемещается от "аналитики власти" к "генеалогии субъекта" и к формам субъективации. "Правление" берется теперь "в широком смысле: как техники и процедуры, предназначенные направлять поведение людей. Правление детьми, правление душами или совестью, правление домом, государством или самим собой"

После этого проект "И. С. претерпевает радикальные изменения. Второй том, который назывался "Признания плоти" но все еще отвечал прежнему замыслу речь в нем шла о генеалогии вожделения и "человека желания" о практике исповеди и духовного руководства (как она сложилась после Тридентского собора) был впоследствии уничтожен. На рубеже 1970—1980-х у Фуко возник другой проект. В русле этого проекта Фуко пишет сначала книгу, которая имеет прежнее название — "Признания плоти", однако оказывается совершенно иной, новой по содержанию: в ней анализируется понятие *Я*, а также рассматриваются на материале раннего христианства разного рода "техники себя" т. е. техники, через которые субъект конституирует себя в качестве такового.

Позже Фуко было написано "Использование удовольствий" где хронологические рамки анализа были сдвинуты

к поздней античности. "Я спросил себя, чем была технология себя до христианства — откуда, собственно, и происходит христианская технология себя и какого рода сексуальная мораль преобладала в античной культуре" Предполагалась еще и третья книга, не попавшая, однако, в состав серии: "Забота о себе", которая должна была разрабатывать идею *Я* уже безотносительно к проблематике плоти и сексуальности; предполагалось, в частности, включить в нее комментарии к платоновскому "Алкивиаду" где, как говорит Фуко, «впервые встречается размышление о понятии "забота о самом себе"». Но и это еще не все. Окончательная версия снова перетасовывает содержание и названия книг. "Использование удовольствий" охватывает теперь период классической античности, "Забота о себе", включенная в состав серии, рассматривает ту же проблематику, но по отношению к греческим и римским авторам первых двух веков нашей эры, и, наконец, "Признания плоти" имеют дело с "опытом плоти первых веков христианства и той ролью, которую здесь сыграли герменевтика и очистительная дешифровка желания" (авторская вклейка в третьем томе "Истории сексуальности"). Последний том этого, последнего варианта до сих пор не опубликован, хотя он был написан раньше двух других.

Будучи уже тяжело больным, Фуко успел выполнить окончательную правку и отредактировать только два тома. Он собирался закончить доработку третьего тома вскоре — "месяца через два" — после выхода в свет первых двух. Однако к моменту их публикации (июнь 1984) Фуко оказался в больнице и 25 июня его не стало. Третий том попал, таким образом, под запрет на публикацию всего того, что не было самим Фуко (или с его разрешения) опубликовано при жизни, — так философ распорядился в своем завещании.

По замыслу Фуко, внутри этого нового пространства мысли "опыт" понимается теперь как историческое образование, которое конституируется на пересечении существующих в каждой культуре "областей знания, типов нормативности и форм субъективности" Это слова из Введения к "Использованию удовольствий" А в соответствующем фрагменте из первого варианта Введения Фуко говорит, что видел свою задачу в том, чтобы проанализировать сексуальность "как исторически своеобразную форму опыта", что предполагало необходимость понять, каким образом в западных обществах конституировался этот "сложный опыт, где связываются некоторое поле познания (с различными понятиями, теориями, дисциплинами), некоторая совокупность правил (различающих разрешенное и запрещенное, естественное и монстрообразное, нормальное и патологическое, пристойное и то, что таковым не является, и так далее), модус отношения индивида к самому себе (через который он может признать себя в качестве сексуального субъекта среди прочих)"

Тезис об историчности форм опыта выступил тем центром, вокруг которого стягиваются важнейшие темы и мысли "позднего" Фуко. Это открыло возможность для формулирования совершенно новой философской проблемы: критического анализа "онтологии настоящего" Это был тот *топос*, где оказывались возможными свобода и свободное действие; но это точно так же являлось возможностью для Фуко определить свое место относительно философской традиции.

Выражением "онтология настоящего" Фуко стал пользоваться в самые последние годы жизни. Он и раньше говорил о необходимости "диагностировать настоящее" о задаче "анализировать наше собственное настоящее" но прежде это не было центральной точкой его самоосознания как философа. «Существуют, говорил Фуко в беседе в 1983 "По поводу генеалогии этики", три возможные области генеалогий. Во-первых, историческая онтология нас самих в наших отношениях к истине, истине, которая позволяет нам конституировать себя в качестве субъектов познания; далее, историческая онтология нас самих в наших отношениях к полю власти, где мы конституируем себя в качестве субъектов действия на других; наконец, историческая онтология наших отношений к морали, которая позволяет нам конституировать себя в качестве этических субъектов. Возможны, стало быть, три оси для генеалогии. Все три присутствовали, пусть и несколько неясным образом, в "Истории безумия" Я рассмотрел ось истины в "Рождении клиники" и в "Археологии знания" Я развернул ось власти в "Надзирать и наказывать" а моральную ось — в "Истории сексуальности"». Так сам Фуко резюмировал основные идеи и проблемы своей сложной творческой эволюции.

Фуко зафиксировал три знаменующие собой современную культуру и взаимосвязанные тенденции.

Во-первых, это формирование нового языка (равно как и нового отношения к языку), связанного с радикальным отказом от однозначной сопряженности языковой реальности с определенным и стабильным тезаурусом культурной традиции, задающей языковым феноменам внеязыковую размерность, причем имплицитность данной процедуры, как правило, приводит к тому, что содержание культурной традиции получает возможность претендовать на статус "естественного" условия дискурса.

Современная культура может быть выражена, по мнению Фуко, только в ином языке, не связанном с традицией (и не связанным традицией): "этот непреклонный, этот неминуемый язык, тот язык, чьими существенными элементами будут разрыв, крутизна, растерзанный профиль, оказывается кругообразным языком тем, что отсылает к самому себе и замыкается на постановке под вопрос своих пределов" Подобная трансформация языка не может не повлечь за собой и трансформацию стиля философствования, феноменологически проявляющуюся в "охватившем нашу философию" "замешательстве слова", но реально связанную с глубинными сдвигами в самом типе мышления, знаменующими "не столько потерю языка, на что, казалось бы, указывает конец диалектики, сколько именно погружение философского опыта в язык и открытие того, что в нем, в языке, и в том движении, что совершает язык, когда говорит то, что не может быть сказано, — именно там совершается опыт предела как он есть, как должна его отныне мыслить философия"

По Фуко, "язык... говорит как бы сам собой — без говорящего субъекта и без собеседника"; "язык раскрывает свое бытие в преодолении своих границ... язык говорит то, что не может быть сказано" Носитель такого языка являет собой "Я" совсем иное, нежели субъект классической философии: "может быть, язык определяет то пространство опыта, где субъект, который говорит, вместо того, чтобы выражать себя, себя выставляет, идет навстречу своей собственной конечности и в каждом слове посылает себя к своей собственной смерти" (один из многочисленных аспектов характерной для постмодернизма презумпции "смерти субъекта").

Это напрямую выводит ко *второй* отмеченной Фуко тенденции современной культуры: тенденции, которую Фуко обозначает как "привязанность к смерти Бога". По Фуко, "язык, если он неуступчив, высказывает отнюдь не природную тайну человека, отнюдь не антропологическую его истину, он может сказать, что человек остался без Бога" Трансгрессией открывается "опыт невозможного", который не связан и не ограничен внешним и возможным бытием: "убить Бога, чтобы освободить существование от существования, которое его ограничивает, но также, чтобы подвести его к тем пределам, которые стирают это беспредельное существование" Таким образом, "смерть Бога обращает нас не к ограниченному и позитивному миру, она обращает нас к тому миру, что распускает себя в опыте предела, делает себя и разделывается с собой в акте эксцесса, излишества, злоупотребления, преодолевающих этот предел, проступающих через него, нарушающих его в акте трансгрессии"

С точки зрения Фуко, важнейшим (*"третьим"*) моментом является то обстоятельство, что тем объектом и тем инструментом, посредством которых феномен трансгрессии реализует себя в современной культуре, является сексуальность.

Осуществленное Фуко исследование сексуальности было, в частности, основано на понимании последней через метафору-образ "хюбрис": "необузданность (l'hubris. — *А. Г.*) здесь предстает как нечто фундаментальное" В противовес традиционно сложившимся парадигмам (классическим образцом которых выступает, например, психоанализ), человеческая сексуальность рассматривается Фуко не с точки зрения ее исторически складывавшихся ограничений извне (со стороны соответствующих социальных институтов и моральных кодексов), но через призму идеи самоорганизации, центрируя внимание на античном типе сексуальной культуры, практикующем "некоторый стиль морали, который есть овладение собой" Сексуальность воспринимается и оценивается такой культурой именно как "необузданность" и, стало быть, по мысли Фуко, должна проблематизироваться "с точки зрения трудности ее контроля"

Именно в силу такой исходной установки в рамках подобных культур (а, по мнению Фуко, к такому типу принадлежит и современная сексуальная культура — в отличие от жестко регламентированной средневековой) "необходимо создавать себе правила поведения, благодаря которым можно обеспечить... владение собой", или иными словами — формировать "практики существования" или "техники себя". Это поз-

воляет индивиду придать своей сексуальности культурные формы ("эстетики существования") и конституировать себя в качестве социально адаптированного и гармоничного субъекта. Подобные "самотехники" не имеют, по оценке Фуко, ничего общего с дедуктивным подчинением наличному ценностно-нормативному канону как явной системе предписаний (в первую очередь, в форме запретов): "владение собой... принимает... различные формы, и нет... одной какой-то области, которая объединила бы их" Соответственно, и "принцип стилизации поведения" не является универсально ригористичным, но имеет смысл и актуальность, согласно Фуко, лишь для тех, "кто хочет придать своему существованию возможно более прекрасную и завершенную форму"

В оценке Фуко, сексуальность в современной культуре отнюдь не может рассматриваться как пребывающая в своей "природной истине", напротив, "благодаря мощи дискурсов... она "денатурализована", выброшена в пустое пространство" С точки зрения Фуко, "вот уже почти два века не язык эротизируется: наоборот, сексуальность — со времен Сада и смерти Бога — поглощается языком... ставится им на место той пустоты, где он учреждает свою суверенность и где непрестанно он устанавливает Законом те пределы, которые преодолевает в трансгрессии"

Сегодня статус сексуальности, по Фуко, может быть определен не в контексте понятия "свобода" а именно через понятие "предел" предел сознания, предел закона и предел языка. И, обретая свое бытие "на пределе" бытия, сексуальность вплотную подходит к трансгрессивному переходу за этот предел: "открытие сексуальности, неба безграничной ирреальности... систематические формы запрета, которыми она была захвачена... — все это... категорически указывает на невозможность заставить говорить этот фундаментальный для нас эротический опыт на тысячелетнем языке диалектики"

Аналогично, с точки зрения Фуко, крайне значим анализ сексуальности "как исторически своеобразной формы опыта" выяснение ее генезиса как сложного опыта, "где связываются некоторое поле познания (с различными понятиями, теориями, дисциплинами), некоторая совокупность правил (различающих разрешенное и запрещенное, естественное и монстрообразное, нормальное и патологическое, пристойное и то, что таковым не является, и так далее), модус отношения индивида к самому себе (через который он может признать себя в качестве сексуального субъекта — среди прочих)"

Тема сексуальности выступила сквозной линией "И. С." Сексуальность, по Фуко, сама по себе не существует и не противостоит как "биологическое" культурному; это — опыт, возможность которого задается обществом в том числе и через институт семьи. Согласно Фуко, сексуальность — дифференцируя себя с содержательными обстоятельствами — выступала как сфера "разыгрывания" отношения к себе. В контексте того обстоятельства, что в античной культуре, например, мужчина рассматривался как активный, спонтанный элемент силы, а женщина — как рецептивное начало, отношение свободного человека к себе осуществлялось как само-детерминация и сопрягалось с сексуальностью в трех аспектах:

а) как "диететика" наслаждений человек управляет собой, чтобы быть в состоянии активно управлять собственным телом;

б) как "экономика" дома человек управляет собой, дабы быть в состоянии управлять женой, могущей обрести необходимую рецептивность;

в) как "удвоенная" форма эротизма юношей — человек управляет собой, чтобы юноша учился быть активным, был способен управлять собой, уметь противостоять власти других.

По мысли Фуко, в данной ситуации "отношение к себе" оказалось "удвоенным" в пределах сексуальности в режиме "складки" (см.), не сохранившись как удаленная и оберегаемая зона свободного человека, независимая от любой "институциональной и социальной системы" Оно, как полагает Фуко, будет в целом пониматься и реконструироваться в терминах властных отношений и отношений знания (в режиме "диспозитива"). Особенностью современного опыта, восходящего к 17 в. является то, что при видимости молчания в нем происходит интенсивное умножение дискурсов, отслеживающих содержание этого опыта во всех его тонкостях, "дискурсов-удовольствий" формируемых властью. Это приводит, согласно Фуко, к образованию основных персонажей современного общества:

истеричной женщины,
мастурбирующего ребенка,
супругов-производителей,
— взрослого извращенца.

Опыт сексуальности, по мысли Фуко, не противостоит опыту брака, а не-

посредственно производится из последнего.

В первом томе "И. С. "Воле к знанию" Фуко противопоставил классическому представлению о власти (наличие властвующего и подчиненного; негативный характер подчинение, запрещение, принуждение; привилегия государства) — собственную "генеалогию власти" Она описала современную власть — скрытую, распыленную и даже противоречивую, которая реализуется неразрывно со знанием, организует социальное пространство по принципу "всеподнадзорности" каждый потенциально/реально под наблюдением, должен постоянно следить за собой (социальная "оптика"). Таким образом, власть дисциплинирует и нормирует индивидуальное поведение (социальные "физика" и "физиология").

Как утверждал Фуко, "исторический анализ этой злостной воли к знанию обнаруживает, что всякое знание основывается на несправедливости (что нет права, даже в акте познания, на истину или обоснование истины) и что сам инстинкт к знанию зловреден (иногда губителен для счастья человечества). Даже в той широко распространенной форме, которую она принимает сегодня, воля к знанию неспособна постичь универсальную истину· человеку не дано уверенно и безмятежно господствовать над природой. Напротив, она непрестанно увеличивает риск, порождает опасности повсюду... ее рост не связан с установлением и упрочением свободного субъекта; скорее она все больше порабощает его своим инстинктивным насилием"

Фуко говорил, что индивидуальное не является независимым, но формируется в человеке властью, дабы изучать и контролировать его. Специфические практики власти конституируют тело человека (посредством наказания, описаний удовольствий). Даже сознание человека выстраивается "научными дискурсами" одновременно прививающими признание власти в любом качестве. Власть таким образом порождает самого познающего, сами способы познания и само познаваемое. Власть и это главное — порождает то, что индивид противопоставляет власти.

В "Использовании удовольствий" и "Заботе о себе" Фуко акцентирует внимание на историческом генезисе субъекта. Выделяются основные эпохи формирования субъекта: сократо-платоновская, эллинистическая, христианская, новоевропейская. В античности "забота о себе" — основа человеческого опыта вообще. Выделяются конкретные правила и техники такой заботы ("искусства существования"), посредством которых человек сам себя формирует. По мысли Фуко, у древних греков искусства являли собой определенные формы знания управления собой, управления собственным имуществом и участия в управлении полисом хронологически согласуемые, изоморфные и неразрывные практики одного и того же типа. В свою очередь, упражнения, позволяющие управлять собой, расщеплялись, дифференцировались от *власти* как отношения и *знания* как кодекса добродетели или стратифицированной формы. Отношение к себе, согласно Фуко, обрело в то время независимый статус как "принцип внутреннего регулирования" по отношению к составляющим власти: отношение к себе осмысливалось как само-господство, т. е. власть, которую человек был принужден выносить на себе, конституировалась внутри власти, которую он осуществлял над другими.

С точки зрения Фуко, у греков возникло отношение, которое устанавливала сила сама с собой (власть и самость, воздействующие на себя самое: предполагалось, что только свободные люди, могущие властвовать над собой, могут властвовать над другими и обязательно наоборот — как своеобычное сложение, "заворачивание"). Обязательные правила власти, по версии Фуко, дублировались необязательными правилами свободного человека, осуществляющего эту власть. По Фуко, такое сложение силы и конституировало специфическую "складку"

В классической Греции, по убеждению мыслителя, забота о себе — в то же время забота о другом, об обществе и об истине. В период эллинизма эта связь разрушается, и это — достижение индивидуализации субъекта как уникального. В христианской культуре "искусства существования" перерабатываются в практики религиозной жизни, а в современной культуре субъект и вовсе теряет власть над практиками заботы о себе, препоручая ее медицине, педагогике, государству (в виде абстрактной заботы о человеке). И только за счет исчерпанности новоевропейских систем нормирования задается возможность возвращения к "искусствам существования", касающимся конкретных поступков, а тем самым — возможность индивидуальной свободы. Но ситуацию возвращения должна, согласно мысли Фуко, подготовить мыслительная деструкция этих систем и поиск осмыслен-

ных альтернатив, поскольку любой другой ход рискует модернизировать традиционную систему установлений.

Фуко воспевает индивидуальные, выступающие итогом личного выбора, "искусства существования" "продуманные и добровольные практики, посредством которых люди не просто устанавливают для себя правила поведения, но стараются изменить самих себя, преобразовать себя в собственном особом бытии и *сделать из своей жизни произведение, несущее в себе определенные эстетические ценности*" (курсив мой. — *А. Г.*).

Согласно Фуко, именно сексуальность ("современная сексуальность") выступает связующим звеном и истоком трех означенных тенденций, базисных для развития современного культурного мира: "из глубины сексуальности, из глубины ее движения, которому ничто и никогда не может положить предел (поскольку со своего истока и во всей своей тотальности оно есть постоянная встреча предела), из глубины дискурса, этой речи о Боге, которую Запад держал столь долго не отдавая себе отчета в том, что... сила слова подводит нас к пределам возможности языка, вырисовывается причудливый опыт: опыт трансгрессии" который, по мысли Фуко, может оказаться "столь же решающим для нашей культуры, столь же зарытым в ее недрах, сколь в недавнем прошлом для диалектической мысли был опыт противоречия. Но, несмотря на множество разрозненных знаков, еще только предстоит почти полностью родиться тому языку, где трансгрессия найдет свое пространство и свое озаренное бытие" Фуко всячески стремился дистанцироваться от натуралистских мотивов как в границах возможных интерпретаций идеи "изначальности" опыта безумия, так и в абсолютизации идеи "предела" и "опыта трансгрессии"

В самооценке Фуко, "то, чем я пытаюсь заниматься, — это история отношений, которые мысль поддерживает с истиной, — история мысли об истине" Предпринятая им критика "воли к истине" отнюдь не означала, что феномен истины как таковой выпадает из сферы его философского интереса: "те, кто говорят, будто для меня истины не существует, упрощают суть дела"

По убеждению мыслителя (интервью 1976 года), в "обществах, подобных нашему, "политическая экономия" истины характеризуется пятью исторически важными чертами:

1) "истина" сосредоточена в форме научного рассуждения в институтах, которые его производят;

2) она подвергается постоянной экономической и политической стимуляции (потребность в истине существует как в нуждах экономического производства, так и ради политической власти);

3) она является объектом бесконечного распространения и потребления в разнообразных формах (поскольку она циркулирует в органах образования или информации, пронизывающих тело общества, несмотря на определенные строгие ограничения);

4) она производится и передается не под исключительным, но под господствующим контролем и управлением нескольких крупных политических и экономических институтов (университет, армия, письмо, средства массовой информации);

5) она является ставкой всякого политического спора и всякого общественного противостояния ("идеологической" борьбы).

Фуко задается вопросом: "Посредством каких истинностных игр человек осмысляет свое собственное бытие, когда он воспринимает себя как сумасшедшего, когда он смотрит на себя как на больного, когда он понимает себя как существо живущее, говорящее и работающее, когда он судит и наказывает себя в качестве преступника? Посредством каких истинностных игр человек признал себя в качестве человека желания?"

Неоконченная книга-трилогия Фуко — вопреки ожиданиям — камня на камне не оставила от понимания власти как репрессивной силы, подавляющей все, включая и сексуальность. "Наше общество, — сказал мыслитель в интервью после выхода книги, — это общество не *репрессии* секса, а его *экспрессии*"

А. А. Грицанов

ИТЕРАТИВНОСТЬ (санскр. *itera* другой) понятие, введенное в дисциплинарный оборот современной философии Деррида, для обозначения повторяемости как таковой; повторяемости "вообще"; повторяемости, безотносительной и безучастной к присутствию/отсутствию повторяемого. В традиционной метафизике повторение постулировалось как имманентно и атрибутивно предполагающее тождественность и самотождественность повторяемого, фундированное аксиомой тождественности и самотождественности присутствия (см. **Differance, След**). И. как единое означающее, содержит в себе (в тради-

ционной для Деррида мыслительной стилистике) два конфликтующих смысла и значения: а) И. как возможности собственно повторения и б) И. как условие возможности иной процедуры неадекватного, мутационного (в самом широком мыслимом диапазоне пределов) повторения или альтерации. Тем самым, И. у Деррида выступает как исходное, пред-данное, пред-мыслимое основание повторения. По мнению Деррида, тождественность и самотождественность вещи, явления или понятия, по определению, предзадают включенность в его структуру параметра (горизонта) завершенности его бытия как присутствия (т. е. его смерти). Поскольку (вне рамок парадигм эзотеризма и религии) последняя исключает какую бы то ни было перспективную объективацию, любой сопряженный или соответствующий знак оказывается в состоянии репродуцировать данную завершенность в ее отсутствии, таким образом, в свою очередь, имитируя и собственную конечность. Одновременно, согласно догматам традиционной метафизики, цельность понятия или явления предполагает возможность бесконечного его воспроизведения (повторения). В связи с этим, по Деррида, в той мере, в какой во всех таких ситуациях правомерно полагать "первородную" самотождественную сущность — исходно отсутствующей, повторение может мыслится повторением того, что никогда не имело места. (Но: повторение иногда и повторяет повторение.) По мысли Деррида, в тех случаях, когда самотождественная сущность отсутствует, каждое повторение оказывается "иным" по сравнению со своим предшественником. Повторяющееся единство вещи, понятия или явления одновременно повторяет "отсутствие" замещая его место, — в результате всякий раз оказываясь "другим" Деррида в этом контексте настаивает на принципиальной возможности изначального присутствия "другого" в структуре понятия, вещи или явления (ср. "свое иное" у Гегеля). И. также оказывается обусловливающей и еще одну потенциально мыслимую структурную возможность: отсутствие самого повторяемого. В этом случае, по Деррида, повторение, повторяя, "отчуждается" становясь "другим" и дислоцируясь в "другом" месте. Эпистемологическим следствием данной концептуальной схемы выступает дальнейшее постижение и конкретизация механизмов осуществления такой мыслительной операции, как идеализация. Согласно каноническим схемам, идеальное (независимо от воздействия эмпирических актов и событий, которые пытаются деформировать его) способно к бесконечному повторению, оставаясь при этом самотождественным. Фундирована такая возможность допущением осуществимости бесконечного числа актов повторения. По мысли Деррида, И. является условием возможности и невозможности самотождественности идеального, конституируя, с одной стороны, то "минимальное тождество" которое и подразумевается идеальным по отношению к "эмпирии" и в то же время ставя под сомнение тождество и этого "минимального тождества" В таком контексте, поскольку И. является условием возможности и невозможности "минимального тождества" повторяемого, подрываемого возможностью повторения, она выступает также условием возможности "дубликации": вещь, понятие или явление, согласно Деррида, всегда предполагают в своей структуре актуальный потенциал удвоения. С точки зрения Деррида, И. позволительно толковать как систематизирующий термин, сопряженный со всем понятийным комплексом так называемых "неразрешимостей" ибо она также может интерпретироваться как: а) иное обозначение differance, предполагающего структурную возможность пространственно-временной смысловой различенности присутствия; б) иное обозначение дополнительности — в той степени, в которой последняя суть пространство повторения-замещения отсутствия; в) иное обозначение следа, поскольку "самостирание" последнего осуществимо именно как результат возможности повторяемости. Актуализируя и артикулируя эвристический потенциал осмысления проблемы "бесконечного в границах конечного" концепт И. у Деррида одновременно демонстрирует осуществимость вынесения соответствующих мыслительных операций "за скобки" полагавшегося ранее абсолютным интервала "конечность — бесконечность"

А. А. Грицанов

К

"К КРИТИКЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭКОНОМИИ ЗНАКА" ("Pour une critique di l'economie politique du signe") сборник статей Ж. Бодрийяра (**см.**), увидевший свет в 1972.

Данное издание знаменовало обретение Бодрийяром нового проблемного поля собственных исследований. От вещей как "вещей" мыслитель обратился к вещам как "знакам" Стремительно трансформирующиеся стандарты потребления втягивают в сферу своего воздействия все новые людские массы, создавая нетрадиционные комплексы манипулирования вещами как знаками. Реклама, коллекционирование, появление мира предметов, не столько "удобных для жизни", сколько воплощающих в себе функциональность как таковую (завораживающих своей бесполезностью) — всем этим вопросам автор посвятил эту книгу.

В разделе "Функция-знак и классовая логика" Бодрийяр формулирует интеллектуальную задачу, решению которой будет в основном и посвящен весь текст: "Анализ социальной логики, которая упорядочивает практику предметов, распределяя их по различным классам или категориям, должен в то же самое время являться критическим анализом идеологии "потребления" которая в настоящее время подкрепляет любую относящуюся к предметам практику. Этот двойной анализ — анализ различающей социальной функции предметов и анализ политической функции идеологии, которая с ней связана, должен исходить из одной абсолютной предпосылки: из отмены само собой разумеющегося рассмотрения предметов в терминах потребностей, отмены гипотезы первичности потребительной стоимости"

Как отмечает Бодрийяр, статус потребительной стоимости у Маркса является двусмысленным. С одной стороны, потребительная стоимость, как и меновая, является универсальной характеристикой товара. Но в отличие от меновой стоимости абстрактной и обобщенной потребительная стоимость является всегда конкретной и частной, связана с индивидуальным потреблением и конкретным трудом. Она не вплетена в специфическую логику меновой стоимости — в обмен эквивалентов. Предмет может обладать потребительной стоимостью, не имея меновой, и даже если продукт труда включен в процессы обмена, он обладает собственной "естественной" телеологией, обусловленной внешней товарной экономикой: в конечном счете, это связано с первичностью простого отношения человека к своему труду и к его продуктам.

По Бодрийяру, "фетишизм товара" выявление и анализ которого традиционно полагается значительным достижением Маркса, характеризует товар не как единство меновой и потребительной стоимостей, а лишь как носителя меновой стоимости. Потребительная стоимость в этом ограниченном анализе фетишизма выступает не как социальное отношение и поэтому не как область фетишизации: полезность как таковая избегает исторической детерминации (именно как форма, поскольку содержание потребностей, в том числе и в трактовке Маркса исторически изменчиво и социально обусловлено). Именно в этом, констатирует Бодрийяр, проявляется марксистский идеализм, и именно в этом пункте нужно быть более радикальным критиком политической экономии, чем сам Маркс: потребительная стоимость, сама полезность как абстрактный эквивалент товара, есть фетишизированное социальное отношение. По замечанию мыслителя, "гипотеза состоит в том, что потребности (система потребностей) суть эквивалент абстрактного социального труда: на них основывается система потребительной стоимости, как на абстрактном социальном труде основывается система меновой стоимости. Гипотеза также предполагает, что для того, чтобы существовала система, одна и та же абстрактная логика эквивалентности регулирует потребительную стоимость и меновую стоимость, один и тот же код. Код полезности является также кодом абстрактной эквивалентности объектов и субъектов (одних и других между собой и тех и других вместе в их отношении) или виртуальной комбинаторики и калькуляции. ...Так что существуют две фетишизации — потребительной стоимости и меновой стоимости, — и они образуют единое целое, которое составляет фетишизм товара"

К. Маркс утверждает, что в противоположность меновым стоимостям потребительные стоимости несоизмеримы. Однако, указывает Бодрийяр, следует обратить внимание на следующее:

1. Для того чтобы экономический обмен вообще имел место, необходимо, чтобы принцип полезности стал "принципом реальности" продукта труда, т. е. для того чтобы быть обмениваемыми, продукты труда должны мыслиться и рационализироваться в терминах полезности. Это значит, что редукция вещи к статусу полезности является основанием ее обмениваемости.

2. Вопреки утверждению Маркса о "несоизмеримости" логика эквивалентности уже в полной мере присутствует в полезности. Потребительная стоимость, не хоть и не поддается количест-

венному измерению в арифметическом смысле, тем не менее, является эквивалентом: в качестве полезных вещей все блага сопоставимы между собой в своей абстрактной и универсальной определенности.

3. Таким образом, речь идет о вещной форме, общим эквивалентом которой является полезность. И здесь приходится констатировать не просто аналогию с меновой стоимостью, но ту же логическую форму· любая вещь переводима в абстрактный универсальный код полезности, и при этом совершенно неважно, как конкретно она используется и чему служит. Этот код, основанный на одном лишь соответствии вещи своей цели (пользе), подчиняет себе все. Именно здесь начало экономической калькуляции, по отношению к которой форма меновой стоимости является лишь дальнейшим развитием.

4. Следовательно, потребительная стоимость (полезность), вопреки наивно-антропологической иллюзии, представляющей ее как простое отношение человеческой потребности к некоторому полезному свойству вещи, также является социальным отношением. Точно так же, как в аспекте меновой стоимости человек-производитель выступает не в качестве творца, а в качестве абстрактной общественной рабочей силы, так и в системе потребительной стоимости "человек потребляющий" никогда не предстает как испытывающий желание или удовольствие, но всегда в качестве абстрактной общественной потребительной силы (способности потребления).

С точки зрения Бодрийяра, не замечая этой логики эквивалентности в потребительной стоимости, марксовский анализ сам содействует утверждению настоящей рационалистической "мистики": потребление как конкретная сфера частной жизни здесь противопоставляется социальной и абстрактной сфере рынка. Но потребление есть не уничтожение "определенной" потребительной стоимости), а труд по расширенному воспроизводству потребительной стоимости как абстракции, как системы, как универсального кода полезности (точно так же как производство) является в своей действительной телеологии не производством "конкретных" благ, а расширенным воспроизводством всей системы меновой стоимости.

Таким образом, по Бодрийяру, вопреки видимости, система потребительных стоимостей полностью солидарна (как исторически, так и логически) с системой меновых стоимостей, она обеспечивает натурализацию последней и наделяет ее видимостью универсальности и вневременности, без которой та просто не смогла бы воспроизводиться и приобрести универсальную форму. В этом смысле можно сказать, что потребительная стоимость является венцом и завершением политической экономии: в своей живой реальности она обеспечивает имманентность политической экономии для конкретной повседневности (в любом самосознательном действии человек интересуется вещами с точки зрения их полезности, а самого себя осознает как существо, имеющее потребности и удовлетворяющее их), а в своей стратегической значимости она есть то, посредством чего идеологически скрепляется система производства и обмена.

Вот почему, следуя Бодрийяру, можно утверждать, что фетишизм потребительной стоимости более фундаментален и еще более "мистичен", чем фетишизм меновой стоимости. Тайна товара как тайна меновой стоимости уже была разгадана и понята Марксом как социальное отношение. Однако тайна потребительной стоимости оказалась ему не по плечу, поскольку скрывалась под мнимой очевидностью, под влияние которой попал и сам Маркс.

По мысли Бодрийяра, упомянутая гипотеза, "поддерживаемая очевидностью обыденной жизни, приписывала предметам функциональный статус, статус утвари, связанный с техническими операциями, относящимися к миру, и даже — тем самым — статус опосредования антропологических "природных" потребностей индивида. В такой перспективе предметы в первую очередь зависят от потребностей, приобретая смысл в экономическом отношении человека к окружающей среде"

Бодрийяр акцентирует следующее: "Эта эмпиристская гипотеза неверна. Дело обстоит совсем не так, словно бы первичным статусом предмета был прагматический статус, на который лишь затем накладывалась бы социальная знаковая стоимость, наоборот, фундаментальным является знаковая меновая стоимость, так что потребительная стоимость подчас оказывается просто ее практическим приложением (или даже простой рационализацией)... [...] Истинная теория предметов и потребления должна основываться не на теории потребностей и их удовлетворения, а на теории социальной демонстрации и значения"

Реконструируя в значимых аспектах марксовы политэкономические схемы, Бодрийяр обращает внимание на следу-

ющее: ...за всеми надстройками покупки, рынка и частной собственности в нашем выборе предметов, их накоплении, потреблении и обращении с ними всегда необходимо вычитывать механизм социальной демонстрации, то есть механизм различения и почитания, который лежит в самой основе системы ценностей и присоединения к иерархическому порядку общества... Дело не в отношении к потребностям, в потребительной стоимости, а в символической ценности обмена, социальной демонстрации, конкуренции и, в пределе, классового различения..."

Осуществленное Бодрийяром критическое переосмысление феномена потребительной стоимости, раскрывающее общественную конституцию самой формы полезности, позволило ему предложить более последовательную и радикальную трактовку фетишизма уже не товарного или денежного, а фетишизма предметов потребления как таковых.

Как полагает Бодрийяр, подобная теория потребления, в соответствии с которой вещи наделяются магической силой, упускает из виду то обстоятельство, что притягательность вещей изначально связана со знаками, их обобщенным кодом. Если фетишизм вообще имеет место, то это не фетишизм означаемых содержаний, которые вещь воплощает для отчужденного субъекта, а фетишизм означающих, т. е. захват субъекта тем, что в объекте есть различительного, кодированного, систематизированного. В фетишизме говорит не страсть субстанции, а страсть кода, которая, регулируя и подчиняя одновременно как объекты, так и субъектов, препоручает их вместе взятых абстрактной манипуляции. Поэтому фетишизм вещей должен интерпретироваться не как инстанция общественной силы, воплощенная в том или ином объекте, а именно как очарование формы, как захват принуждающей логикой абстрактной системы (логикой системы эквивалентов). Иными словами, фетишизм состоит не в сакрализации тех или иных вещей или содержаний, а в сакрализации системы как таковой: "Чем более системной становится система, тем больше усиливаются фетишистские чары..."

Согласно Бодрийяру, если подобный фетишизм охватывает все новые сферы деятельности вне области собственно экономики, то это происходит именно вследствие их поступательной систематизации, приводящей к тому, что система эквивалентных обменов оказывается всеобъемлющей. Потребительная стоимость становится здесь призрачной именно потому, что она является производной от меновой стоимости: отныне именно последняя производит потребительную стоимость, образуя с ней единую идеологическую систему в рамках политической экономии. Таким образом, действительный процесс общественной фетишизации вещей — это фетишизация "пустого" продукта, лишенного конкретной субстанции и подчиненного труду означивания общественного производства различий. Действительный фетишизм связывается с вещами, из которых выпотрошены их субстанция и история и которые сведены к состоянию различительного знака.

Проблема общественной фетишизации вещей, далеко выходящей за пределы материального производства, непосредственно связана с проблемой идеологии, которая, в свою очередь, также отнюдь не локализована в сфере "духовного производства" Бодрийяр выделяет следующие принципы идеологического процесса:

1) психическая и социальная структуры идеологического процесса гомологичны: здесь нет ни причины, ни следствия, ни базиса, ни надстройки;

2) процесс идеологического труда всегда ориентирован на редукцию процесса реального труда (символическая работа бессознательного в расщеплении субъекта, работа производительных сил в разрыве производственных отношений); этот процесс всегда есть процесс абстракции через сигнификацию;

3) маркировка знаками всегда дублируется тотализацией знаковой сферы и формальной автономией знаковых систем; логика знаков действует через сочетание внутренней дифференциации системы с ее гомогенизацией;

4) эта абстрактная тотализация как раз и позволяет знакам функционировать идеологически, т. е. фундировать и увековечивать реальную дискриминацию и порядок власти.

Структурная гомология, выявляемая между тем, что привычно относится к разным областям — полю материального производства и полю означивания, — позволяет, как считает Бодрийяр, радикально по-новому изобразить весь идеологический процесс. Он больше не вписывается в отношение "базис/надстройка" между экономикой как сферой действительных противоречий и культурой как средством их выражения и маскировки. Не будучи локализованной в области "надстройки", идеология представляет собой ту общую

форму, которая пронизывает все социальные поля и которая функционирует путем вовлечения любого производства (материального или духовного) в процесс редуктивной абстракции. Материальные содержания производства или имматериальные содержания означивания не имеют решающего значения: определяющим является код; обобщенный в системе политической экономии, он редуцирует всю символическую амбивалентность, для того чтобы основать на упорядоченной эквивалентности ценностей "рациональную" игру их обменов (игру означающих или меновых стоимостей).

Отправным пунктом для Бодрийяра в анализируемой его работе послужила следующая задача: осуществить анализ потребления как нового всеобъемлющего социально-политического поля. Соответственно, мотивом пересмотра марксовской критики политической экономии стала ее недостаточная радикальность. Трактуя форму потребительной стоимости как досоциальную и "надысторическую", Маркс, как показывает Бодрийяр, оказался пленником и невольным апологетом той самой системы политической экономии, критику которой он хотел осуществить. В результате он оказался в состоянии предложить лишь половинчатую концепцию товарного фетишизма, которая вписана в рамки "теории-фетиша" базиса и надстройки. Сводя идеологический процесс к надстроечным механизмам "ложного сознания", Маркс обрек себя на то, чтобы в действительности работать "на расширенное воспроизводство идеологии, а значит, и всей капиталистической системы"

Причиной этого Бодрийяр вполне справедливо считал не индивидуальный мировоззренческий оппортунизм Маркса, а то обстоятельство, что во времена Маркса еще не получила развития система потребностей как форма производительных сил, капиталистическая мобилизация которых характеризует современное общественное состояние.

Радикализация марксовской критики политической экономии осуществляется Бодрийяром как ее обобщение: тот же самый процесс редуктивной абстракции, который сводит многообразие конкретного труда к абстрактному общественному труду (субстанции меновой стоимости), является общественным механизмом формирования и потребительной стоимости. Потребительная стоимость не только определяется той же общественной логикой эквивалентности, что и меновая стоимость, но и является условием возможности последней.

Радикальное обобщение марксовых представлений о соотношении меновой и потребительной стоимости было осуществлено Бодрийяром в режиме переосмысления тех их предпосылок, которые Маркс полагал постоянными: система потребительной стоимости, имевшая у Маркса трансисторический характер, была представлена французским социологом как социально-историческая переменная. Благодаря этому стало возможным распространить социальную логику абстрактной эквивалентности, характеризующую меновую стоимость, на потребительную стоимость и тем самым теоретически реконструировать странную реальность "общества потребления" как "общества мифа"

Первым шагом Бодрийяра в создании оригинального понятийного аппарата для обобщенной критики политической экономии явилась разработка понятия "знаковой меновой стоимости" Сфера политической экономии должна быть, по его убеждению, полностью переопределена таким образом, чтобы она охватывала, наряду с производством материальных благ и экономических меновых стоимостей, также и производство знаковых меновых стоимостей. И именно как система знаковых стоимостей может и должен концептуализироваться процесс потребления.

Для спецификации знаковой формы предметов потребления Бодрийяр пытается "соединить" марксовскую политическую экономию с семиологией Соссюра. Специфика знаковой стоимости в общем виде определяется у Бодрийяра уравнением: "меновая стоимость/потребительная стоимость (+ потребности) = означающее/означаемое (+ референт)" Это уравнение устанавливает корреляцию между двумя типами феноменов, обычно связываемых лишь внешним образом: товаром и знаком. Как свойства товара, так и свойства знака, отмечает Бодрийяр, организованы иерархически: потребительная стоимость и означаемое субординированы относительно меновой стоимости и означающего. Потребительные стоимости и потребности есть эффекты меновой стоимости; означаемое и референт суть эффекты означающего. Лишь в игре меновой стоимости и означающего потребительная стоимость и означаемое получают залог своей реальности, при этом именно их мнимые естественность и конкретность служат сокрытию игры

абстрактной системы. У товара и знака единая стратегическая логика: второй термин (потребительная стоимость, означаемое) является спутником и алиби для первого (меновой стоимости, означающего); это — стратегическая логика симуляции.

С точки зрения Бодрийяра, если "избавиться от привычки рубрицировать все явления по дифференцированным общественным подсистемам" то нельзя не заметить: все, что "сегодня производится и обменивается, не является в строгом смысле ни знаком, ни товаром, но неразделимо обоими, причем, оба упразднены в качестве специфических определений" Еще точнее: "сегодня потребление... определяет именно ту стадию, на которой товар непосредственно производится как знак, как знаковая стоимость, а знаки (культура) — как товар"

По мысли Бодрийяра, исходным элементом искомой обобщенной политической экономии является нечто более фундаментальное, чем товар и знак а именно "вещь-знак" Любая попытка обособить систематическое производство знаков в качестве предмета анализа является мистифицирующей. Одновременно говорить о "феноменах культуры" или "экономических процессах" самих по себе уже означает принадлежать к порядку симуляции.

Уточняя и обобщая свою теоретическую модель, Бодрийяр формулирует "фундаментальную теорему потребления" согласно которой "потребление не имеет ничего общего с личным наслаждением... оно является принудительным *социальным институтом*, который детерминирует типы поведения еще до того, как он будет воспринят сознанием социальных актантов" Это же, по мысли автора, "ведет нас к тому, чтобы рассматривать потребление не в качестве того, за что оно себя выдает обобщенного индивидуального вознаграждения, — а в качестве социальной судьбы, которая в большей степени касается каких-то определенных групп или классов, затрагивает их, противопоставляя друг другу" Или как поясняет Бодрийяр — "отдельные категории предметов (безделушки, игрушки, аксессуары) всегда задаются согласно тому, что в них есть бесполезного, пустякового, избыточного, декоративного, нефункционального, а в каждом объекте то же самое правило выполняется во всех коннотациях и круговерти форм, в игре моды и т. д. — предметы никогда не исчерпываются тем, для чего они служат, и в этом-то избытке присутствия они и наделяются значением престижа, "отсылая" уже не к миру, а к бытию и социальному рангу их обладателя"

Таким образом, по убеждению Бодрийяра, в современном мире вещей "все предметы приведены к функциональному компромиссу, состоящему в том, что они, с одной стороны, должны *означать*, то есть наделять социальным смыслом, престижем, в модусе праздности и игры в архаическом и аристократическом модусе, с которым пытается воссоединиться гедоническая идеология потребления, — а с другой стороны, они должны подчиняться весьма устойчивому консенсусу демократической морали усилия, дела и заслуги" С точки зрения Бодрийяра, "предметы... оказываются местом не удовлетворения потребностей, а символической работы, "производства" их производят, но их производят и в качестве *доказательства*. Они являются местом освящения некоего усилия, некоего оконченного осуществления, какого-то *стремления к достижению*, стремящегося создать постоянное и ощутимое доказательство социальной значимости"

Несколько далее автор развивает этот тезис: "Предметы... отсылают к определенным социальным целям и социальной логике. Поэтому они говорят не столько об их пользователе и технических практиках, сколько о социальных претензиях и покорности, социальной мобильности и инертности, о привыкании к новой культуре и погруженности в старую, о стратификации и социальной классификации. Каждый индивид и социальная группа посредством предметов ищут свое место в некоем порядке, пытаясь при этом своим личным движением поколебать этот порядок. Посредством предметов обретает свой голос стратифицированное ("несомненно классовое", как ниже отметил Бодрийяр. *А. Г Н. К.*) общество. [...] Под знаком предметов, под печатью частной собственности осуществляется постоянный социальный процесс наделения значением. А предметы, по ту сторону своей простой применимости, везде и всегда являются терминами и выражениями этого социального процесса означивания"

Бодрийяр стремился продемонстрировать самодовольным потребителям культурных, материальных и — не в последнюю очередь "интеллектуальных" благ, что они оказываются заложниками грубого обмана: "ценности потребления определяются как главный критерий но-

вой дискриминации: поддержка этих ценностей играет роль новой морали, предназначенной для рабов" Для себя же высшие классы зарезервировали "абсолютную привилегию, которая обусловлена тем, что само это превосходство ни в коей мере не ищет основания в знаках престижа и изобилия, находя его в совсем другом месте, в реальных сферах решения, управления, политической и экономической власти, в манипуляции знаками и людьми, обрекая "других" низшие и средние классы, на фантазмы страны обетованной"

Предельно упрощенный, повседневный пафос рассуждений мыслителя можно свести к следующему. Если вам потребовалось приобрести холодильник, то это, утверждает Бодрийяр, не потому, что вам якобы негде хранить продукты, а потому, что купить его велит вам ваше социальное чувство. Да и покупаете вы его не в качестве подсобного механизма, а в качестве знака меты вашего местоположения в социальной иерархии. Предмет потребления не вещь, а знак, руководящий социальной логикой обмена. Хотите вы того или не хотите, отдаете ли вы себе в этом отчет или не отдаете — ваша тяга к покупкам выдает с головой и ваше происхождение, и ваш карьерный потолок...

Согласно мысли автора этой книги, приватные характеристики индивидуума должны рассматриваться в соответствии с теми же принципами абстракции, что и его рабочая сила, поэтому необходимо "определить потребление не только структурно как систему обмена и знаков, но и стратегически как механизм власти"

А. А. Грицанов, Н. Л. Кацук

"КАЛЬКА" — понятие номадологии (см.), обозначающее организацию предметности, ориентированную на воспроизводство своей исходной наличной структуры. Было введено Ж. Делёзом (см.) и Ф. Гваттари (см.) для фиксации такой функциональной характеристики объекта, которая обеспечивает его неизменную способность быть самотождественным и порождать изоморфные лишь самому себе объекты.

По мнению Делёза и Гваттари, линейная логика — это "логика кальки и размножения" подтверждающая органичную связь идеи наличия порождающей модели и презумпции "К." Согласно руководящим принципам номадологии, "о генетической оси или о глубинной структуре мы говорим, что они, прежде всего, являются принципами *кальки*, воспроизводимой до бесконечности" (Делёз, Гваттари).

"К." у Делёза и Гваттари принцип оседлости, статичности, замшелости, "нескончаемый отпечаток понятий и слов" "К." радикально противоположна "карте" (см.)

А. А. Грицанов

"КАПИТАЛИЗМ И ШИЗОФРЕНИЯ" — двухтомник Ж. Делёза (см.) и Ф. Гваттари (см.): первый том "Анти-Эдип" — увидел свет в 1972, второй — "Тысяча плато" в 1980. Явил собой один из наиболее знаменательных этапов их философского творчества. Был создан шизоанализ (см.).

Первый том книги посвящен анализу "болезни века" Согласно более раннему Делёзу ("Ницше и философия"), всеобщая история являет собой переход от предыстории к постистории. В интервале между данными полюсами процесс культурной дрессировки был призван превратить изначально первобытное животное в "индивида суверенного и дающего законы", в субъекта, способного осуществить кантовское "управляем именно мы" История не достигла своей цели: возник человек озлобленный, человек заболевший болезнью под названием "нигилизм" Интерпретируя ход мыслей Ницше, Делёз отмечает: *последний человек*, "уничтожив все, что не есть он сам" заняв "место Бога" оказался отвергнут всеми и всем. Этот человек должен быть уничтожен: настал момент перехода от "*ничто воли*" (болезнь нигилизма) к "*воле к ничто*", от нигилизма незавершенного, болезненного и пассивного к нигилизму активному. Шизоанализ излагает ту же модель философии истории новым языком: "болезнь века", она же "болезнь конца века" это шизофрения. Таким образом, лечение ее предполагает замещение шизофрении пассивной (ее вылечивают в больницах) шизофренией активной. По схеме рассуждений Делёза и Гваттари, "шизофрения как процесс — это производство желания, но таковой она предстает в конце, как предел социального производства, условия которого определяются капитализмом. Это наша собственная *болезнь*, болезнь современных людей. Конец истории не имеет иного смысла" По схеме шизоанализа, нынешний недуг цивилизации выступает симптомом, являющим свой подлинный смысл в перспективе дискурса (см.) о всеобщей истории, а не о семейной психологии, как это трактуется во фрейдизме.

Согласно Делёзу и Гваттари, "постоянное производство самого производства, привитие производства к продукту, составляет свойство машин для первичного производства. ...Из производства следует продукт как часть тождества продукт/производство. Это тождество образует третий термин в линейной серии, это как бы огромный недифференцированный объект... Наш организм создаваем машинами желания, но в лоне этого производства, в самом этом производстве тело страдает от такого устройства, страдает от того, что оно не организовано по-другому, что оно вообще организовано... Полное тело без органов непродуктивно, стерильно, непорождено, непотребляемо... Инстинкт смерти — вот его название, а смерть может быть смоделирована. Но желание желает также этого, смерти, потому что полное тело смерти является его неподвижным двигателем, как оно желает жизни, потому что органы жизни представляют собой его "работающие машины" Не нужно спрашивать себя, как все это вместе работает: сам этот вопрос — продукт абстракции. Машины желания работают исключительно в поврежденном состоянии, бесконечно ломаясь... Тело без органов непродуктивно, но оно, тем не менее, производится на своем месте и в свое время в процессе коннективного синтеза, производится в качестве тождества производства и продукта... Тело без органов не является свидетелем изначального ничто, точнее, является им не более чем остальная часть утраченной целостности. Прежде всего, это не проекция, у него нет ничего общего с собственно телом или с образом тела. Это тело без образа. Непродуктивное, оно существует там, где производится, в третьем времени бинарно-линейной серии. Оно постоянно вновь вводится в производство... Полное тело без органов составляет часть антипроизводства. Но это еще одно свойство продуктивного или коннективного синтеза: подсоединять производство к антипроизводству, к элементу антипроизводства"

По мысли авторов, "если мы хотим составить себе представление о позднейших воздействиях тела без органов в непрерывном процессе, то мы должны воспользоваться параллелью между производством желания и общественным производством. Это не просто феноменологическое сравнение... Просто формы общественного производства также включают в себя непорожденную непродуктивную остановку, элемент антипроизводства, спаренный с этим процессом, полное тело, могущее быть определенным как социус. Это может быть тело земли, деспотическое тело или капитал. Именно об этом теле говорит Маркс: это — не продукт труда, но он появляется как его естественная или божественная предпосылка. Оно не удовлетворяется противостоянием производительным силам как таковым. Оно обрушивается на производство, составляет поверхность, на которой распределяются силы и агенты производства, так что в результате оно овладевает прибавочным продуктом и приписывает себе процесс в целом и его части, которые теперь как бы вытекают из него как из некоей квазипричины... Короче, социус как полное тело образует поверхность, на которую записывается и из которой, по-видимости, вытекает — любое производство. Общество конструирует свой психоз путем записи процесса производства, но это не психоз (бред) сознания, точнее, ложное сознание является истинным сознанием ложного движения... истинным восприятием движения, которое имеет место на поверхности записи. Капитал является телом без органов капиталиста..."

С точки зрения Гваттари и Делёза, "все понятия шизофрении сводят проблему к *Я* через посредство *образа тела*. Но шизофреник давно не верит в Я, как он не верит и в папочку-мамочку. Он за пределом, сзади, снизу, в другом месте, но не в этих проблемах... Даже сам Фрейд остается в рамках узкой точки зрения на Я. Препятствием для него была его же тринитарная формула: папа-мама-я. Разве не аналитический империализм комплекса Эдипа заставляет Фрейда поддерживать своим авторитетом пресловутое понятие аутизма применительно к шизофрении... Фрейд не любит шизофреников, не любит их сопротивления эдипизации, он склоняется к тому, что они просто тупы: они принимают слова за вещи, они апатичны, нарциссичны, отрезаны от реальности, не годятся для переноса, они напоминают философов (еще одно "нежелательное сходство"). Великим открытием психоанализа было открытие производства желания, разных видов производства бессознательного. Но из-за Эдипа это открытие было вскоре затемнено новым идеализмом: место завода бессознательного занял античный театр, место продуктивного бессознательного бессознательное, которое может лишь выражаться (миф, трагедия, сон)"

Согласно позиции авторов, ...в действительности общественное производст-

во есть не более как производство желания в определенных условиях. Мы утверждаем, что социальное поле непосредственно пробегаемо желанием, что оно является его исторически определенным продуктом и что либидо не нуждается ни в каком опосредовании и сублимации, ни в какой психической операции, ни в какой трансформации для того, чтобы инвестировать производительные силы и производственные отношения. Есть только желание и социальность, и ничего другого. Даже самые репрессированные и смертоносные формы социального воспроизводства производятся желанием... Поэтому фундаментальная проблема политической философии та, которую сумел поставить Спиноза (и которую вновь открыл В. Райх): *Почему люди сражаются за рабство, как если бы речь шла об их спасении?* Райх утверждает: нет, массы не были обмануты, они хотели фашизм в этот момент, в этих обстоятельствах, и именно это (перверсию стадного желания) нужно объяснить. Райх возвращается, правда, к дуализму реального, рационально произведенного объекта и иррационального производства фантазмов (см. *А. Г.*). Он отказывается обнаружить общий знаменатель или коэкстенсивность социального поля и желания. Ему не хватало, чтобы основать по-настоящему материалистическую психиатрию, категории производства желания, которой реальность была бы подчинена как в так называемых рациональных, так и в иррациональных формах... желание производит реальность, производство желания есть не что иное, как общественное производство. В отличие от просто машин, машины желания работают только в испорченном виде... В отличие от технических машин, машины желания сами непосредственно, без воспроизводства, производят антипроизводство. Поэтому технические машины не относятся к экономике, а отсылают к социусу или социальной машине, которая обеспечивает их воспроизводство. Они не причины, а признаки общей формы общественного производства. Мы можем сказать, что любое общественное производство вытекает из производства желания в определенных условиях... Но для уточнения мы также должны заметить, что производство желания есть прежде всего социальное производство, и лишь в конечном счете оно проявляет тенденцию к обособлению. Т. е. тело без органов не дано само по себе с самого начала, чтобы быть потом спроецировано на разные виды социуса, как если бы в основе социальной организации был заложен некий великий параноик, вождь первобытной орды. Социальная машина или социус может быть телом Земли, телом Деспота, телом Денег, но она никогда не является проекцией тела без органов. Скорее, тело без органов является конечным остатком детерриториализованного социуса"

По мнению авторов, "детерриториализуя потоки желания, капитализм приближается к своему пределу, который является собственно шизофреническим пределом. Он изо всех сил стремится к произведению шизофреника как субъекта декодированных потоков на теле без органов — более капиталиста, чем сам капиталист, более пролетария, чем пролетарий... шизофреник стоит на пределе капитализма: он представляет собой его развитую тенденцию, прибавочный продукт, пролетария и ангела-истребителя. Он смешивает все коды, будучи носителем декодированных потоков желания... Шизофреник это производство желания как предел общественного производства"

Как подчеркивали Делёз и Гваттари, "производить желание, во всех смыслах, в каких это только делается, — таково единственное призвание знака. Эти цепи без конца становятся местами отделения во всех направлениях, везде шизопотоки, которым, кроме себя, ничего не надо и которые (прежде всего) не нужно ничем заполнять, Таково второе свойство машины: разрывы-отделения не смешиваются в ней с разрывами-взыманиями. Третья купюра, разрыв машины желания это купюра-остаток или осадок, которая производит субъекта рядом с машиной как принадлежащую машине деталь. И если субъект не обладает особой личностной самотождественностью, если он пробегает тело без органов, не нарушая его невозмутимости, то не только потому, что он является частью наряду с машиной, но частью разделенной... он потребляет состояния, через которые он проходит и из которых он рождается..."

С точки зрения авторов, "как правило, проблема отношения части/целого так же плохо ставится механицизмом, как и классическим витализмом, которые рассматривают целое либо как производную от частей тотальность, либо как изначальную тотальность... Механицизм, как и витализм, не ухватывает природу машин желания и двойную необходимость введения производства в

желание и желания в механику Великолепное открытие Мелании Кляйн: частичные объекты это мир взрывов, ротаций, вибраций... Но она не связывает их с подлинным процессом производства, каковым являются машины желания. Во-вторых, она не отказывается от мысли, что частичные шизо-параноидальные объекты ведут к целому... Частичные объекты представляются ей взятыми у целостных личностей... частичные объекты содержат в себе заряд, достаточный для того, чтобы пустить на воздух Эдипов комплекс и отмести его глупую претензию представлять бессознательное. Абсолютно неэдипов характер производства желания очевиден. Но Мелания Кляйн... растворяет Эдипа, миниатюризует его, умножает и распространяет его на самый ранний возраст... Ни Фрейд, ни Юнг не допускали, что либидо может инвестировать социальное и метафизическое поле без помощи посредников. А это не так. Машинное использование своего тела ребенком в игре (рука-рама, машина полицейская и пр.). Разве это все — представители родителей?"

По Делёзу и Гваттари, "машины желания нерепрезентативны, они ничего не представляют. Колоссальный внесемейный опыт ускользает от психоанализа. Но по-настоящему вся проблема Эдипа сводится к следующему вопросу: под воздействием каких сил замыкается Эдипов треугольник? При каких условиях он начинает канализовать желание на поверхность, которая сама по себе его не включает? Как он образует тип записи для опыта и машинных объектов, которые со всех сторон выходят за его пределы? В этом и только в этом смысле ребенок приставляет грудь как частичный объект к личности матери... *приделывать* не означает здесь естественный процесс производства, но... запись в записи, в Нумене... Бессознательное сирота, и само себя производит в тождестве природы и человека. Самопроизводство бессознательного случается как раз в той точке, в которой субъект картезианского *мыслю* обнаруживает, что у него нет родителей... там, где цикл обнаруживает свою независимость в отношении неопределенного родительского насилия..."

По убеждению авторов, "психоанализ завершает то, что начала психиатрия XIX в. тем, что связывает безумие *полувоображаемой, полуреальной диалектикой семьи* (см. **"Безумие и неразумие. История безумия в классическую эпоху" (Фуко).** — *А. Г.*). Психоанализ принимает участие в буржуазном угнетении в самом общем виде, которое состоит в удержания европейцев под игом папочек-мамочек и в бесконечном воспроизведении этой проблемы"

Согласно позиции авторов, "ограниченный Эдип это папа-мама-я, персонифицированная семейная констелляция. Но психоанализ знает при этом, что есть доэдиповы отношения у ребенка, внеэдиповы — у психотиков и параэдиповы — у других народов. Функция Эдипа как догмы или *нуклеарного комплекса* неотделима от насилия, с помощью которого психоаналитик-теоретик достигает концепции обобщенного Эдипа. Серийный Эдип, позволяющий включать доэдиповы стадии в негативный комплекс. Групповой Эдип: трехпоколенная связь для сопротивляющегося эдипизации шизофреника, роль бабушки-дедушки в психозе, Эдип в квадрате. Экономия желания в таком случае остается, но она подчиняется Эдипу, как доэдипово, параэдипово, квазиэдипово состояние"

По мысли авторов, "понятие группового фантазма работает против Эдипова треугольника. Революционный полюс группового фантазма проявляется в способности переживать сами институты как смертные, разрубать или изменять их, следуя артикуляциям желания и социального поля, превращая импульс смерти в подлинную способность институционального творчества... даже в своих перверсиях... В своих последних работах Пьер Клоссовски (**см.** *А. Г.*) указывает нам на единственное средство выйти за пределы стерильного параллелизма между Марксом и Фрейдом: это можно сделать, открыв способ, каким общественные отношения являются производством желания и то, каким образом аффекты и импульсы составляют часть инфраструктуры. Ибо они составляют ее часть, наличествуя в ней всевозможными способами, порождая угнетение в его экономических формах, а также средства его преодоления"

Как подчеркнули авторы: "Мы не отрицаем, что есть Эдипова сексуальность (гетеросексуальная и гомосексуальная), что есть Эдипова кастрация — полные объекты, глобальные образы и специфические *Я*. Но мы отрицаем, что они представляют собой бессознательное производство желания... Более того, кастрация и эдипизация порождают фундаментальную иллюзию, которая заставляет нас верить, что реальное производство желания подчинено юрисдикции высших интегрирующих формаций, подчиняющих его трансцен-

дентным законам и ставящих на службу социальному и культурному производству высшего типа... в результате имеет место конверсия бессознательного... Конфликтность, о которой писал Фрейд, равно как и качественное противопоставление гомосексуальности и гетеросексуальности, фактически вытекает из Эдипова комплекса: это не только не внешние препятствия лечению, но продукт эдипизации, контрэффект лечения, который его усиливает... не доэдиповы стадии... а а-эдипова сексуальность... Купюры-потоки производства желания не дают спроецировать себя на мифическое место, знаки желания не допускают экстраполяции в означающее, транссексуальность не дает родиться качественному противопоставлению локальных и неспецифических гомосексуальности и гетеросексуальности... Во имя трансцендентальной философии (и имманентности критериев) Кант выступал против трансцендентного использования синтезов, как оно имеет место в метафизике. Мы также отмечаем, что у психоанализа есть своя метафизика, т. е. Эдип. И что материалистическая революция проходит через критику Эдипа, выступая против незаконного использования синтезов бессознательного, какое имеет место в Эдиповом психоанализе, чтобы обнаружить трансцендентальное бессознательное, определяемое имманентностью критериев и соответствующей практикой шизоанализа"

По убеждению Делёза и Гваттари, "революционер первый может по праву сказать: я понятия не имею об Эдипе... Семья по природе своей эксцентрична, децентрирована... Семья не порождает купюр, но семьи пересекают купюры несемейного типа: Коммуна, дело Дрейфуса, религия и атеизм, война в Испании, приход к власти фашистов, сталинизм, война во Вьетнаме, май 68... все это образует комплексы бессознательного... Мы видели, что производство желания представляет собой предел общественного производства, постоянно отвергаемый при капитализме: тело без органов лежит на пределе детерриториализованного социуса, как пустыня у ворот города... но нужно, крайне необходимо, чтобы предел сдвинулся, чтобы он стал безобиден, стал (или создал видимость, что стал) внутренней принадлежностью самой социальной формации. Шизофрения или производство желания есть граница между молярной организацией и молекулярной множественностью желания".

Согласно авторам, в настоящее время "происходит материалистическая редукция Эдипа как идеологической формы. Речь не идет об утверждении того, что Эдип — это ложное верование, но дело в том, что вера по необходимости есть нечто ложное, то, что отвращает и душит настоящее производство. Не сексуальность является средством на пути продолжения рода, но порождение тел является средством на службе сексуальности как самопроизводства бессознательного. Сексуальность не представляет собой вознаграждение для Эго в обмен на его подчинение процессу порождения (продолжения рода), напротив того, само порождение является утешением Эго, его продлением, переходом от одного тела к другому, посредством которого бессознательное воспроизводит себя в себе самом... бессознательное изначально сирота, т. е. нечто порождающее самого себя в тождестве природы и человека, мира и человека... Бессознательное связано не с проблемой смысла, а с проблемой устройства, не с тем, что это значит, а с тем, как это работает, как устроены машины желания. Трансцендентальный анализ и есть определение критериев имманентных полю бессознательного, поскольку эти последние противостоят трансцендентным упражнениям типа *что это значит?* Шизоанализ является трансцендентальным и материалистическим анализом одновременно... Он предлагает исследовать трансцендентальное бессознательное вместо метафизического, материальное — вместо идеологического, шизофреническое вместо Эдипова, нефигуративное вместо воображаемого, реальное — вместо символического, машинное — вместо структурного, молекулярное, микропсихическое, микрологическое вместо молярного и стадного и продуктивное — вместо экспрессивного.

У бессознательного есть свои ужасные стороны, но они не антропоморфны. *Не сон разума порождает чудовищ, но его неусыпная длительная рациональность* (выделено мной. — *А. Г.*)"

По убеждению Делёза и Гваттари, "чтобы об этом не думали отдельные революционеры, желание по своей сущности революционно, желание это праздник и ни одно общество не может вынести направленности настоящего желания без того, чтобы не были подорваны присущие ему структуры эксплуатации, порабощения и иерархии. Если общество по сути своей структурно-милая гипотеза — тогда да, желание угрожает его сущности. Тогда

для обществ жизненно важно репрессировать желание, делать так, чтобы желали репрессии, эксплуатации, порабощения... Желание угрожает обществу не потому, что это желание вступить в связь с матерью, но в силу своей революционности... Желание не *желает* революцию, оно революционно само по себе и даже непроизвольно, желая того, чего оно желает. С самого начала этого исследования мы придерживаемся мнения, что общественное производство и производство желания едины, но отличаются режимом работы, так что форма общественного производства оказывает подавляющее действие на производство желания, равно как производство желания обладает ресурсами для того, чтобы взорвать социальную форму Но что такое есть *подлинное* желание, ведь и подавление тоже желаемо? Как их различать?"

С точки зрения авторов, "Эдип нужен психоанализу как культурное оправдание вытеснения, которое выдвигает его на первый план и рассматривает проблему подавления как вторичную с точки зрения бессознательного. (Реакционность позиции Фрейда возрастает, когда вытеснению начинает отводиться роль автономной основы культуры, орудия против инцестуозных импульсов. Отказ от сексуальности вызывает к жизни понятие первичного греха как якобы эндогенной основы вытеснения). Все это есть в Фрейде, этом фантастическом Христофоре Колумбе, гениальном буржуазном читателе Гете, Шекспира и Софокла, в этом замаскированном Аль Капоне.

Сила Вильгельма Райха в показе зависимости вытеснения от репрессии... репрессия нуждается в вытеснении, чтобы формировать покорных субъектов и обеспечивать воспроизводство общественной формации, в том числе в ее репрессивных структурах. Но не социальную репрессию следует понимать исходя из семейного вытеснения коэкстенсивной цивилизации, а само вытеснение нужно понимать в зависимости от присущей данной общественной форме производства репрессивности. Репрессия распространяется на желание посредством сексуального вытеснения... Райх первый поставил проблему отношения желания с социальным полем, он пошел в этом дальше Маркузе... Райх подлинный основатель материалистической психиатрии. Массы, утверждает Райх, не были обмануты, они желали фашизм. Вытеснение устроено так, что репрессия становится желаемой, перестает быть сознательной... превращается в средство на службе репрессии. То, на что она направлена (производство желания) также становится объектом репрессии... Подставной агент вытеснения — это семья; искаженный образ вытесненного — кровосмесительные импульсы. Следовательно, Эдипов комплекс, эдипизация, является продуктом двойной операции. Одним и тем же движением репрессивное общественное производство замещается вытесняющей семьей, а эта последняя дает смещенный образ производства желания, который представляет вытесненное в качестве семейных кровосмесительных импульсов. Отношение двух видов производства уступает место отношению семья/импульсы..."

Как подчеркивают авторы, "природа невроза и психоза одна, оба они не поддаются объяснению в терминах Эдипова комплекса. Наоборот, невроз объясняет Эдипа. Что такое есть психоз, процесс или прерванный процесс? Шизофрения как процесс является производством желания... Это болезнь нас, современных людей. Это то же самое, что конец истории, движение социального производства, идущего до пределов детерриториализации (см. — *А. Г.*) и движение метафизического производства, которое воспроизводит желание на этой новой Земле... Шизофреник уносит декодированные потоки, заставляет их пересечь пустыню тела без органов, где он устанавливает машины желания... Он перешел предел, удерживавший производство желания на периферии общественного производства... он свободный, безответственный, одинокий и веселый Заратустра... Он просто перестал бояться сойти с ума... По словам Лейнга: *Настоящее душевное здоровье в той или иной форме включает в себя растворение нормального Эго...*"

По мысли Делёза и Гваттари, "великой книгой современной этнологии является не *Опыт о даре* Мосса, а *Генеалогия морали* Ницше. По крайней мере, так должно было быть... Деспот отвергает боковые брачные союзы и расширенные родственные группы древней общины. Он навязывает новый союз и ставит себя в прямое родство с богом: бог должен следовать его примеру. Перескочить в новый брак, порвать со старым родством вот его цель. Это выражается в странной машине, подвергающей тела людей жесточайшим испытаниям... Это и параноидальная машина, поскольку она выражает себя в борьбе со старой системой,

и великолепная холостая машина, поскольку обеспечивает победу нового брака. Деспот — параноик, новые перверсивные группы распространяют изобретение деспота (возможно, они его за него и сделали), разносят его славу и навязывают его власть городам, которые основывают и завоевывают. Мы имеем варварскую имперскую формацию или деспотическую машину всякий раз, когда мобилизуются категории нового союза и родства. Каков бы ни был контекст этой мобилизации, имперская формация всегда определяется определенным типом кодирования и записи, по праву противостоящим первобытному территориальному кодированию... Новый союз и прямое родство свидетельствуют об [образовании] нового социуса, несводимого к "боковым" союзам и расширенному родству Параноийю определяет мощь проекции, способность начинать с нуля... Субъект выпрыгивает из скрещения "брак-родство", обосновывается на пределе, у горизонта, в пустыне, это субъект детерриториализованного знания, которое связывает его непосредственно с Богом и с народом. Впервые от жизни и от земли отнимается нечто, что позволит судить о жизни и воспарять над землей (параноидальный принцип познания). Относительная игра браков и родства доводится до абсолюта в этом новом союзе, в этом прямом родстве. Полное тело социуса перестало быть землей, стало телом деспота, самим деспотом или его богом. Предписания и запреты, которые нередко лишают его способности действовать, делают из него тело без органов... Важна не личность суверена, ни даже его функция, которая может носить ограниченный характер. Глубоко изменилась сама социальная машина: место территориальной машины заняла мегамашина государства, функциональная пирамида с деспотом, неподвижным двигателем, на вершине; бюрократическим аппаратом как боковой поверхностью и органом передачи и крестьянами как рабочими частями в ее основании... Блоки долга становятся бесконечным отношением в форме дани (подати, налога). Объектом присвоения становится прибавочная стоимость кода. Конверсия пронизывает все синтезы... Меняется принцип поселения как следствие движения детерриториализации... На горизонте деспотизма всегда маячит монотеизм: долг становится долгом существования самих субъектов. Наступает время, когда кредитор еще не дал в долг, но должник не прекращает возвращать, потому что возвращать его долг, его бесконечный долг... На теле деспота происходит коннективный синтез древних брачных союзов с новым и дизъюнктивный синтез, заставляющий древнее родство вливаться в прямое родство... Сущность государства в создании второй записи, с помощью которой новое полное тело, неподвижное, монументальное, неизменное, овладевает всеми силами и агентами производства; но эта государственная запись дает сохраниться древним территориальным записям в качестве "кирпичиков" на новой поверхности..."

Делёз и Гваттари отмечают: "Что действительно сильно изменяется в организации поверхности представления, так это отношение голоса и графизма... Деспот создает письмо, имперская формация превращает графизм в письмо в собственном смысле слова. Парадокс исследований Леруа-Гурана заключается в доказательстве того, что первобытные общества оральны не потому, что у них отсутствуют графизмы, но, напротив, они оральны потому, что графизм в них независим от голоса и метит тело знаками, которые соответствуют голосу, которые реагируют на голос, но являются автономными и не подстраиваются под него. И наоборот, варварские цивилизации являются письменными не потому, что они утратили голос, но потому, что графическая система потеряла в их рамках свою независимость и собственную зону воздействия, подстроилась к голосу, подчинилась голосу, извлекла из него абстрактный детерриториализованный поток, который его содержит, заставляя звучать линейный код письма. Короче, одним и тем же ходом графизм попадает в зависимость от голоса и индуцирует молчаливый голос высот, голос свыше, который попадает в зависимость от графизма. Лишь благодаря своему подчинению голосу письмо его вытесняет. Деррида (см. *А. Г.*) прав, считая, что всякий язык предполагает изначальное письмо... т. е. изначальное существование какого-то графизма... В письме в узком смысле слова нельзя установить разрывов между пиктографическими, идеограмматическими и фонетическими приемами: там всегда уже есть равнение на голос вместе с подменой голоса..."

Как констатируют авторы, "начало Эдипа в имперском представлении, когда из смещенного представленного желания он стал самим вытесняющим представлением. Невозможное стало возможным; незанятый предел теперь

занят деспотом. Эдип это хромоногий деспот, осуществляющий двойной инцест путем перекодирования, а именно инцест с сестрой и инцест с матерью как телесными представлениями, подчиненными вербальному представлению (экстраполяция определенного объекта, двуоднозначность, введение закона в желание и подчинение желания закону — таковы новые паралогизмы власти)... Но мы еще очень далеки от психоаналитического Эдипа... Перед нами история желания, его сексуальная история. Но все детали работают здесь как колесная система машины государства. Желание, конечно, не разыгрывается между сыном, матерью и отцом. Но оно начинается с либидозной инвестиции государственной машины, а сверх того вытесняет машины желания. Инцест является следствием этой инвестиции (а не наоборот), он затрагивает сначала деспота, его сестру и мать, он является перекодирующим и вытесняющим представлением. Отец участвует в этом представлении в качестве представителя древней территориальной машины, сестра — как представительница нового союза, мать — как представительница прямого кровного родства. Отец и сын еще не родились. Вся сексуальность распределяется между машинами... Чтобы возник психоаналитический Эдип, нужно, чтобы вытесняющее представление стало представителем самого желания. И чтобы оно стало им в качестве смещенного вытесненного. Нужно, чтобы долг не только стал бесконечным долгом, но чтобы он был интериоризован и спиритуализован в качестве бесконечного долга (христианство и все последующее). Нужно, чтобы сформировались отец и сын, чтобы "маскулинизировалась" королевская триада, как прямое следствие интериоризованного бесконечного долга. Нужно, чтобы Эдипа-деспота сменили Эдипы-подданные, Эдипы-подчиненные, Эдипы-отцы и Эдипы-сыновья. Нужно, чтобы, завершив круг миграции, желание познало крайнюю нужду: быть обращенным против себя самого, обращение против себя самого, угрызения совести, чувство вины, привязывающие его к максимально декодированному социальному полю...

Частная собственность и товарное производство могильщики государства. Появляются классы, поскольку господствующие слои уже не совпадают с государственным аппаратом. Государство уже не перекодирует, а декодирует потоки. Государство не есть общественно-экономическая формация, поэтому марксисты и не знали, что с этим делать. [За демократиями скрывается деспот государственности]... Государство это желание, которое переходит из головы деспота в сердца подданных, и от интеллектуального закона к целой физической системе, развивающейся на его основе и освобождающейся от него. Желание Государства, самой фантастической машины подавления, остается желанием, желающим субъектом и объектом желания. Желание — вот операция, состоящая в том, чтобы привнести дух изначального государства в новый порядок вещей, делать его максимально имманентным новой системе, внутренне ей присущим, основывать империю духа там, где одного тела недостаточно...

Почему капитализм развился в Европе, а не в Китае, у арабов? Дело не в недостатке техники, технической машины. Не в том ли дело, что желание там остается захваченным сетями деспотического Государства, инвестированного в машине деспота? Для капитализма есть только шизофреническое путешествие (позднее таково будет американское понимание границ: чего-то, за пределы чего надо выйти, что надо пересечь). Декодированные желания, желание декодирования существовали всегда, история ими изобилует... Капитализм это не просто декодированные потоки, а обобщенное декодирование потоков, новая массивная детерриториализация, конъюнкция детерриториализованных потоков. Именно особенности этой конъюнкции делают капитализм чем-то всеобщим... Если варварская деспотическая машина основывалась на дизъюнкции записи, то капиталистическая машина основывается на конъюнкции: все декодированные потоки обрушиваются на производство, на *производство ради производства*... Капитал как новое полное детерриториализованное тело. Это уже не эпоха жестокости или террора, но эпоха цинизма, сопровождающегося странной набожностью (таковы две составные части гуманизма: цинизм это физическая имманентность социального поля, а набожность — поддержание спиритуализованного прагосударства...). Эпоха цинизма это эпоха накопления капитала. Капитал есть новый социус и квазипричина, овладевающая всеми производительными силами"

По мнению авторов, "по отношения к капиталистическому Государству социалистические Государства являются детьми (впрочем, детьми кое-чему научившимися у отца в том, что касается

аксиоматической роли государства). Но социалистические Государства с большим трудом, разве что с помощью прямого насилия, затыкают неожиданные утечки потоков; аксиоматика капиталистического государства не более гибкая по природе своей, но более широкая и всеохватывающая. В такой системе все ассоциируется с антипроизводительной деятельностью, которая вдыхает силы во всю систему производства. Письмо никогда не было принадлежностью капитализма. Капитализм глубоко неграмотен. Смерть письма подобна смерти Бога или отца, она свершилась уже давно, хотя пройдет длительное время, пока это событие до нас дойдет, и в нас продолжает жить воспоминание исчезнувших знаков, с помощью которых мы пишем. Причина этого проста: письмо подразумевает такое использование языка, в котором графизм приспосабливается к голосу, но также перекодирует его, вводит фиктивный голос свыше, работающий в качестве означающего... Конечно, капитализм пользовался и продолжает пользоваться письмом... Специфические свойства денег при капитализме проходят через письмо и типографию, отчасти проходят до сих пор. Но, тем не менее, письмо играет при капитализме роль типичного анахронизма, а гуттенберговская типография лишь делает современной функцию этого анахронизма. Но подлинно капиталистическое использование языка имеет другую природу; оно реализуется или становится конкретным в имманентном поле самого капитализма, когда появляются технические средства выражения, соответствующие обобщенному декодированию потоков, вместо того, чтобы в прямой или косвенной форме отсылать к деспотическому перекодированию"

По версии авторов, "наше общество производит шизофреников так же, как оно производит шампунь и автомобили, с той лишь разницей, что первых нельзя продать. Но как, однако, объяснить то, что капиталистическое производство постоянно останавливает шизофренический процесс, превращая его субъекта в замкнутое клиническое существо, как если бы оно видело в этом процессе внешний образ своей собственной смерти? Почему оно заточает безумцев вместо того, чтобы видеть в них своих героев, свое собственное завершение? Почему оно, в свою очередь, образует гигантскую машину подавления-вытеснения по отношению к тому, что составляет его собственную реальность, к декодированным потокам? Дело в том, что, как мы видели, капитализм является пределом любого общества, поскольку он совершает декодирование потоков, которые другие общественные формации кодировали и перекодировали. Тем не менее, он является относительным пределом или прерывом, так как заменяет коды очень строгой аксиоматикой, которая удерживает в связанном состоянии энергию потоков на теле капитала как социуса детерриториализованного, но так же и даже более безжалостного, чем любой другой социус. Напротив того, шизофрения является абсолютным пределом, который переводит потоки в свободное состояние на десоциализованном теле без органов... Шизофрения — это внешний предел самого капитализма... капитализм работает лишь при условии затормаживания этой тенденции, отталкивания и смещения этого предела, замены его собственными относительными имманентными пределами, которые он не перестает воспроизводить в расширенном масштабе. То, что он декодирует одной рукой, он аксиоматизует другой... Потоки декодируются и аксиоматизуются капитализмом одновременно. Шизофрения не является чем-то тождественным капитализму, но, напротив того, отличающимся от него, отходом от него и его смертью"

Как пишут Делёз и Гваттари, "с появлением буржуазии исчезает наслаждение как цель... единственная ее цель абстрактное богатство и его реализация (не в формах потребления)... появляется ни с чем не сравнимое рабство, беспрецедентное подчинение: больше нет даже хозяина, теперь рабы командуют рабами, нет больше нужды понукать животное извне, оно само себя понукает. И не то чтобы человек стал рабом технической машины; но будучи рабом социальной машины, буржуа подает пример; он поглощает прибавочную стоимость в целях, которые в целом не имеют ничего общего с наслаждением: больше раб, чем последний из рабов, он есть животное воспроизводства капитала, интериоризация бесконечного долга. *И я тоже, я тоже раб*, — таковы слова нового хозяина. (Но от этого буржуазия не перестает быть господствующим классом.) Короче, теоретическое противопоставление имеет место не между двумя классами, ибо само понятие класса обозначающее как бы "негатив" кодов подразумевает, что есть только один класс. Теоретическая оппозиция находится в другом месте: между декодированными потоками в

том виде, в каком они становятся частью классовой аксиоматики на полном теле капитала и декодированными потоками, которые высвобождаются не только от этой аксиоматики, но и от деспотического означающего, которые переходят через этот порог и порог порога и начинают течь по полному телу без органов. Это оппозиция между классом и внеклассовым, между режимом социальной машины и режимом машин желания. Между относительными внутренними пределами и абсолютным внешним пределом. Если угодно, между капиталистами и шизофрениками, в их фундаментальной близости на уровне декодирования, в их глубокой враждебности на уровне аксиоматики (отсюда сходство пролетариата... с шизом)... Так называемое социалистическое государство основывается на изменении производства, производственных единиц и системы экономического расчета. Но эта трансформация может совершиться лишь на основе уже завоеванного государства, перед которым встают те же аксиоматические проблемы извлечения излишка или прибавочной стоимости, накопления, потребления, рынка и денежного исчисления... альтернатива не между рыночной и плановой экономикой, поскольку планирование по необходимости вводится в капиталистическом государстве, а рынок сохраняется при социализме, пусть в качестве монополистического государственного рынка... Громадная работа, проделанная Лениным и русской революцией, заключалась в выковывании классового сознания в соответствии с объективным бытием и интересами, чтобы в качестве следствия навязать капиталистическим странам признание биполярности классов. Но этот великий разрыв, осуществленный Лениным, не помешал возрождению государственного капитализма при самом социализме, так же как не помешал он классическому капитализму все больше вытеснять на периферию неконтролируемые (не более контролируемые официальным социализмом, нежели капитализмом) революционные элементы... Противостоят террористическая, ригидная, быстро насыщающаяся аксиоматика социалистического Государства и старая циничная и гибкая капиталистическая аксиоматика..."

Как подчеркивают авторы, "должен быть услышан, наконец, вопль Райха: массы не были обмануты, они хотели фашизм. Фашистское Государство, без сомнения, было самой фантастической попыткой экономической и политической ретерриториализации при сохранении капитализма. Но и социалистическое государство имеет собственные меньшинства, свои территориальности... (русский национализм, территориальность деления партии: пролетариат конституируется в класс лишь на базе искусственных территорий; параллельно с этим буржуазия ретерриторизуется в весьма подчас архаических формах). Знаменитая персонализация власти подобна новой территориальности, дублирующей детерриторизацию машины... Производство детерриторизует, частная собственность на средства производства ретерриторизует, по Марксу Прагосударство как перекодирующий, ретерриторизующий пережиток варварства и капитал. Параноидальный деспот и декодирующий шизофреник. Парадокс в том, что капитализм пользуется прагосударством для осуществления ретерриториализаций. Но в глубине своей имманентности современная аксиоматика невозмутимо воспроизводит трансцендентное Прагосударство как ставший внутренним предел или один из полюсов..."

По мысли Делёза и Гваттари, "порядочные люди говорят, что не нужно убегать, что это нехорошо, неэффективно, что нужно работать во имя реформ. Но революционер знает, что ускользание революционно... Судьба американской литературы: пересекать границы, пропускать сквозь себя детерриториализованные потоки желания, но также подыскивать для них новые территории фашистского, моралистического, пуританского и фамилиалистского толка. Параноик фабрикует массы, он — мастер больших молярных ансамблей, статистических, стадных образований, организованных толп. Он инвестирует все на основе больших чисел... он занимается макрофизикой. Шизофреник движется в противоположном, микрофизическом направлении, в направлении молекул, которые уже не подчиняются статистическим закономерностям; в направлении волн и корпускул, потоков и частичных объектов, которые перестают быть притоками больших чисел... Было бы, конечно, ошибкой определять эти два направления как коллективное и индивидуальное. С одной стороны, микробессознательное имеет не меньшее число устройств, сцеплений и взаимопересечений, хотя это устройства особого типа. С другой стороны, оно не принимает форму индивидуализированных личностей, поскольку знает только частичные объекты и потоки; форма

[личности] относится к статистическому распределению молярного или макробессознательного... Инвестиция в обоих случаях коллективна, это — инвестиция коллективного поля... Но два эти типа инвестиций радикально различаются... Один это инвестиция подчиненной группы, которая вытесняет желания личностей, другая это инвестиция группы-субъекта в поперечных множественностях, относящихся к желанию как молекулярному явлению... Паранойя и шизофрения имеют место не на теле социуса, а на теле без органов. Паранойя заставляет нас присутствовать при воображаемом зарождении феномена массы, толпы. На теле без органов как на шарнире, как на границе между молярным и молекулярным, совершается разделение паранойя шизофрения"

Характеризуя стартовые интеллектуальные параметры шизоанализа, авторы пишут: "Шизоаналитическая формула революции желания такова: каждому свои половые влечения. Фиаско Фрейда связано с превращением бессознательного в представление, которое уже не производит, а верит: в кастрацию, Эдипа и пр. Машины не играют у Фрейда никакой роли. Машины желания встроены в социальные машины, так что конъюнкция декодированных потоков в капиталистической машине высвобождает свободные фигуры субъективного универсального либидо. Короче, открытие производственной деятельности вообще и без различия, как она проявляется при капитализме, является совокупным открытием политической экономии и психоанализа, совершенным поверх определенных систем представления... Тождество желания и труда это по преимуществу активная утопия, обозначающая предел, который капитализм должен перейти в сфере производства желания. [...] Позитивная задача шизоанализа: обнаружение у каждого машин желания, независимо от любой интерпретации. Шизоаналитик это механик, шизоанализ чисто функционален. Поэтому он не может остановиться на истолковательном (с точки зрения бессознательного) обследовании социальных механизмов и технических машин. Ведь частичные объекты представляют собой молекулярные уровни бессознательного"

Как точно зафиксировали Делёз и Гваттари, "часто сами изгои страстно поддерживают систему, которая их угнетает, и находят в этом свой интерес, потому что интерес всегда приходит потом. Угнетать желание не только других, но и свое собственное, быть шпиком по отношению к другим и к самому себе вот что вызывает эрекцию, а это уже не идеология, а экономика. Капитализм принимает на себя и имеет власть цели и интереса (эту власть), но он же испытывает незаинтересованную любовь к абсурдной власти... Ну, конечно, капиталист работает не для себя и для своих детей, а для бессмертия системы. Насилие без цели, чистая радость чувствовать себя колесиком в машине, пересекаемым потоками, перерезанным шизами (прерывами)... Нечто вроде либидозного искусства для искусства, вкуса к хорошо выполненной работе, испытываемого каждым на своем месте, банкиром, шпиком, солдатом, технократом, бюрократом, а почему бы и не рабочим, активистом профсоюзного движения... Революционные предсознательные инвестиции относятся к новым целям, новым социальным синтезам, новой власти. Но вполне возможно, что как минимум часть бессознательного либидо продолжает инвестировать старое тело, старую форму власти, ее коды, ее потоки. Это тем более просто и противоречие тем более хорошо маскируется, что новое соотношение сил одерживает победу над старым, лишь сохраняя и восстанавливая старое полное тело в качестве остаточной и подчиненной территориальности (таково восстановление прагосударства при капитализме и сохранение социалистической машиной капиталистического государственного монополизма и рынка). Но дело еще сложнее. Даже когда либидо сливается с новым телом, с новой властью, которая соответствует действительно революционным целям и синтезам с точки зрения предсознательного, нет никакой уверенности, что революционной будет и сама бессознательная либидозная инвестиция. Потому что пороги на уровне бессознательных желаний и предсознательных интересов разные. Предсознательная революционная ориентация составляет продвижение социуса как полного тела, носителя новых целей, тогда как бессознательная революционная направленность имеет своей основой тело без органов как предел социуса... Революция на уровне предсознательного ведет к новому режиму общественного производства, который создает, распределяет и удовлетворяет новые цели и интересы; но бессознательная революция ведет не только к социусу, который обусловливает это изменение как форму власти,

она приводит в этом социусе к режиму производства желания как перевернутой власти на теле без органов. Это — разное состояние потоков и шизов: в одном случае разрыв имеет место между двумя социусами... в другом случае — в самом социусе с позитивными линиями ускользания... *Самый общий принцип шизоанализа: желание конституирует социальное поле. В любом случае оно относится к инфраструктуре, а не к идеологии* (выделено мной. *А. Г.*). Следовательно, ясно, что группа может быть революционной с точки зрения классовых интересов и предсознательных инвестиций, но не быть таковой даже оставаться фашистской и полицейской — с точки зрения либидозных инвестиций... Аппарат интереса не равноценен машине желания. Революционная в отношении предсознательного, такая группа остается подчиненной группой, даже если она завоевывает власть, потому что сама эта власть продолжает угнетать и разрушать производство желания. Оставаясь предсознательно революционной, такая группа уже обладает всеми бессознательными свойствами подчиненной группы: подчинение социусу как фиксированной основе, оттягивающей на себя производительные силы, излияние антипроизводства и смертоносных элементов в системе, которая от этого чувствует себя еще более бессмертной, нарциссизм и иерархия..."

Как резюмировали Делёз и Гваттари, "шизоанализ как таковой не предлагает никакой политической программы... Он не выдает себя за партию, даже за группу, и не претендует говорить от имени масс. Мы еще слишком компетентны, мы хотим говорить от имени абсолютной некомпетентности. Кто-то у нас спросил, видели ли мы когда-нибудь шизофреника, нет, мы его никогда не видели. Если кому-то кажется, что в психоанализе все идет нормально, мы не говорим для него, и ради него отказываемся от всего, что написали... Шизоанализ как таковой не задается вопросом о природе социуса, который явится результатом революции; он ни в коем случае не претендует прослыть революцией сам"

Спектр философских аспектов шизоанализа содержал критику теории репрезентации и вытекающую из нее традиционную структуру знака ("означающее означаемое — референт"); критику фрейдовской концепции, в частности "Эдипова комплекса" (установка шизоанализа на преодоление "эдипизации бессознательного") и др. Важным пунктом размышлений теоретиков шизоанализа стала также критика марксистски ориентированных интерпретаторов З. Фрейда, — в частности, раннего Г Маркузе и В. Райха. Существенным недостатком их концептуальных построений, согласно Делёзу — Гваттари, является понимание бессознательного, которое мыслится как некая символическая структура. Отождествляемое Фрейдом со снами или мечтами бессознательное, по мнению Делёза и Гваттари, тем самым неадекватно и редуцированно сводится к символическим образам и представлениям. Творцы шизоанализа усмотрели причину этого заблуждения в чрезмерной роли Эдипова комплекса, которую тот исполняет в психоаналитической теории. В частности, было отмечено, что "из-за Эдипа все оказывается завуалировано новым идеализмом: из бессознательного как завода создали античный театр, из единства производства создали совокупность представлений; из производящего бессознательного создали бессознательное, которое может только выражаться (миф, трагедия, сновидения)"

С точки зрения теоретиков шизоанализа, структуралистские интерпретации психоанализа (Ж. Лакан) необратимо элиминируют "реальное" из механизмов бессознательного, являя собой (в стилистике образного ряда рассуждений Фрейда) возврат к Эдипу-деспоту от Эдипа-эталона. Согласно шизоанализу, понять истинную природу бессознательного можно, только отбросив Эдипов комплекс, ограниченный рамками семейных отношений и не способный объяснить сложные социальные структуры и процессы, а также очистив понятие бессознательного от каких-либо символических форм и попытавшись понять его как "производящее желание" или, что тоже самое, "желающее производство" "Желание есть часть базиса", — констатируется в работе "Капитализм и шизофрения" (Это не марксизм — в нем "желания" являют собой компонент идеологических представлений; это не фрейдизм в его рамках желание не может быть производительным кроме ситуаций сновидений и фантазмов.) Делёз и Гваттари осмысливали посредством понятий "базис" и "либидо" ницшеанскую "волю к власти" "Деятельные силы" из книги Делёза "Ницше и философия" обрели наименование "революционного желания" Согласно Делёзу и Гваттари, "подавлять желание и не только для других, но и в самом себе,

быть полицейским для других и для самого себя, — вот что заставляет напрячься, и это не идеология, это экономия"

Очевидная ориентированность шизоанализа на полемику с теорией капиталистического производства К. Маркса, с одной стороны, и установками традиционалистского психоанализа, с другой, результировалась в формулировании следующих тезисов:

а) ограниченность марксовой схемы связана с недооценкой связи общественного производства и желания как такового — капитализм и марксизм игнорируют "желающую ипостась" социального;

б) психоанализ оказывается не в состоянии адекватно отобразить социальное измерение желания.

Эксплицируя мысль П. Клоссовски о позитивности и желательности конструктивного отказа от "стерильного параллелизма между Марксом и Фрейдом" Гваттари и Делёз подчеркнули, что решение данной задачи возможно путем уяснения того "способа, в границах которого общественное производство и производственные отношения выступают как производство желания и того, каким образом разнообразные аффекты и импульсы конституируют фрагмент инфраструктуры... составляя ее часть и присутствуя в ней самыми различными способами, они (аффекты и импульсы. — *А. Г.*) порождают угнетение в его экономических измерениях вкупе со средствами его преодоления" Осуществление на уровне интеллектуальной и социальной практики принципа единства социального производства и "производства желания" с целью достижения предельной степени раскрепощения последнего предполагало, по Гваттари и Делёзу, выявление трансцендентального бессознательного. Шизоанализ утверждал генетическую автономность "желания" от потребностей людей вообще, от человеческих потребностей в чем-либо как таковых. Попытка объяснять желание через ощущение нехватки чего-либо, по мнению теоретиков шизоанализа, с необходимостью приводит к фетишизации наших представлений относительно отношений индивида с миром.

В контексте такого подхода (в каком бы облике "диалектическом", "нигилистическом" и т. п. — он ни выступал) и который представители шизоанализа и призывали преодолеть, личные желания понимаются как проистекающие из, в конечном счете, коллективных запросов и интересов, что необходимо приводит к отчужденности человека и разрыву его естественных связей с природой ("реальное") и обществом ("производством желания"). По Гваттари и Делёзу, "если желанию недостает реального объекта, сама реальность желания заключена в "сущности недостачи" которая и производит фантазматический объект" Отсутствие объекта, таким образом, векторизируется на внешнее, по сути своей, производство, а желание, в свою очередь, продуцирует мысленный дубликат недостающего объекта. Тем самым человек преобразует природную среду лишь в собственном воображении, а не реально взаимодействует с ней. Теоретические концепции, пропагандирующие такой взгляд на происхождение желаний, по версии шизоанализа, поддерживают доминирующий на Западе индустриально-потребительский общественный уклад и являются инструментом легитимации социальных манипуляций и культурных репрессий (как, например, психоанализ по Фрейду).

В аналогичном понимании природы желаний шизоанализ видит основной недостаток и в учении Маркузе. Согласно Делёзу и Гваттари, коль скоро Маркузе утверждает детерминирующую роль потребностей в динамике жизни индивида и общества, то и весь корпус возводимого на этом постулате социогуманитарного знания отвечает социальному заказу буржуазного общества, а именно оправдывает внедрение такой совокупности социальных связей, при которой человек оказывается доступен максимальному числу насильственных манипуляций со стороны социума. (В рамках шизоанализа психоанализ и капитализм рассматриваются как компоненты единого механизма культурных репрессий.) Трактовка "желания" в шизоанализе состоит в провозглашении полной его дистанцированности от каких-либо социальных характеристик и в его понимании как чисто физического процесса, атрибутом которого мыслится особое "производство"

Социальное производство, согласно постулатам шизоанализа, являет собой производство желания в определенных условиях: желание является производителем, производя реальное в поле реальности. По Делёзу и Гваттари, "желание есть совокупность пассивных синтезов, машинным способом продуцирующих фрагментарные объекты, потоки и тела, функционирующие как производственные единицы. Именно из него проистекает реальное, являясь ре-

зультатом пассивных синтезов желания как самопроизводства бессознательного..." Желание — наряду с производством — не может быть конституировано в функции отсутствующего объекта: желание само порождает состояние отсутствия и потребности, выступающих в реальности "контрпродуктами, производимыми желанием" Либидо инвестирует способ производства ("социальное поле в его экономических, исторических, расовых, культурных и иных феноменах") вне заданности какими-либо трансформациями психической деятельности или сублимациями в какой бы то ни было форме. Согласно Гваттари и Делёзу, "есть только желание и социальность, и ничего более... Самые репрессивные и смертоносные формы общественного воспроизводства продуцируются желанием..."

"Желающее производство" создает, согласно шизоанализу, и природную, и социальную среду Только посредством "желающего производства" конструируются естественные связи индивида как с внешним миром, так и с его собственным, субъективным. Другими словами, основой всех природных и социальных связей индивида выступают, с точки видения шизоанализа, импульсы сексуального происхождения. Человек должен полностью доверяться именно собственным желаниям, а не репертуарам воображаемого удовлетворения. Не символический строй вещей подчиняет себе сексуальность, желания и реальное, а, напротив, он сам в пределе своем, согласно шизоанализу, функция сексуальности как циклического самодвижения посредством активности бессознательного. Согласно схеме шизоанализа, "производство желания" формируется и осуществляется посредством системно организованной совокупности "машин желания", под референтами которых могут мыслиться и отдельный субъект, и социальная группа, и общество в целом.

Стремясь осуществить процедуру синтеза психоаналитической концепции желания и марксовой теории общественного производства, теоретики шизоанализа разработали многомерную и полисмысловую концепцию "желающей машины" ("машины желания") как субъекта некоего машинного процесса; последний же, в свою очередь, согласно шизоанализу, может также истолковываться как модель для описания процедур деятельности бессознательного. Уподобление социального производства и "производства желания" уместно, с точки зрения шизоанализа, постольку, поскольку первое неизбывно предполагает в качестве собственного компонента "полное тело" ("социус") вкупе с непродуктивными остановками и паузами антипроизводства.

Делёз и Гваттари, в частности, противопоставляют "машины-органы" и "тела без органов" В первом случае имеется в виду "человек-машина", побуждаемый "шизофреническим" инстинктом жизни, во втором параноидальный страх смерти, ведущий к остановке "машины" В интерпретации внутренней борьбы "машин-органов" и "тел без органов", перенесенной внутрь социального организма, Делёз и Гваттари снова широко используют сексуальные символы "машинного" эротизма, что делает оправданным упреки критиков в "механическом пансексуализме" шизоанализа. Делёз и Гваттари, используя образы художественных произведений для разъяснения основ шизоанализа, широко применяют его для изучения искусства: "То, что художник-постмодернист манипулирует сломанными, сожженными, испорченными вещами, не случайно. Их детали необходимы для починки желающих машин"

Концепт "машин желания" явил собой осмысленное развитие тех проблематизаций, которые были сформулированы авторами в предшествующих текстах. Еще в "Логике смысла" (см.) Делёзом было отмечено, что характерное для трансцендентализма осмысление индивидуальности *Я* как обусловленной посредством трансцендентной абсолютной Индивидуальности (и необходимо укорененной в ней) обрело в культуре современной Европы статус признанного основания любой модели личности: "для метафизики совершенно естественно, по-видимому, полагать высшее *Эго*" Однако, по мысли Делёза, "такое требование, по-видимому, вообще незаконно. Если и есть что общее у метафизики и трансцендентальной философии, так это альтернатива, перед которой ставит нас каждая из них: либо недифференцированное основание, безосновность, бесформенное небытие, бездна без различий и свойств — либо в высшей степени индивидуализированное Бытие и чрезвычайно персонализированная Форма"

Новизна предлагаемой шизоанализом модели заключается в том, что Делёз и Гваттари отказываются от идеи внешнего обусловливания *Я*, акцентируя внимание на самопроизвольной процессуальности его самоорганизации: син-

гулярные субъективности "не объясняются никакой целью, они сами — производители всех целей" Основанием указанной трактовки послужила мысль о том, что исходный хаос являет собой имманентное состояние субъективности: "только ленты интенсивностей, пороги, потенциалы и перепады. Разрывающий, волнующий опыт"

Перманентно воспроизводящаяся процессуальность желания была отнесена Делёзом и Гваттари к наиболее "глубокому бессознательному пласту" и понимается ими не в качестве переживаемой "недостачи" желаемого объекта (по их мысли, "желанию ничего не недостает"), а в качестве ресурса "производства", т. е. потенциальной креативности. Исходное до-индивидуальное и до-персональное состояние субъективности и являет собой непреходящую "процессуальность желания": по формулировке Делёза и Гваттари, "желание производит, оно производит реальное" и, собственно, самим "объективным бытием желания является Реальность как таковая"

Бытие "машин желания" оказывается у Делёза и Гваттари "постоянным производством самого производства, привитием производства к продукту" В рамках таковой процессуальности "нет изначального и производного, но есть общий дрейф" По мысли авторов, исследуемая ими процессуальность реализуется вне бинаризма (**см.**): "в третьем времени бинарно-линейной серии" образуя "третий термин линейной серии" и тем самым нарушая сам принцип бинарной оппозиции. "Производственный" потенциал "машин желания" в качестве "неинтегрированных потоков сингулярностей", согласно Делёзу и Гваттари, результируется в конкретных структурных конфигурациях этих потоков, что и порождает определенным образом структурированные социальные среды. ("Социальность" у Делёза и Гваттари специфицируется в виде неких "социальных машин".)

В исходных методологических основаниях шизоанализа заложена идея соподчинения "работы" всех "социальных машин", основанная на их тотальном подчинении единому стереотипу, продуцируемому особой так называемой "абстрактной машиной" И хотя бытие последней проявляет себя лишь в совпадении целостных ценностных параметров реализуемых всеми "социальными машинами" смысловых стереотипов, тем не менее, эта "абстрактная машина" по оценке Делёза и Гваттари, реально "осуществляет связь языка с семантическими содержаниями и прагматикой высказывания, с коллективными механизмами речи, со всей микрополитикой социального поля" Делёз и Гваттари задаются вопросом: "в каком отношении соизмерима книга, будучи малым устройством — литературной машиной, с машиной войны, машиной любви, машиной революции и т. д., а также с *абстрактной машиной*, которая всех их порождает"

Согласно образам-метафорам шизоанализа, "в отличие от просто машин, машины желания работают только в испорченном виде" только и "исключительно в поврежденном состоянии, бесконечно ломаясь" Аналогично и "социальная машина", "чтобы работать, ...должна недостаточно хорошо работать" Только "здесь возникает идентичность социальной машины и машины желания... последняя функционирует лишь скрипя, лишь разлаживаясь, лишь содрогаясь от мелких взрывов" "Машины желания" и "социальные машины" выступают, с одной стороны, как неразрывно связанные и взаимно обусловленные, а с другой как принципиально альтернативные друг другу. Соотношение "машин желания" и "социальных машин" осмысливается Делёзом и Гваттари как соотношение соответственно микро- и макроуровней социальности: в принципе "нет желающих машин, которые существовали бы вне социальных машин, которые они образуют на макроуровне; точно так же, как нет и социальных машин без желающих машин, которые населяют их на микроуровне"

Несущей конструкцией теоретической схемы различения "производства желания" и социального производства в шизоанализе являются отображение и фиксация природы и динамики всего существующего в границах гипотезы о существовании "молярных" и "молекулярных" образований. Шизофрения — это граница между "молекулярной" множественностью желаний и "молярной" организацией. "Молекулярная" организация интегрирована в "молярный" макромир общественных формаций, располагаясь в его основании: именно микробессознательные "сексуальные инвестиции" фундируют сознательные инвестиции экономических, политических и иных общественных макроструктур. По Делёзу и Гваттари, "нет машин желания, которые бы существовали вне социальных машин желания, которые заполняют их в малых масштабах" Два этих уровня организации реальности, согласно шизоана-

лизу, выступают как предпочтительные по отношению к различным типам желающих субъектов. Молярные ("макрофизические") совокупности, относящиеся к статистическому порядку "больших чисел", поля действия для параноика. "Микрофизический" же уровень, лежащий вне "притоков больших чисел" ориентир для шизофреника, при этом не менее сложный, чем в первом случае. Инвестиции в "производство желания" в контексте данного различения оппозиционно разновекторны: "один — это инвестиция группы-подчинения, вытесняющая желания личностей, другая — это инвестиция группы-субъекта в поперечных множественностях, относящихся к желанию как молекулярному явлению" (Делёз, Гваттари).

"Молярные" образования представлены индивидами, классами, государством, культурой и ее частными составляющими: наукой, искусством и т. д. Такие "социальные машины" как семья, государство и т. п., Делёз и Гваттари рассматривают как "псевдоструктуры" подчеркивая их преходящий характер, хотя в своем актуальном функционировании они могут проявлять и проявляют интенции к жесткому доминированию и претензии на собственную консервацию. Возникновение "социальных машин" предполагает в качестве необходимого своего условия нарушение функционирования "машин желания" (то, что Делёз и Гваттари называют "дисфункцией"): применительно к "производящим машинам" даже "сами сбои... функциональны", применительно к социальности "дисфункция составляет часть самого ее функционирования... Несоответствие и дисфункция никогда не были предвестниками гибели социальной машины, которая, напротив, приучена питаться вызываемыми ею противоречиями и кризисами, порождаемыми ею самой видами тревожности... Никто никогда не умер от противоречий. И чем это все больше разлаживается, ...тем лучше работает"

В качестве конкретного приложения принципа "производства" социальных дисфункций в шизоанализе Делёза и Гваттари фигурируют такие исторические феномены, как христианство и капитализм. Так, например, "чем меньше верят в капитализм, тем лучше: он, как и христианство, живет спадом веры в него"

К "молекулярным" же образованиям шизоанализ относит непосредственно сами "желающие машины" структурно разграниченные на отдельные элементы. Учитывая, что вышеохарактеризованное "тело без органов" содержит все возможные модели развития производственных связей и алгоритмы деятельности "машин желания" то, заключают Делёз и Гваттари, "тело без органов" служит своеобразным агентом "молярных" образований. Оно останавливает деятельность "машин желания" или осуществляет "запись" производственных процессов на "тело без органов" таким образом, чтобы, уже будучи "считываемыми" они не могли мыслиться иначе, как произведенными из "тела без органов" Вступая в эти отношения, "работающие органы" как бы "вступают в брак" со считанными моделями, технологиями или видами деятельности, а значит "машина желания" оказывается не в силах на свободное "самопроизводство бессознательного" "Молярные" образования образуют строгие структуры, важным качеством которых становятся уникальность и специфичность, в результате чего они ускользают от воздействия "молекулярных" систем и становятся инструментами подавления желаний. Согласно шизоанализу, "молярные" системы через агента — "тело без органов" способны переходить на "молекулярный" уровень, таким образом возникают всевозможные проникновения этих уровней друг в друга. "Молекулярные" системы, по модели шизоанализа, нуждаются в "молярных" в существовании на уровне специфических, а не универсальных множеств. Необходимо обнаружение у каждого индивида собственной "машины желания": "шизоаналитик это механик, шизоанализ чисто функционален... он не может остановиться на герменевтическом (с точки зрения бессознательного) обследовании социальных механизмов" (Гваттари, Делёз).

Согласно шизоанализу, уровень определенным образом структурированных "социальных машин" есть уровень "молярных ансамблей" (или "стадных совокупностей"), т. е. характеризуется "теми молярными структурированными совокупностями, которые подавляют сингулярности, производят среди них отбор и регулируют те, которые они сохраняют в кодах и аксиоматиках" При этом уровень разобщенных единичных индивидуальностей характеризуется "молекулярными множествами сингулярностей, которые, наоборот, используют эти большие агрегаты как весьма полезный материал для своей деятельности" Таким образом, "микроуровень" или "молекулярный уровень" социальности оп-

ределяется в шизоанализе посредством понятия "сингулярности" или "частичного объекта", т. е. в качестве способного к "производству" "хаоса импульсов", где возможны только случайные и мгновенные комбинации последних. По Делёзу и Гваттари, "частичные объекты — это мир взрывов, ротаций, вибраций" В этом отношении, по их схеме, "молекулярная цепь желания не имеет кода, предполагающего: а) территориальность, б) деспотическое означающее. Поэтому аксиоматика противостоит коду как процесс детерриториализации... Молекулярная цепь — это чистая детерриториализация потоков, выведение их за пределы означающего, т. е. происходит разрушение кодов... Это — цепь ускользания, а не кода... Эта молекулярная цепь... состоит из знаков желания, но эти знаки совсем не являются значащими... Эти знаки представляют собой любого рода точки, абстрактные... фигуры, которые свободно играют... не образуя никакой структурированной конфигурации" Эти знаки, с точки зрения шизоанализа, ничего не означают и не являются означающим: "производить желание — во всех смыслах, в каких это только делается, — таково единственное призвание знака" Источник социальной процессуальности коренится, таким образом, по Делёзу и Гваттари, "в лоне молекулярного производства желания"

По мнению Делёза и Гваттари, классический стиль мышления всей своей нормативностью фактически "угрожает, что если мы не примем исключающую манеру разделять, то мы впадем в недифференцированный хаос; он грозит хаосом" В свою очередь, важнейшей презумпцией шизоанализа является презумпция "Полноты Бытия, из которой путем разделения следуют производные реальности" Делёз и Гваттари вводят в данном контексте понятие "дизъюнктивного силлогизма", фиксирующее универсальный принцип ветвления, заключающийся в том, что все теоретически возможные "перспективы" процесса являются и практически возможными, т. е. ни одна из них не может рассматриваться как исключенная каким-либо общим правилом. Так, по мысли творцов шизоанализа: "не Бог, но божественное есть пронизывающая... энергия... Верите ли вы в Бога? ...Да, конечно, но только в Бога как в хозяина дизъюнктивного силлогизма, как в априорный принцип этого силлогизма"

Многократное последовательное ветвление возможных путей эволюции системы выводит ее, согласно Делёзу и Гваттари, к тому уровню, где диапазон возможного оказывается, в сущности, неограниченным. Важнейшей характеристикой "мира желания" выступает то, что это мир, где "все возможно" В этом отношении "мир желания... приравнивается к миру шизофренического опыта... не тождественного клиническим формам шизофрении" Именно в рамках этого опыта и обнаруживают себя каскадные ветвления процессуальности: генерируемые "машинами желания" детерриториализированные и детерриториализирующие "прорывы или шизы, порождающие новые потоки, порождают свои собственные нефигуративные потоки или шизы, порождающие новые потоки"

Рассмотрению рамок-ограничений данного процесса в шизоанализе уделяется особое внимание. Поскольку, по Делёзу и Гваттари, в реальном функционировании социальности "машины желания" "встроены" в "социальные машины", постольку со стороны последних "машинам желания навязывается структурное единство, которое объединяет их в молярный ансамбль; частичные объекты сводят к тотальности", и это неизбежно "мешает производящим молекулярным элементам следовать линиям собственного ускользания", ибо по отношению к микропроцессам происходит их "насильственное подчинение... макросоциальности" В целом, процессуальность общества интерпретируется шизоанализом как череда последовательных смен "организованных", "иначе организованных" и "вовсе неорганизованных" состояний. Согласно Делёзу и Гваттари, эта процессуальность может быть описана как постоянные "осцилляции" между двумя взаимоисключающими полюсами: "один характеризуется порабощением производства и желающих машин стадными совокупностями, которые они образуют в больших масштабах в условиях данной формы власти или избирательной суверенности; другой обратной формой и ниспровержением власти"

В таковом контексте обозначенные векторы социальной процессуальности оценочно интерпретируются в рамках шизоанализа как соответственно "реакционный, фашистский" и "шизоидный, революционный" По мысли Делёза и Гваттари, "первый идет по пути интеграции и территориализации, останавливая потоки, удушая их, обращая их вспять и расчленяя их в соответствии с внутренними ограничениями системы...; второй — по пути бегства (от системы), которым следуют декодированные и детерриториализированные прорывы или

шизы, ...всегда находящие брешь в закодированной стене или территориализированном пределе, которые отделяют их от производства желания"

В этом контексте шизоанализ провозглашает фундаментальную разницу между "шизофренией" как свободным излиянием "производства" ориентированным на новизну, динамику и, в конечном счете, свободу, и "паранойей" как установкой на консервацию наличной данности. "Навязчивый образ" паранойи интерпретируется Делёзом и Гваттари как попытка остановить процессуальность, трансформировать социум как *историю* в социум как *"мегафабрику"* "Шизофрения" предполагает стремление к инновациям, в том числе и идеологического плана: "желание не "желает" революцию, но революционно само по себе" В социально-прикладном измерении "шизофреник — не революционер, но шизофренический процесс (прерывом или продолжением которого в пустоте он является) составляет потенциал революции" Соответственно, по мысли Делёза и Гваттари, если "паранойя" предполагает акцентуацию общего, универсального, т. е. инвариантной нормативности, то "шизофрения" акцентирует неповторимое, индивидуальное, спонтанное и "незакодированное", т. е. не следующее общеобязательной матрице. В этом отношении шизофреник может быть интерпретирован как носитель инновационного, не оглядывающегося на сложившуюся традицию сознания: как пишут Делёз и Гваттари, "шизофреник... смешивает все коды, будучи декодированным потоком желания... Шизофреник это производство желания как предел общественного производства".

В противоположность этому, по модели шизоанализа, "социальные машины" "псевдоструктуры" социальности пытаются остановить эти потоки, внешним насильственным усилием санкционировать вынужденную интеграцию принципиально неинтегрируемых шизопотоков, т. е. установить "поперечное единство элементов, которые остаются полностью различными в своих собственных измерениях" "Параноик" интерпретируется в шизоанализе как тот, кто "фабрикует массы, он мастер больших молярных ансамблей, статистических, стадных образований, организованных толп... Он инвестирует все на основе больших чисел... он занимается макрофизикой. Шизофреник движется в противоположном, микрофизическом направлении, в направлении молекул, которые уже не подчиняются статистическим закономерностям; в направлении волн и корпускул, потоков и частичных объектов, которые перестают быть притоками больших чисел" Пафосная цель шизоанализа заключается в высвобождении бессознательного из-под гнета "псевдоструктур" освобождении шизоидальных потоков желания от параноидальных ограничений: по словам Делёза и Гваттари, "позитивная задача шизоанализа — обнаружение у каждого машин желания, независимо от любой интерпретации" Шизоанализ провозглашает не только возможность, но и необходимость конституирования бессознательной субъективности в качестве свободного начала. Бессознательное трактуется шизоанализом как "нечто, порождающее самого себя"

В системе отсчета шизоанализа именно "шизофреник сопротивляется невротизации" а потому он фактически персонифицирует собою свободу, выступая носителем бессознательного, прорвавшегося сквозь ограничения "социальных машин" и реализовавшего себя поперек жестких направляющих осей интегральных "псевдоструктур" социальности, включая "семью — и, может быть, в первую очередь семью" Вместе с тем, поскольку в число "псевдоструктур" входят государственные и социальные институты идеологической ортодоксии, постольку Делёз и Гваттари формулируют также тезис о необходимости "превратить шизоанализ в необходимую деталь революционного аппарата"

Шизоанализ констатирует, что желание, фундирующее шизофреническое бессознательное, является фундаментально свободным — свободным от любой силы, претендующей на внешнее причинение: "желание — сирота, анархист и атеист" Это выступает у Делёза и Гваттари условием возможности того, что, несмотря на демонстрируемый "социальными машинами" могучий "параноидальный" потенциал интеграции и жесткой нормативности, шизофренически ориентированное бессознательное посредством "машин желания" способно реализовать свой потенциал свободы.

"Машина желания", по Гваттари и Делёзу, представляет собой органическое единство трех компонентов: субъекта; "машин-органов" репрезентирующих жизнь и производство; стерильного, непотребляемого, непродуктивного "тела без органов" являющего собой результат актуализации инстинкта смерти и воплощение антипроизводства. Последнее — перманентный компонент произ-

водства желания, ибо "машины желания" не функционируют иначе, нежели в поврежденном состоянии: "...в известном смысле было бы предпочтительнее, чтобы ничто не работало и не функционировало: не рождаться, остановив цикл рождений; остаться без рта для сосания; без ануса для испражнений и т. п." (Делёз и Гваттари). По их мнению, как ни один биологический процесс не мыслим без временных остановок, так и "производство желания" должно быть, кроме всего прочего, представлено механизмом, прерывающим деятельность "работающих органов" Таковым и выступает, согласно шизоанализу, "тело без органов" Его включенность в производственный процесс неизбежно разрушает организм, инициируя перманентные напряжения в системе. На уровне общественного производства, согласно шизоанализу, "тело без органов" может выступать в обликах "тела земли" (эпоха дикости, клинический аналог перверсия как деспотическая сущность); "тела деспотии" (эпоха варварства, клинический аналог — параноидальный психоз как деспотическая сущность), "тела капитала" (эпоха цивилизации, клинический аналог и символ — невротический Эдип). Клиническим аналогом "тел без органов" в полном их объеме может считаться "классическая" шизофрения.

Атрибуты состояния сосуществования и взаимодействия "машин желания" и "тела без органов", согласно авторам шизоанализа, следующие: 1) перманентный конфликт, 2) взаимное притяжение, 3) единство и противостояние взаимного конфликтного отталкивания и взаимопритяжения.

В первом случае, рабочий шум "машин желания" невыносим для "тела, не нуждающегося в органе"; последнее воспринимает вторжение "машин желания" как преследование — в результате "оппозиции процесса производства машин желания и непродуктивного положения тела без органов" (Делёз, Гваттари) незамедлительно возникают машины желания "параноидального" типа.

Во втором случае, согласно мнению теоретиков шизоанализа, "...тело без органов обрушивается на производство желания, притягивает и овладевает им... Непродуктивное, непотребляемое тело без органов служит поверхностью записи всех процессов производства желания, — создается впечатление, будто бы машины желания им и обусловлены..." Как результат — появление "машин желания" "чудодейственного" типа.

В третьем случае, как результат единства и борьбы взаимного притяжения и взаимного отталкивания, производится и воспроизводится бесконечная серия метастабильных состояний субъекта; субъект "рождается из каждого состояния серии, постоянно возрождаясь из каждого следующего состояния" В итоге конституируется "машина желания" "холостого" типа или коррелят "шизофренического опыта чистых количеств", вступающая в особые ("субъектотворящие") отношения с "телом без органов"

Схема эволюции "машин желания" в контексте динамики разнокачественных состояний взаимосвязей их компонентов позволила авторам шизоанализа разработать весьма нетрадиционную модель развития социального производства как процесса эмансипации "производства желания" из структуры последнего.

Исторически первая, доиндустриальная "машина желаний" согласно схеме шизоанализа, — машина "территориального" вида, базирующаяся на архаичной целостности производства и земли как жизнеформирующих начал. В границах действия "машины желаний" данного вида существует очевидный естественный предел для процессов концентрации власти в руках представителей института вождей: "как если бы дикари заранее предчувствовали сами приход к власти имперского Варвара, который все же придет и перекодирует все существующие коды"

"Территориальный" тип организации социальных кодов в дальнейшем сменяется, по Гваттари и Делёзу, "машиной желания" имперского типа: жестокость сменяется осознанным системным террором. Потоки желания не высвобождаются, они лишь перекодируются. "Полное тело" ("социус") выступает на этом этапе как "тело деспота", место "территориальной машины желаний" занимает "мегамашина государства, функциональная пирамида с деспотом, неподвижным двигателем, на вершине; аппаратом бюрократии как боковой поверхностью и органом передачи; крестьянами как рабочими частями в ее основании" (Гваттари, Делёз). Создаваемая в этих условиях правовая система отнюдь не стремится к ограничению деспотизма, ее суть либо "маниакально-депрессивная" (накладывающая запрет на всякое познание), либо — "параноидально-шизоидная" (вовлекающая в сферу своего действия нетотализируемые структуры социума).

В условиях капитализма, являющего собой, по Делёзу и Гваттари, предель-

ное отрицание всех предыдущих социальных формаций, степень удаленности "производства желания" от социального производства достигает высшей степени — степени полной несовместимости. Естественным продуктом детерриториализации желаний выступает "шизоиндивид", шизофреник — субъект декодированных потоков на "теле без органов" "Шизофреник расположен на пределе капитализма, представляя собой его зрелую тенденцию, прибавочный продукт, пролетария и ангела-истребителя" (Гваттари, Делёз). Основанием же обстоятельства, что капитализм и шизофрения внешне выглядят как антиподы, считается стремление первого не столько кодировать и перекодировать потоки желаний, сколько установку на декодирование их. Шизофрения в этой диаде выступает как предел более высокого порядка, "внешний" предел, ибо она осуществляет процедуры декодирования на десоциализованном "теле без органов" в отличие от капитализма, который трансформирует потоки желания на "теле" капитала как детерриториализованного социуса.

Шизоанализ Делёза Гваттари не претендует на статус политически ориентированной либо идеологически ангажированной философско-психоаналитической системы, он базируется на уверенности в абсолютном характере природы "машин желания" "Если мы призываем желание как революционную силу, то делаем это потому, что верим, что капиталистическое общество может выдержать множество проявлений интересов, но ни единого проявления желания, которое в состоянии взорвать его базовые структуры..." (Делёз и Гваттари). В этом плане каждый человек, с точки зрения авторов шизоанализа, потенциально обладает шансом начать жить согласно естественным законам желания, восстановив гармоничные отношения с природой, обществом и самим собой. В целом, правомерно полагать, что шизоанализ выступил осуществленным достижением фрейдомарксистского синтеза. Основанием этого выступила тематизация соответствующей проблематики в духе ницшеанства при достаточно произвольном употреблении ортодоксальной фрейдомарксовой лексики.

К концу 1972 Делёз сумел осуществить то, к чему стремились весьма многие мыслители современного Запада: соединить в некий, достаточно органичный, сплав идеи К. Маркса и З. Фрейда. Ряд философских романтиков 20 в. мечтали дождаться создания таковой интеллектуальной модели. Делёз оправдал надежды многих, разрушив при этом еще больше массовых иллюзий. Его синтез был явно не марксистским — то есть утонченным и прозрачным в своих основаниях — в той же мере, в какой он оказался анти-фрейдистским — то есть намного более близким к строгой рассудительности и логичности современных научных теорий.

Делёз преодолел заблуждение, согласно которому вне системы координат экономики и материального производства невозможно осмысление идеологии, феноменов индивидуального и группового сознания. Марксов тезис об обусловленности содержания понятий определенной классовой позицией предлагал, в конечном счете, трактовать дискурс как некую производную от идеологии, с одной стороны, и от материальной сферы жизни, с другой. Фрейдизм, в свою очередь, категорически выносил человеческое сознание из разряда свидетелей, способных прояснить реальное содержание того или иного словесного ряда. Сознание у Фрейда направляется извне бессознательными влечениями и желаниями.

Делёзовский синтез *политической* экономии К. Маркса и *либидинальной* экономии З. Фрейда сводим к гениально простому ходу: вывести желание из сферы идеологического, провозгласив его "производительный" статус. С первым не согласились бы правоверные марксисты, относя желание к области вторичного, идеологического; со вторым же дотошные фрейдисты, соглашающиеся с "производственным потенциалом" желания лишь в формате "фантазмов" Делёз осуществил продуктивное гегелевское "снятие" глобальных подходов двух гениальных евреев Маркса и Фрейда — посредством постмодернистского парафраза идеи убежденного антисемита Ф. Ницше о "воле к власти"

По Делёзу, "желание составляет часть базиса", "производительное желание" же и выступает парафразом упомянутого концепта Ницше. Делёзовский термин "деятельные силы" использованный им в ходе осмысления ницшеанства, трансформировался в "революционное желание" Противостоявшие же "деятельным силам" "силы реактивные" исполняли в делёзовской версии интерпретации Ницше реакционные, охранительные функции: мистифицирующие религиозные фантазии клира обращали пафос "деятельных сил" против них самих. Такая

переориентация порождала идеологические феномены "ложного сознания", т. е. чувство вины, связанное с любой активностью волевых начал человека. "Реактивные силы" у Делёза способствуют формированию "желания угнетения": "Подавлять желание и не только для других, но и в самом себе, быть полицейским для других и для самого себя, вот что заставляет напрячься, и это не идеология, это экономия"

Делёз, отстраивая этот тезис в первом томе "Капитализма и шизофрении", "Анти-Эдип" провел мысль, согласно которой место главы священников занял теперь психоаналитик, убеждающий человеческое Желание в его непреходящей эдиповской виновности.

Согласно меткому замечанию В. Декомба, "чем в большей степени шизоанализ Делёза уточняет различие между шизоидным и параноидальным, тем меньше он способен сказать, что относится к одному полюсу, а что — к другому. В противоречии со своими самыми явными намерениями, со своим *эмпиристским* проектом, Делёз приходит к тому, что соизмеряет *то, что есть*, с эталоном *того, чего нет*, но *что должно было бы быть*. Негативное... воспроизводится тем самым двояко, как это прекрасно объяснил Делёз в 1962 г., следуя за Ницше:

постулируется идеал, который шаг за шагом противопоставляется наличной реальности ("суверенный индивид "есть все то, чем не является "последний человек" шизофрения как процесс есть то, чем не является психиатрическая сущность);

затем этот идеал позволяет вынести обвинение против настоящего, повинного в своем отличии от идеала, который сам повинен в том, что не существует, в том, что он — лишь идеал"

Текст "Анти-Эдип", созданный на волне студенческого движения конца 1960-х — начала 1970-х, имел беспрецедентный для "философско-политического" трактата интернациональный успех, завоевав почти всемирную (исключая, разумеется, страны "коммунистического блока") популярность. Критика Гваттари и Делёзом фрейдовского Эдипова комплекса, "альфы и омеги" современной капиталистической культуры в модусе ее "грез о себе" вызвала колоссальный читательский интерес. Не в последнюю очередь этому содействовало использование авторами в качестве пространства аппликации собственных рабочих словоформ всего традиционного набора тем, активно используемых на различных уровнях социальной реальности со времен З. Фрейда. В культуре Запада в начале второй половины 20 в. они уже стали общепринятым (чуть ли не "естественным" "природным") идеологическим декором.

На "ленту культуры" окончания 20 в. попали не только отдельные "крылатые" фразы Делёза и Гваттари (вроде "Разрушай, разрушая! Шизоанализ идет путем разрушения, его задача — полное очищение бессознательного, абсолютное выскабливание"), но и тот "авторский" категориальный набор, которым пользовались в своей работе творцы шизоанализа. Такие понятия, как: "машины желания" "шизофренический язык", "конституирование реальности шизофренией" "молярное" или "молекулярное" "машинное производство", "парциальные объекты" "гетерогенные конъюнкции" и "инклюзивные дизъюнкции" "состоявшийся шизофреник" и наконец само слово "шизоанализ" ретроспективно образовали один из наиболее провокационных и эвристичных проектов прошлого столетия.

Второй том книги "Капитализм и шизофрения" "Тысяча плато" — включил в себя ряд интереснейших интеллектуальных открытий Делёза и Гваттари: от развернутой трактовки идеи "ризомы" до осмысления концепта "становлений" (см. Становление).

Во второй том книги "Капитализм и шизофрения" "Тысяча плато" был также — в расширенном и переработанном виде — включен текст "Ризома" вышедший отдельной книгой в 1976.

В Предисловии к "Ризоме" (в 1976) авторы призвали: "Будьте ризомой, а не деревом! Никогда не сажайте! Не сейте, рвите! Будьте не единством, а множественностью! Рисуйте линии, а не точки! Скорость превращает точку в линию! Торопитесь, даже стоя на месте!.. Не будите в себе Всеобщее!"

Как постулировали вначале Делёз и Гваттари, у данной книги нет ни предмета, ни автора, она состоит из неоднородных тем, различных дат и уровней. Если книга приписывается одному человеку, то это взаимодействие содержаний и внешний характер их отношений остаются без внимания. В книге, как и в любой другой вещи, есть линии артикуляции и расчленения, страты, территориальности; но также и "линии ускользания" движения детерриториализации и дестратификации. Сравнительные скорости течений вдоль этих линий порождают феномены относительной задержки, торможения или, наоборот, стремительности

и разрыва. Все это — линии и сравнительные скорости — составляет, по Делёзу и Гваттари, *внутреннюю организацию*. Книга является такой организацией и как таковая не может быть приписана кому-либо.

Делёз и Гваттари задают вопрос: "Что представляет собой книга как тело без органов?" И отвечают: "Она множественна согласно природе рассматриваемых линий, их количеству или их плотности, их способности к сближению в плане консистенции" "Здесь, как и везде, — как отмечают авторы, — нужны единицы измерения: *чтобы определить количество письма*. Не существует различия между тем, о чем в книге говорится, и тем, как это делается. Итак, у книги больше нет предмета. В качестве некоего устройства она связана с другими устройствами относительно других тел без органов" "Мы, — фиксируют Делёз и Гваттари, никогда не спросим, что такое книга, означаемое или означающее, мы даже не будем стремиться понять в ней что-либо; но мы зададимся вопросом, с чем она взаимодействует, почему она порождает или не порождает интенсивности, в какие множества она включена и вследствие этого трансформируется сама, с какими телами без органов она сближается. И, кроме того, в каком отношении соизмерима книга, будучи малым устройством литературной машиной, с машиной войны, машиной любви, машиной революции и т. д., а также с *абстрактной машиной*, которая всех их порождает? Когда пишешь, проблема заключается в том, чтобы выяснить, к какой другой машине может быть и должна быть подключена литературная машина, чтобы заработать"

Литература, по мысли Делёза и Гваттари, — это определенное устройство, и она не имеет ничего общего с идеологией, там нет и никогда не было идеологии. "Писать" имеет отношение не к "означивать", а к "межевать", "картографировать" даже неизвестную местность.

Первый вид книги, по Делёзу и Гваттари, — это книга-корень. В настоящее время образом мира является дерево, или точнее, корень — образом мира-дерева. Такова классическая книга — отлично организованная, осмысленная и субъективная внутренность. Книга подражает миру как искусство: посредством только ей свойственных приемов она завершает то, что природа *уже* или *еще* не способна сделать. Закон книги это закон отражения, Единое раздваивается. Единое раздваивается: каждый раз, когда мы встречаемся с этой формулой, провозглашена ли она стратегически Мао или "диалектически" выведена из мира, мы имеем дело с самой классической и самой продуманной, самой древней и самой усталой мыслью. Природа бездействует: сами корни здесь стержневые с более многочисленным, периферийным и кругообразным — не дихотомическим — ветвлением. Дух задерживается на природе. Даже книга как природная реальность оказывается стержневой со своей осью и листьями вокруг нее. Но книга как духовная реальность в образе Дерева или Корня вновь подтверждает закон Единого, которое раздваивается, затем и учетверяется... Бинарная логика — это духовная реальность дерева-корня.

Даже такая "передовая" дисциплина, как лингвистика, по мнению Делёза и Гваттари, оберегает фундаментальный образ дерева-корня, который удерживает ее в лоне классической рефлексии. Иными словами, эта мысль никогда не знала множественности: ей нужно прочное коренное единство, способное раздвоиться согласно духовному порядку Что касается объекта, то и здесь, разумеется, можно перейти от Единого непосредственно к тройственному и т. д. но только при условии прочного коренного единства — единства стержня, который поддерживает вторичные корни. Это немногим лучше. Отношения между последовательно расположенными кругами просто заменили бинарную логику дихотомии. Стержневой корень не более множественен, чем дихотомический. Один развивается в объекте, другой в субъекте. Бинарная логика и двузначные отношения все еще господствуют в психоанализе, в лингвистике, в структурализме и даже в информатике. Система-корешок, или мочковатый корень, это второй образ книги, к которой можно отнести современную книгу. Здесь главный корень недоразвит или разрушен почти до основания: на нем-то и пробует привиться множественность и кое-какие вторичные корни, которые быстро развиваются. На этот раз природная реальность проявляется в недоразвитости главного корня, но его единство все-таки поддерживается насколько это возможно.

Делёз и Гваттари ставят вопрос, не уравновешивает ли духовная и отраженная реальность это положение дел, обнаруживая потребность в скрытом и еще более содержательном единстве или еще более расширительной тотальности. Всякий раз, когда множествен-

ность оказывается включенной в структуру, ее рост компенсируется ослаблением закона сочетаемости. Слова Джойса, собственно говоря "со множественными корнями", не нарушают действительно линеарное единство слова или языка, устанавливая циклическое единство фразы, текста, знания. Афоризмы Ницше не опровергают линеарное единство знания, отсылая к циклическому единству вечного возвращения, оставшемуся в мысли неузнанным. Иначе говоря, пучкообразная (мочковатая) система, согласно Делёзу и Гваттари, фактически не порывает с дуализмом, с комплементарностью субъекта и объекта, природной реальности и духовной: единство продолжает быть удерживаемым в объекте, тогда как в субъекте восторжествовал новый тип единства. Субъект более не способен порождать дихотомию, зато он получил доступ к более высокому единству, единству амбивалентности или сверхдетерминированности, в измерении, дополнительном к измерению его объекта. Мир превратился в хаос, но книга продолжает быть образом мира: хаосмос-корешок занял место мира корня. Причудливая мистификация — мистификация книги, тем более целостной, чем более она фрагментирована. Книга как образ мира, в любом случае тривиальная мысль.

Поистине, — постулируют Делёз и Гваттари, мало сказать "Да здравствует множественное!", ибо призыв этот трудно выполнить. Никаких типографских, лексических или синтаксических ухищрений будет не достаточно, чтобы он был услышан и понят. Множественное *нужно еще создать*, не добавляя к нему внешние качества, а напротив, всего лишь на уровне тех качеств, которыми оно уже располагает. Такая система может быть названа *ризомой*. Ризома как скрытый стебель радикально отличается от корней и корешков. Ризомы — это луковицы, клубни. Корневые растения могут быть ризоморфными в других смыслах: вопрос в том, не является ли ботаника, во всей ее специфичности, целиком ризоморфной. Ризоморфны даже животные, живущие стаями, крысы те же ризомы. Их норы — также ризоматичны, если принять во внимание весь образ жизни, питание, перемещение и разрывы. Сама по себе ризома имеет различные формы, начиная от ее поверхностного ветвящегося расширения и до ее конкретного воплощения в луковицах и клубнях.

Основные свойства ризомы, по Делёзу и Гваттари, таковы:

1° и 2° Принципы связи и гетерогенности: любая точка ризомы может быть и должна быть связана со всякой другой, в отличие от дерева или корня, которые фиксируют точку, порядок в целом. Мы, — констатируют Делёз и Гваттари, — не упрекаем лингвистические модели в том, что они чересчур абстрактны, скорее, наоборот, — они недостаточно абстрактны, чтобы сравниться с *абстрактной машиной*, которая осуществляет связь языка с семантическими содержаниями и прагматикой высказывания, с коллективными механизмами речи, со всей микрополитикой социального поля. Ризома больше не связывала бы социальной борьбой семиотические звенья, властные организации, феномены, имеющие отношение к искусству и наукам. Семиотическое звено как клубень, в котором спрессованы самые разнообразные виды деятельности, лингвистической, перцептивной, миметической, жестикуляционной, познавательной. По мысли Делёза и Гваттари, самих по себе языка, его универсальности не существует, мы видим лишь состязание диалектов, говоров, жаргонов, специальных языков. Нет идеального говорящего-слушающего, так же, как нет и гомогенного языкового сообщества. Не существует материнского языка, есть лишь власть языка, господствующего в политическом множестве. Язык устанавливается в границах прихода, епархии, столицы. Он образует луковицу. В языке по-прежнему можно оперировать внутренними структурными членениями, что не слишком отличается от поиска корней. Есть что-то генеалогическое в дереве: это не очень-то распространенная система. И наоборот, система типа ризомы, согласно Делёзу и Гваттари, способна расчленить язык, но только децентрируя его в нескольких измерениях и порядках. Язык замыкается в себе, становясь беспомощным.

3° Принцип множественности: когда множественное действительно исследуется как субстантивное, множественность, оно больше не связано с Единым как субъектом и объектом, природной и духовной реальностью — как образом мира в целом. Множества ризоматичны, и они разоблачают древовидные псевдомножества. Нет ни единства, которое следует за стержнем в объекте, ни того, что делится внутри субъекта. У множественности нет ни объекта, ни субъекта, только детерминации, величины, измерения, которые не могут увеличиваться без соответствующего изменения сущности (законы сочетаемос-

ти скрещиваются с множественностью). Механизм является именно таким пересечением нескольких измерений во множестве, которое обязательно меняется по мере того, как увеличивается количество его связей. В ризоме, подчеркивают Делёз и Гваттари, нет точек или позиций подобно тем, которые имеются в структуре, в дереве, в корне. Только линии.

4° Принцип незначащего разрыва: против слишком значительных разрывов, которые разделяют структуры или пронизывают их насквозь. Ризома может быть разорвана, изломана в какомнибудь месте, перестроиться на другую линию. От муравьев не избавишься, ибо они образуют животную ризому, самая большая часть которой может быть разрушена, продолжая восстанавливаться. Любая ризома включает в себя линии членения, по которым она стратифицирована, территориализована, организована, означена. Разрывы в ризоме возникают всякий раз, когда сегментарные линии неожиданно оказываются на линиях ускользания, а линия ускользания это часть ризомы. Эти линии постоянно переходят друг в друга. Вот почему здесь немыслимы дуализм или дихотомия, даже в примитивной форме добра и зла. Совершая разрыв, мы прокладываем линию ускользания, однако риск обнаружения в ней образований, которые переструктурируют систему, передадут власть означающему, восстановят полномочия субъекта, остается.

По Делёзу и Гваттари, значимо то, что вовсе не имитация, а перехват кода, прибавочная стоимость кода, возрастание валентности, подлинное становление, превращение осы в орхидею, превращение орхидеи в осу, каждое из этих становлений, обеспечивающее детерриториализацию одного и территориализацию другого, оба вида становления следуют друг за другом и сменяют друг друга согласно движению интенсивностей, которые в большей степени содействуют детерриториализации. По версии Делёза и Гваттари, нет ни имитаций, ни подобия, но лишь столкновение двух гетерогенных рядов на линии ускользания, представляющей собой совместную ризому, которая больше не может быть приписана или подчинена чему бы то ни было значимому Ризома антигенеалогична. То же самое можно сказать о книге и мире: книга — не образ мира, согласно укоренившимся верованиям. Она образует с миром ризому, происходит непараллельная эволюция книги и мира, книга обеспечивает детерриториализацию мира, а мир способствует территориализации книги, которая, в свою очередь, сама детерриториализируется в мире (если она способна и может это сделать).

5° и 6° Принципы картографии и декалькомании: ризома не подчиняется никакой структурной или порождающей модели. Она чуждается самой мысли о генетической оси как глубинной структуре. Генетическая ось — как объективное стержневое единство, из которого выходят последующие стадии; глубинная структура подобна, скорее, базовой последовательности, разложимой на непосредственные составляющие, тогда как конечное единство осуществляется в другом измерении — преобразовательном и субъективном. Мы не выходим за рамки также и репрезентативной модели дерева, или корня стержневого или мочковатого. О генетической оси или о глубинной структуре мы говорим, что они, прежде всего, являются принципами *кальки*, воспроизводимой до бесконечности. Вся логика дерева это логика кальки и размножения. Как в лингвистике, так и в психоанализе она имеет целью бессознательное, репрезентирующее само себя, выкристаллизованное в кодифицированные комплексы, размещенное на генетической оси или развернутое в синтагматическую структуру. Она имеет целью описание фактического состояния, установление равновесия межсубъективных отношений или исследование бессознательного, притаившегося в темных закоулках памяти и языка. Она упорно декалькирует нечто, что дается уже готовым, начиная с перекодирующей структуры или оси, лежащей в ее основании. Дерево объединяет и иерархизирует кальки подобно листьям. Совсем другое дело — ризома *карта, но не калька.* Создать карту, а не кальку. Орхидея не калькирует осу, она чертит карту с осой внутри ризомы. Если карта противоположна кальке, то это потому, что она целиком ориентирована на проведение опытов, связанных с реальностью.

В языке Делёза и Гваттари карта не воспроизводит бессознательное, замкнутое в самом себе, она его конструирует. Она способствует соединению полей, разблокированию тел без органов, их максимальной открытости в плане консистенции. Она сама является частью ризомы. Карта открыта, она объединяет все свои измерения, она подвижна, переворачиваема, восприимчива к изменениям. Любой индивид, группа,

социальная формация может разорвать ее, перевернуть, собрать любым образом, подготовить к работе. Можно нарисовать ее на стене, отнестись к ней как к произведению искусства, сделать из нее политическую акцию или материал для размышления. Это, вероятно, одно из наиболее отличительных свойств ризомы — иметь всегда множество выходов: нора в этом смысле животная ризома и иногда обнаруживает чистое различие между линией ускользания как коридором для продвижения и пространством обитания. У карты много выходов в отличие от кальки, которая всегда возвращается "к тому же самому" Психоанализ, психоаналитическая компетенция всегда "подгонят" любое желание или высказывание к генетической оси или перекодирующей структуре, они готовы до бесконечности притягивать к этой оси или к компонентам этой структуры монотонные стадиальные кальки; в отличие от них, шизоанализ отвергает любую мысль о декалькированной фатальности, как бы она ни называлась: божественная, анагогическая, историческая, экономическая, структурная, наследственная или синтагматическая.

Возникает, по Делёзу и Гваттари, вопрос: не реставрируем ли мы простой дуализм, противопоставляя кальку и карту как злое и доброе начала? Не обладает ли карта способностью к декалькированию? Не является ли одним из свойств ризомы скрещивать корни, иногда сливаться с ними? Имеются ли у множественности слои, где пускают корни унификация и тотализация, массификация, миметические механизмы, осмысленный захват власти, субъективные предпочтения? Не создают ли даже линии ускользания под покровом случайной конвергенции образования, наделенные функцией разрушения или превращения? Но не менее справедливо и обратное.

С точки зрения Делёза и Гваттари, это вопрос системы: *всякий раз нужно переносить кальку на карту.* Эта процедура отнюдь не симметрична предыдущей. Ибо, строго говоря, это не совсем верно, что калька воспроизводит карту. Это, скорее, похоже на фотографию, на рентгеновский снимок, как если бы сначала выбирали и отделяли то, что собираются воспроизвести при помощи искусственных средств, красителей или других необходимых приемов. Это по-прежнему имитатор, который создает свою модель и использует ее. Калька уже перевела карту в образ, она преобразовала ризому в корни и корешки. Она организовала, укрепила, нейтрализовала множественности, распределив их по осям значений и субъективаций, которые у нее имеются. Она генерировала, структурировала ризому, калька воспроизводит уже только саму себя, когда собирается воссоздать нечто другое. Вот почему она так опасна. То, что калька воспроизводит из карты или ризомы, это, как правило, тупики, блокировки, ростки стебля или точки структурации.

Согласно Делёзу и Гваттари, "быть ризоморфным — значит порождать стебли и волокна, которые кажутся корнями или соединяются с ними, проникая в ствол с риском быть задействованными в новых странных формах. Дерево или корень вдохновляют печальный образ мысли, которая, не переставая, имитирует множественное, начиная с высшего единства, с центра или сегмента" Как отметили авторы "Ризомы", "древовидные системы — это иерархические системы, которые включают в себя центры значения и субъективации, центральные автоматы как организованные памяти. Дело в том, что соответствующие модели таковы, что элемент получает информацию из высшего единства, а равно и субъективное стремление, предустановленные связи. Это хорошо видно в современных проблемах информатики и электроники, которые хранят даже самую древнюю мысль в той мере, в какой они наделяют властью память или центральный орган"

"Что касается высказываний, как и желания, — по мысли Делёза и Гваттари, — вопрос состоит не в том, чтобы редуцировать бессознательное, интерпретировать или обозначить его согласно дереву. Вопрос в том, чтобы *создать бессознательное* и с ним новые высказывания, другие желания: ризома и есть само производство бессознательного. При этом, по мысли Делёза и Гваттари, и ризоме не чужды деспотизм, собственная, еще более жесткая иерархия, но здесь нет дуализма, онтологического дуализма, аксиологического дуализма добра и зла, нет мешанины. В ризоме имеются сучки (древесные узлы), а в корнях — ростки ризомы. Более того, в ризоме возникают имманентные и направленные деспотические образования. В трансцендентной системе деревьев, наземных корней и подземных стеблей случаются и анархические деформации. Важно то, что дерево-корень и ризома-канал не противостоят друг другу как две модели: первое

функционирует как модель и как трансцендентная калька; другая развивается как имманентный процесс, который оспаривает модель и намечает карту, даже если он устанавливает свою иерархию или образует деспотический канал.

Речь идет, согласно Делёзу и Гваттари, не о том или другом месте на земле, или о каком-нибудь моменте истории, еще менее о какой-либо рассудочной категории. Речь идет о модели, которая продолжает формироваться и углубляться, и о процессе, который развивается, совершенствуется, возобновляется. Проблема письма: неточные выражения совершенно необходимы, чтобы обозначать точно. И вовсе не потому, что через это нужно пройти, и не потому, что действовать можно было бы только наугад: неточность вовсе не приблизительность, напротив, это верный путь к тому, что происходит. Делёз и Гваттари предлагают использовать "дуализм" для того, чтобы обнаружить тот процесс, который отвергает любую модель. В каждом случае, по их мнению, требуются фильтры, способные удержать дуализмы, в которых мы больше не нуждаемся. Формула, которую все искали, по Делёзу и Гваттари: ПЛЮРАЛИЗМ = МОНИЗМ.

Согласно их убеждению, противопоставленная центрированным системам (даже полицентрированным), иерархическим коммуникациям и предустановленным связям ризома представляет собой не центрированную, не иерархическую и не значимую систему без Генерала, без организующей памяти и центрального автомата. То, что в ризоме вызывает вопросы, так это ее отношения с сексуальностью, а также с животными, растениями, миром, политикой, книгой, с природным и искусственным, которые абсолютно не похожи на древесные связи: все виды "становлений". В середине (не в начале и не в конце) всегда располагается плато. Ризома состоит из плато. Г Бейтсон, согласно Делёзу и Гваттари, использует слово "плато" для обозначения чего-то весьма специфического: протяженное силовое поле, которое вибрирует и развивается, уклоняясь от всякой направленности на точки кульминации или внешние цели. Бейтсон приводит пример из балинезийской культуры, в котором сексуальные игры матери и ребенка или ссоры между мужчинами проходят эту странную силовую фазу стабилизации: "нечто вроде протяженного динамического плато замещает оргазм", войну или точку кульминации. Несносная черта западного сознания, констатируют Делёз и Гваттари, — переносить чувства и поступки на внешние или трансцендентные объекты вместо того, чтобы оценить их с точки зрения внутренних качеств и ценности самих по себе. Можно называть "плато" любую множественность, связуемую с другими посредством наземных, поверхностных стеблей, которые таким образом формируют и распространяют ризому.

Делёз и Гваттари подчеркивают: "Мы писали эту книгу как ризому. Мы составили ее из плато. Мы придали ей кругообразную форму, но все это было несерьезно. Каждое утро мы вставали, и каждый из нас задавался вопросом, с какого плато ему начать, где нарисовать пять линий, а где — десять. Это был галлюцинаторный опыт, мы увидели вместо линий колонны маленьких муравьев, покидающих одно плато, чтобы занять другое. Мы очертили круги схождения. Каждое плато может быть прочитано в любом месте и соотнесено с любым другим. Что касается множественного, то для его создания требуется метод; никакое типографское ухищрение, ни один лексический прием, смесь или создание новых слов, никакое синтаксическое нововведение не могут его заменить" Типографские, лексические и синтаксические образования необходимы для того, чтобы придать выразительную форму скрытому единству. "Нам, — продолжают Делёз и Гваттари, известны редкие удачи такого рода. Что же касается нас, то нам этого добиться не удалось. Мы использовали лишь слова, которые для нас функционировали в качестве плато. РИЗОМАТИКА = ШИЗОАНАЛИЗ = СТРАТО-АНАЛИЗ = ПРАГМАТИКА = МИКРОПОЛИТИКА. Эти слова являются понятиями, а понятия это линии, то есть системы чисел, относящиеся к тому или иному измерению множественности (страты, молекулярные цепи, линии ускользания или разрыва и т. д.). Мы ни в коем случае не претендуем на научность. Мы знаем о научности не больше, чем об идеологии: только о механизмах. Нет ничего, кроме машинных механизмов желания и коллективных устройств речи" Механизм в своей множественности действует с одинаковой неизбежностью в семиотических, материальных и социальных потоках. Больше не существует деления на поле реальности (мир), поле репрезентации (книга) и поле субъективности (автор). У книги нет продолжения в другой

книге, нет объекта в мире и нет субъекта в лице одного или нескольких авторов. Книга-ризома, а не раздвоенная, стержневая или мочковатая. Не легко воспринимать вещи по их середине, не сверху и не снизу, не справа и не слева: попробуйте, — призывают Делёз и Гваттари, — и вы увидите, как все изменится"

Авторы отмечают: "Мы пишем историю, но пишем ее с точки зрения человека, ведущего оседлый образ жизни, во имя унитарного аппарата Государства. Чего не хватает, так это Номадологии, отличной от истории, хотя здесь также имеются редкие и большие удачи. Письмо объединяет машину войны и линию ускользания, оно отрицает страты, сегментарности, оседлость, государственный аппарат... Культурная книга по необходимости калька: калька самой себя, калька предыдущей книги того же автора, калька других книг, как бы они ни отличались друг от друга, нескончаемый отпечаток понятий и слов, копия мира сегодняшнего, прежнего и будущего. Но книга антикультурная может быть поглощена еще более невежественной культурой: она введет в оборот забытое, но не память, отсталость, а не развивающийся прогресс, номадизм, а не оседлость, карту, а не кальку"

Согласно мысли творцов "ризомы" кочевники изобрели против государственного аппарата машину войны. История никогда не понимала кочевников, книга никогда не понимала внешнее. В ходе исторического развития, согласно Делёзу и Гваттари, Государство стало моделью книги и мысли: логос, король-философ, трансцендентность идеи, содержание мысли, республика духа, суд разума, идейные функционеры, человек-законодатель и субъект. Но связь машины войны с внешним миром — это не другая модель, это тип устройства, который дает возможность мысли стать кочевой, книге — деталью всех движущихся машин, стеблю — ризомой.

Таким образом номадологический проект Делёза и Гваттари в целом включает в себя основополагающий тезис о том, что "ризома союз и только союз" По Делёзу, "каждая *вещь* раскрывается навстречу бесконечным предикатам, через которые она проходит, утрачивая свой центр то есть свою самотождественность. На смену исключению предикатов приходит коммуникация событий"

Предлагая "принцип картографии", Делёз и Гваттари формулируют кардинальный отказ от допущения существования исходного, порождающего начала, способного обусловливать процесс автохтонного направленного развития объектов ризомного типа. Согласно их позиции, применительно к ризоморфным средам, находящимся в процессе автономной эволюции, сами идеи об их линейной ("генетической оси") и порождающей ("глубинной структуре") организации являются недопустимыми. Ризома как таковая "не подчиняется никакой структурной или порождающей модели": "отдельные импульсы и предметы не являются ни стадиями развития на генетической оси, ни частью глубинной структуры" (Делёз, Гваттари).

В целом, таковой принцип основывается на следующих фундаментальных презумпциях:

1) отказе от идеи глубины при осмыслении таковых объектов как в топографическом, так и в ноуменальном измерениях;

2) признании возможной множественности не только состояний, но даже сущностных онтологий таковой предметности;

3) плюральности ветвления эволюционных траекторий развития объектов ризомного типа.

Согласно оценке Делёза и Гваттари, шизоанализ ориентирован в своих аналитиках именно на принцип картографии — в то время как психоаналитические процедуры, по преимуществу, оцениваются ими как калькирующие, "которые подгонят любое желание или высказывание к генетической оси или перекодирующей структуре, которые готовы до бесконечности притягивать к этой оси или к компонентам этой структуры монотонные стадиальные кальки" По их убеждению, "Фрейд заведомо принимал в расчет картографию" бессознательного того или иного пациента, но "всегда лишь для того, чтобы совместить ее с фотографией [его] родителей", т. е. заблокировать "карту" посредством ее калькирования. Для шизоанализа же является несомненным, что "то, что калька воспроизводит из карты или ризомы, это, как правило, тупики, блокировки"

Делёз и Гваттари пишут: "Посмотрите на психоанализ и лингвистику: первый всегда извлекает кальки или фотографии бессознательного, другая — кальки или фотографии языка со всеми погрешностями и неточностями, которые она предполагает (неудивительно, что психоанализ не устает подчеркивать свое родство с лингвистикой)" Но то, что в научно организованной лингвистической формализации имеет чисто

академическое значение, то в сфере психоанализа оборачивается фобиями пациента, порожденными, во многом, самими психоаналитическими процедурами: калькируя "карту" бессознательного у своего пациента, психоаналитик "блокирует все ее выходы до тех пор, пока не удалось внушить ему стыд и чувство вины, пока стыд и чувство вины не укоренились в нем"

По мнению Делёза и Гваттари, "ризому вытеснили сперва из дома, затем с улицы, ее перенесли в родительскую постель, и корешки ее были пущены на его собственном теле, а заблокировали ее на профессоре Фрейде" Таким образом, согласно шизоаналитической оценке, психоаналитики "безжалостно крушили" ризому бессознательного, "пачкали карту" пациента, вместо того, чтобы признать их спонтанную природу, обеспечить им пространство самоорганизации, освободив от гнета калькирования. Психоанализ же, согласно шизоанализу, ориентирован именно на прослеживание травмирующих воздействий на бессознательное со стороны тех или иных "порождающих структур" (главной из которых для классического психоанализа является структура семьи пациента).

Шизоанализ Делёза и Гваттари, в противоположность этому, фундирован трактовкой бессознательного в качестве способной свободно самоорганизовываться среды, решительно отвергая при этом "любую мысль о декалькированной фатальности как бы она ни называлась: божественная, анагогическая, историческая, экономическая, структурная, наследственная или синтагматическая" Таким образом, если задачей психоаналитика было калькирование бессознательного, то задача шизоанализа формулируется принципиально иначе: "создать карту, а не кальку" (Делёз и Гваттари), тем самым освобождая бессознательное от гнета "псевдоструктур" и размыкая перед ним "горизонты" спонтанной и свободной самоорганизации.

Делёз и Гваттари в указанном контексте осмыслили "дерево" в статусе фундаментального культурного символа, репрезентирующего вертикальную модель мира, фундированную парадигмальной фигурой бинаризма. В традиционной культуре, по их мысли, "дерево" выступает основополагающим символом упорядоченности мироздания ("мировое дерево") и метафорой генезиса как свершившегося и продуктивного. (См. **Дерево**.)

Согласно Лейбницу, отвергшему мнение Декарта о том, что "действительное различие между частями приводит к возможности их разделения", "две действительно различные части могут быть неразделимы" У Делёза в данной работе ("Тысяча плато") сформулирована следующая идея: "Какое именно отношение устанавливается между содержанием и его выражением и какой тип различия устанавливается между ними? Все это уже присутствует в голове. И, тем не менее, более реального различия никогда не существовало"

Согласно перспективнейшей идее Делёза и Гваттари, сформулированной во втором томе "Капитализма и шизофрении", "идеи не умирают. Но и выживают они не только как анахронизмы. В какой-то момент они могут достигать научной стадии, а потом утрачивать [свою научность] или вновь возникать уже в других науках. Их применение и статус, даже их форма и содержание могут меняться; к тому же в ходе такого действия, в таком перемещении и распределении новой области они удерживают нечто существенное. Идеи всегда востребованы именно потому, что уже сослужили службу, но совершенно в иных актуальных исполнениях"

А. А. Грицанов

"КАРТА" — понятие номадологии (**см.**), обозначающее организацию предметности, ориентированную на плюралистическую открытость версий своей потенциальной автономной самоорганизации. Радикально противоположна "кальке" (**см.**), ибо "целиком ориентирована на проведение опытов, связанных с реальностью" Согласно Ж. Делёзу (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**), являясь инструментом описания-интерпретации объектов ризомного типа, "К." "сама является частью ризомы (**см.** — *А. Г.*)" В силу этого "карта открыта, она объединяет все свои измерения, она подвижна, переворачиваема, восприимчива к изменениям. Любой индивид, группа, социальная формация может разорвать ее, перевернуть, собрать любым образом, подготовить к работе. Можно нарисовать ее на стене, отнестись к ней как к произведению искусства, сделать из нее политическую акцию или материал для размышления" (Делёз и Гваттари). Важнейшим свойством "К." выступает ее открытость или, по словам Делёза и Гваттари, способность "иметь всегда множество выходов" (т. е. "линий ускользания" и "коридоров для продвижения" наряду с "пространством обитания").

"К." не воспроизводит, а конструирует, обеспечивает порождение ризомати-

ческого смысла (новых значений, их множащуюся флюктуацию, поперечное движение в параллельных измерениях без конца и начала).

См. **"Калька"**

А. А. Грицанов

КАРТОГРАФИИ ПРИНЦИП — мыслительный регулятив номадологии (**см.**), постулирующий кардинальный отказ от допущения существования исходного, порождающего начала, способного обусловливать процесс автохтонного направленного развития объектов ризомного (см. **Ризома**) типа. Согласно позиции Ж. Делёза (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**), применительно к ризоморфным средам, находящимся в процессе автономной эволюции, сами идеи об их линейной ("генетической оси") и порождающей ("глубинной структуре") организации являются недопустимыми. Ризома как таковая "не подчиняется никакой структурной или порождающей модели": "отдельные импульсы и предметы не являются ни стадиями развития на генетической оси, ни частью глубинной структуры" (Делёз, Гваттари).

В целом, К. П. основывается на следующих фундаментальных презумпциях:

1) отказе от идеи глубины при осмыслении таковых объектов — как в топографическом (см. **Номадология**), так и в ноуменальном (см. **Поверхность**) измерениях;

2) признании возможной множественности не только состояний, но даже сущностных онтологий таковой предметности;

3) плюральности ветвления эволюционных траекторий развития объектов ризомного типа.

В основе К. П. лежит фундаментальное для номадологии различение (противопоставление) "карты" (**см.**) и "кальки" (**см.**). Так, именно посредством К. П. осуществляется в постмодернизме различение процесса письма/письменности (**см.**) от процедур производства (см. **Конструкция**) текста (**см.**). По оценке Делёза и Гваттари, "*писать* имеет отношение не к *означивать*, а к *межевать*, *картографировать* даже неизвестную местность" Речь, таким образом, идет не о придании тексту замкнуто финального в своей определенности смысла, но, напротив, об обеспечении его детерриториализации (**см.**), открывающей возможность любых плюральных территориализаций. В таком аспекте "бессмыслица" нонсенс (**см.**) трактуются постмодернизмом как перспективное состояние отсутствия смысла, бесконечно размыкающее горизонт смыслообразования (см. **Нонсенс, Кэрролл, Деконструкция**). Таким образом, "у карты много выходов в отличие от кальки, которая всегда возвращается *к тому же самому*" (Делёз, Гваттари).

В режиме рефлексивной самооценки Делёз и Гваттари задаются вопросом, не является ли само противопоставление "карты" и "кальки" проявлением традиционалистского и отвергаемого постмодернистским миропониманием бинаризма (**см.**): "не реставрируем ли мы простой дуализм, противопоставляя кальку и карту как злое и доброе начала?" По их мнению, дихотомия "карты" и "кальки" носит лишь функциональную природу и присутствует лишь в пространстве движения предметностей ризомного типа. В конкретных же системах отсчета:

а) "карта" может обнаруживать интенции к декалькированию ("не обладает ли карта способностью к декалькированию? не является ли одним из свойств ризомы скрещивать корни? иногда сливаться с ними? имеются ли у множественности слои, где пускают корни унификация и тотализация?");

б) "всякий раз нужно переносить кальку на карту"

Последняя процедура (обладающая статусом "вопроса системы") подвергается Делёзом и Гваттари особо внимательному рассмотрению. Это, по их мнению, связано с "опасностью", порожденной способностью подобного калькирования уничтожать "карту" посредством блокировки всех ее "выходов" (эволюционных перспектив). Последние обращаются при этом в тупики, сохраняя видимость сохранения "карты" как таковой: "Это похоже на фотографию, на рентгеновский снимок, как если бы сначала выбирали и отделяли то, что собираются воспроизвести при помощи искусственных средств... Это... имитатор, который создает свою модель и использует ее. Калька уже перевела карту в образ, она преобразовала ризому в *корни и корешки* (см. **Корень**. *А. Г.*). Она организовала, укрепила, нейтрализовала множественности, распределив их по осям значений и субъективаций, которые у нее имеются. Она генерировала, структурировала ризому, калька воспроизводит уже только саму себя, когда собирается воссоздать нечто другое. Вот почему она так опасна" (Делёз и Гваттари). Особую "опасность" эта способность "кальки" тормозить, блокировать тупиками "карту" имеет, по оценке Делёза и Гваттари в сфере психоаналитической практики.

В целом, понятия "карты" и "кальки" обретают особый статус в контексте подходов шизоанализа (**см.**), в рамках которого предметностью их приложения выступает феномен бессознательного. По оценке Делёза и Гваттари, "карта не воспроизводит бессознательное, замкнутое в самом себе, она его конструирует. Она способствует соединению полей, разблокированию тел без органов, их максимальной открытости в плане консистенции"

Согласно оценке Делёза и Гваттари, шизоанализ ориентирован в своих аналитиках именно на К. П., — в то время как психоаналитические процедуры, по преимуществу, оцениваются ими как калькирующие, "которые подгонят любое желание или высказывание к генетической оси или перекодирующей структуре, которые готовы до бесконечности притягивать к этой оси или к компонентам этой структуры монотонные стадиальные кальки" По их убеждению, "Фрейд заведомо принимал в расчет картографию" бессознательного того или иного пациента, но "всегда лишь для того, чтобы совместить ее с фотографией [его] родителей" т. е. заблокировать "карту" посредством ее калькирования. Для шизоанализа же является несомненным, что "то, что калька воспроизводит из карты или ризомы, это, как правило, тупики, блокировки"

Делёз и Гваттари пишут: "Посмотрите на психоанализ и лингвистику: первый всегда извлекает кальки или фотографии бессознательного, другая — кальки или фотографии языка со всеми погрешностями и неточностями, которые она предполагает (неудивительно, что психоанализ не устает подчеркивать свое родство с лингвистикой)" Но то, что в научно организованной лингвистической формализации имеет чисто академическое значение, то в сфере психоанализа оборачивается фобиями пациента, порожденными, во многом, самими психоаналитическими процедурами: калькируя "карту" бессознательного у своего пациента, психоаналитик "блокирует все ее выходы до тех пор, пока не удалось внушить ему стыд и чувство вины, пока стыд и чувство вины не укоренились в нем"

По мнению Делёза и Гваттари, "ризому вытеснили сперва из дома, затем с улицы, ее перенесли в родительскую постель, и корешки ее были пущены на его собственном теле, а заблокировали ее на профессоре Фрейде" Таким образом, согласно шизоаналитической оценке, психоаналитики "безжалостно крушили" ризому бессознательного, "пачкали карту" пациента, вместо того, чтобы признать их спонтанную природу, обеспечить им пространство самоорганизации, освободив от гнета калькирования. Психоанализ же, согласно шизоанализу, ориентирован именно на прослеживание травмирующих воздействий на бессознательное со стороны тех или иных "порождающих структур" (главной из которых для классического психоанализа является структура семьи пациента).

Шизоанализ Делёза и Гваттари, в противоположность этому, фундирован трактовкой бессознательного в качестве способной свободно самоорганизовываться среды, решительно отвергая при этом "любую мысль о декалькированной фатальности как бы она ни называлась: божественная, анагогическая, историческая, экономическая, структурная, наследственная или синтагматическая" Таким образом, если задачей психоаналитика было калькирование бессознательного, то задача шизоанализа формулируется принципиально иначе: "создать карту, а не кальку" (Делёз и Гваттари), тем самым освобождая бессознательное от гнета "псевдоструктур" и размыкая перед ним "горизонты" спонтанной и свободной самоорганизации.

А. А. Грицанов

КАСАНИЕ (греч. haptikos) понятие, обретающее философский статус в рамках постмодернистского миропонимания: в границах категориального комплекса, центрированного на терминах "складка" (**см.**), "тело" (**см.**), "кожа" (**см.**) и др. К. характеризует способ, посредством которого наше тело вписывается в мир, не разрушая ни его, ни себя. К. суть понятийное средство для описания определенного, ментально представленного чувства ("К."), которое приобретается человеком благодаря целостному опыту жизни и действий в пространстве (А. Монтэгю: "Касание. Человеческое значение кожи", 1986). К. в данном контексте не локализуется в границах оптических свойств зрения, выступая как видение кожей, как слой чувственности, который доминирует в процессе феноменологического конституирования телесности.

В границах подобной трактовки К. выступает как "воображаемый физический контакт" с фрагментами пространства и располагающимися в них объектами, ранее уже бывшими "затронутыми" нами: мы в состоянии их видеть, слышать

и ощущать исключительно благодаря тому, что разместили их вокруг себя и упорядочили вследствие множества прошлых неосознаваемых К. Восприятие посредством К. неосуществимо вне фундамента в виде внутреннего образа телесности, который и конституируется как результат "сплетения" некоего "узора" из невидимых нитей предшествующих К. В результате обмена К. формируется "клеевая прослойка" между двумя телами или "плоть"

К. (в рамках такого понимания его) перестает являть собой собственно К. в случаях, когда оно проникает "за" или "сквозь" кожу. По М. Мерло-Понти, осуществимость К. предпослана "касаемостью-в-себе": человек чего-то способен касаться, но лишь потому, что его нечто касается и именно в том месте и в тот момент, когда и где он этого нечто касается. К. как цельную процедуру разорвать невозможно. К. не может и не должно сводиться к К.-репертуару, диктуемому человеку в качестве нормы идеальными жестами иных суверенных субъектов (действующих лиц коммуникации).

В границах культурологических схем Э. Канетти (осмысление природы власти через ее телесность [см. **Тело**] в ходе ее сопоставления с образами хватающей руки, зубов, пасти, поглощения) особо значимой выступает проблема энергетики К. как непосредственного телесного воздействия (в качестве знака угрозы смерти и соответственно — знака влияния и власти).

В рамках предшествовавшего постмодернизму подхода Н. М. Бахтина, зрение и слух человека являют собой лишь незаинтересованное и безвольно-созерцательное основание чувственного опыта: именно они обусловливают "холодок" между человеком и миром. Зрение и слух, по его убеждению, предварительны, а не самоценны. Первичным же, по мысли Н. М. Бахтина, выступает осязание: именно посредством К. человек получает сведения о пределах себя самого, эротически постигая бытие.

См. также: **Тело, Плоть, Кожа**.

А. А. Грицанов

КЛАССИКА — НЕКЛАССИКА ПОСТНЕКЛАССИКА исторические типы философствования, различающиеся между собой по:

целому ряду парадигмальных установок, априорных презумпций и абстракций, определяющих специфику задания самой проблемной сферы философского знания;

формальным способам организации этого знания;

— стилю мышления и типам философской рациональности;

— трактовке базовых философских концептов (**см.**), познавательных процедур и т. п.

В целом, философскую К. можно определить как **определенную общую ориентацию и стилистику мышления, характерную главным образом для философии 17 — первой трети 19 вв.** Даже идеи таких мыслителей, как А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор и др., вроде бы явно выпадающие из этой традиции, строятся все еще сквозь каркас классических рационалистических систем, сохраняя во многом их терминологию. И хотя здесь уже имеет место "высвобождение" мощного иррационалистического элемента из-под власти общей схематики рационалистического по сути типа философствования, иррационалистические тенденции все же сохраняют безраздельную, хотя, быть может, и негативную, зависимость от рационалистической (классической), особенно немецкой философии (в самом деле, идеи Кьеркегора во многом являют собой полную антитезу гегелевской философии).

Самосознание и самоосмысление нового мощного движения в философии, условно квалифицируемого как Н. и условно датируемого с последней трети 19 в., начинается, по сути, с *содержательно-аксиологического* дистанцирования, "отталкивания" от К. Это отталкивание постепенно приобретает форму достаточно радикального отвержения предшествующей философской традиции. Позднее от отрицания, во многом еще полукритицистского, половинчатого, на этапе П. начинается переход к жесткому, постмодернистскому натиску на сами основания понимания природы философского знания.

Интересной иллюстрацией этого тезиса является то, что современные философы вообще часто определяют свои достижения через их отношение к предшественникам, а не через их отношение к Истине (Ф. Ницше, М. Хайдеггер и др.), заботясь не столько о продолжении общего дела мысли, сколько о ниспровержении всего того, что было до них. Именно через этот разрыв с предшествующей традицией, целесообразнее всего выявить парадигмальные установки как классического, так и неклассического типов философии.

1. Философская К. это, прежде всего, строгая приверженность традиционной, чисто метафизической проблема-

тике; поиски сущности, истины (см.), конечных, сверхчувственных, трансцендентных, субстанциальных оснований и принципов бытия и сознания. Сама философия здесь практически изоморфна метафизике как общему учению, общей теории, и в таком контексте она имеет статус "царицы наук" Метафизика ассоциируется здесь со стремлением увидеть мир устойчивым и целостным, возвыситься над множественностью вещей и явлений в надежде увидеть их единство тот знак реального, что за ними стоит и их порождает; субстанциальную основу как необходимое условие всех возможных вещей. К. в лице метафизики и была занята поиском предельных оснований, фундаментальных структур бытия и сознания (познания), трансцендентальных условий возможности опыта, она пыталась прорваться через феноменальную данность мира к его подлинной сущности. Лишь в 20 в., ближе к его завершению, в традиции П. заговорят об исчезновении и принципиальной недоступности реальности, о ее симуляции (см.) различными образами, о невозможности разграничения между видимостью и реальностью, о знаково-текстовой организации мира. См.: **Бодрийяр, Симулякр, Постструктурализм.**

Именно приверженность метафизике была радикальным образом разрушена в философской Н. одной из главных характеристик которой стала резкая **антиметафизическая установка, своего рода "запрет на метафизику"**, отвержение любых спекулятивных представлений о сущностных основаниях мира. В неклассической философии метафизика понимается уже не в значении философии как таковой, а как спекулятивно-философский метод, альтернативный непосредственно-эмпирическому (в неопозитивизме), субъективному конструированию реальности (в феноменологии), адекватному способу бытия человека в мире и способу его осмысления (экзистенциализм), специфическим образом понимаемому методу диалектики (марксизм) и т. д. Так, феноменология резко обрушится на метафизику за некритический объективизм естественной установки, за пред-найденность мира и т. п., противопоставив всему этому его активное моделирование самим субъектом. Неопозитивизм будет квалифицировать метафизику как спекулятивное философствование о неоправданной в научном отношении метафизической действительности. Структурализм (см.) своими поисками логики порождения, строения и функционирования сложных объектов человеческой духовности, также поставит своей целью ниспровержение привычных иллюзий, вошедших в обиход классических констелляций. Именно метафизика станет главным объектом критики неклассической философии.

Особенно же резкими и радикальными станут выпады против метафизики в последней трети 20 в. Так, Ж. Деррида (см.) увидит в метафизике столь мощного врага, расправиться с которым можно только сугубо нестандартными средствами не прямой атакой в лоб, а путем "косых и косвенных движений и действий и непременно из засады" В границах нового типа философии последняя, в лице метафизики, лишится ее веками складывавшихся априорных, трансцендентальных гарантий и критериев, а вместе с тем, и статуса дисциплины оснований; так будет провозглашен, а затем и обоснован в принципе новый предмет философской рефлексии. Или, как скажет Ю. Хабермас, в лице постметафизического мышления философия "оперирует другим понятием мира" скорее жизненным миром как сферой повседневной самопонятности, интуитивным, дотеоретическим знанием.

2. Важной чертой философской К. было использование строго определенной в содержательном плане **системы категорий и понятий,** своего рода эталоном которой можно считать таблицу "чистых понятий рассудка" у И. Канта. Однако начиная примерно с середины 19 в. и по настоящее время наблюдается своего рода раздвижение границ традиционного понятийного аппарата философии до категориальной системы, охватывающей в принципе новую предметную область, новые культурные объекты, новые отношения между различными областями человеческой деятельности. Философия охватывает теперь всю культуру в целом, выйдя из берегов своих привычных абстракций на широкое поле культуры. Продолжая мысль Хабермаса, можно было бы сказать, что для описания этого другого мира постметафизическая (неклассическая) философия использует в принципе другие понятия. Яркой иллюстрацией этой мысли мог бы стать "понятийно-категориальный аппарат" хайдеггеровской экзистенциальной аналитики с ее *Dasein*, *das Man*, *Подручностью*, *Заботой*, *Ужасом*, *Страхом* и т. п. Такой тип категориально-понятийного аппарата, несмотря на заведомую условность составляющих его вербальных средств и отказ от необходимости их

соотнесения (соответствия) с описываемой реальностью, демонстрирует, тем не менее, куда большие по сравнению с рациональными инструментами классики возможности. В круг философского осмысления включаются в принципе не фиксировавшиеся ранее феномены.

В рамках же философской П. эта проблема очерчивается принципиально иначе. В работе "Письменность и различие" (**см.**) Деррида замечает Э. Левинасу (**см.**) следующее: разговаривая с китайским гражданином, единственно возможным способом сделать вид, что ты владеешь китайским языком, является обратиться к этому самому гражданину по-китайски. Соответственно: дискутировать с Разумом на его языке можно только притворяясь, что ты притворяешься; целью выступает убийство тиранического разума. Если заговорщик, по Деррида, притворится, что он притворяется, — замысел удастся. Но замысел этот должен скрываться в голове, но вне языка, никогда не будучи выговоренным. Другие планы обречены на неудачу: по мысли Деррида, "когда Левинас *говорит* против Гегеля, он только подтверждает Гегеля, уже его подтвердил"

3. К парадигмам философской К. принято относить и ее **претензию на систематическую целостность при конструировании картины реальности, на завершенность знания, веру в естественную упорядоченность и разумность мира, наличие в нем внутренней логики, гармонии и т. п.** Эта одна из основных презумпций классики получила название **логоцентризма (см.)**, т. е. идеи о том, что бытие имманентно пронизано логосом (**см.**) и мир всегда поворачивает к нам свое, легко поддающееся чтению лицо, которое нам остается только расшифровать, сконструировав целостное смысловое единство. Скорее всего, это была даже не просто вера в разумность бытия, а убежденность в способностях разума постичь это бытие, устроить его на разумных началах. ("Все действительное разумно, все разумное действительно", — писал Гегель.) Эта особенность К. связана с доминированием здесь специфического типа философской рациональности, характеризующегося признанием гипертрофированной роли разума, провозглашением его в качестве абсолютной ценности и атрибутивного свойства философского познанию как такового. Эта претензия философской К. мыслившей реальность как обязательно познаваемую и, более того, способную подвергаться насильственному преобразованию, переводу из "неразумного" состояния в "разумное", будет резко отброшена неклассической философией.

Вместе с этим философской П. впоследствии будут кардинально отброшены и попытки реконструировать имманентный смысл мира в рамках единой целостной его модели. Миф о единстве мира и разума будет разрушен навсегда. Как напишет гениальный представитель философской П., француз М. Фуко (**см.**): "За вещами находится не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути или что они были выстроены из чуждых им образов" См. также: **Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм.**

4. Применительно к трактовке базовых философских концептов и познавательных процедур следует выделить специфический для каждого из типов философствования способ задания человеческой субъективности. По-другому это можно охарактеризовать как наличие существенных различий в трактовке и понимании **субъекта познания.** Так, М. Мамардашвили полагал, что для классического рационализма в этом плане было характерно: а) представление о "прозрачности" для познающего субъекта собственного сознания; б) представление о непрерывном совершенствовании пред-заданных свойств разума в истории; в) идея о сводимости всех слоев и уровней сознания к некоторому единому рациональному центру (наподобие трансцендентального единства апперцепции по Канту). Классическая философия выработала умозрительную конструкцию так называемого рефлексивного сознания, выступавшую в качестве философского способа постижения структур объективного мира. Предполагалось, в частности, что адекватно познать мир можно только при условии одновременного схватывания в нас самих той познавательной операции, с помощью которой мы его познаем, при воспроизведении и фиксации самой схемы представления объекта в сознании, как безусловной, очевидной инстанции, с помощью которой наше предметное представление уточняется и очищается (аналогично кантовскому "чистому разуму"). Выделяя рационально очевидные образования в составе внутреннего опыта, субъект одновременно усматривал основные характеристики мира как такового. При этом акцентировалась "чистота" и универсальность сознания, шла десубъективация всего внутреннего, эмпирического, субъективного, артикулировалось лишь

универсально-значимое, объективное. Более того, человеческая субъективность рассматривалась не просто как "чистая" познающая инстанция, но и как занимающая привилегированное место в мире — вне любых систем отсчета — и потому способная к усмотрению абсолютной истины. Такое присутствие субъекта в качестве абсолютного наблюдателя, являющегося к тому же автономным, конечным и последним источником всех содержаний сознания, охватывает всю традицию К. Терминологически это обозначается как принцип трансцендентализма (в частности, у Мамардашвили).

В философии Н. наблюдается постепенное блокирование действия данного принципа и, более того, распад классического субъекта и всех традиционных субъектно-объектных отношений, а также появление впоследствии совершенно "скандальной" для классики так называемой "бессубъектной" философии этапа П. Философская К. мыслила субъекта-наблюдателя как находящегося в точке, не имеющей собственной плотности и являющейся поэтому точкой прозрачности для всего остального; в ней все как бы просвечивается, а сама она не имеет тела и не вносит своих эффектов. А вот неклассическая философия показала, что субъект всегда находится не вне-, *а внутри* мыслимого, вовлечен в то, что он собирается помыслить. Отсюда и возникает герменевтическая ситуация для сознания, суть которой в осознании изначальной взаимопринадлежности субъекта и объекта, а не их противостояние в виде субъект-объектной (S-O) дихотомии. Не случайно, что именно герменевтика становится столь актуальной в 20 в. На смену четкому бинаризму S-O оппозиции, являвшейся поистине семантическим стержнем классической философии, предметно-семантически и структурно организовывавшим все пространство философского мышления, приходит утрата ею своего основополагающего статуса. Задается такой вектор философствования, внутри которого невозможно задать эту жесткую дихотомию.

Представитель постнеклассического философствования М. Фуко в "Герменевтике субъекта" сформулировал три базовых вопроса постмодернизма: "вопрос об истинности субъекта" "вопрос о структуре истинности субъекта" а также проблему "способа", посредством которого данные вопросы "встали на повестку дня" Само использование термина "субъект", с точки зрения Фуко, есть не более чем дань классической философской традиции: анализ субъекта на деле есть анализ "условий, при которых возможно выполнение неким индивидом функции субъекта. И следовало бы еще уточнить, в каком поле субъект является субъектом и субъектом чего: дискурса, желания, экономического процесса и так далее. Абсолютного субъекта не существует"

Как познавательные, так и социальные проекты, предлагаемые постмодернизмом, фундированы идеей отказа от концепта "субъект" Так, например, Фуко в рамках своей "генеалогии" в качестве условия осуществления гносеологической программы провозгласил необходимость "принесения в жертву субъекта познания"

См. также: **"Смерть Субъекта", "Смерть Автора".**

5. Классическое мышление исходило не только из тождества мысли и бытия, но и тождества мысли и языка. В границах подходов К. **языку** отводилось исключительно промежуточное место между мышлением и миром. Будучи философией сознания, К. рассматривала его в качестве ординарного, всегда контролируемого средства логической работы, как инструмент представления как то, с помощью чего можно отобразить весь мир в этом представлении и то, чем можно вполне успешно манипулировать.

Философская Н. в 20 в. начиная уже с Ницше, мыслителя, умершего в 1900, приходит к исследованию отношения между языком и миром, к экспериментам вокруг языка, понимая его как нечто самодостаточное, самоявляющееся; т. е. как многослойное образование, приобретающее самостоятельное значение. (Как отметил М. Хайдеггер, "язык говорит человеком".) Конституирование мира приписывалось уже не трансцендентальной субъективности, а грамматическим структурам языка. Происходит то, что принято квалифицировать в философской литературе в качестве "лингвистического поворота" — перехода от философии сознания к философии языка, перевод философских проблем в сферу языка и решение их на основе анализа языковых средств и выражений. Наступает период значимости языковой доминанты культуры. Добавим сюда и то, что в К. мы наблюдаем ясность и семантическую определенность содержания используемых вербальных средств, исключительность их статуса в сфере философского мышления. В неклассической философии все

это подвергается сомнению; конституируются абсолютно неклассические жанры, которые также начинают относить к собственно философии — эссеистика, философская поэзия и даже так называемые вневербальные формы философствования.

Согласно "классику" постнеклассического философствования Деррида, "система категорий — это система способов конструирования бытия" Философская К. квалифицируется даже предтечами постмодернизма как амбициозная "речевая деятельность" по формулировке претендующих на абсолютную истинность высказываний о мире в целом (А. Кожев). Согласно же Р Барту (см.), "текст значит ткань, однако, если до сих пор мы эту ткань неизменно считали завесой, за которой... скрывается смысл" то в рамках постмодерна этот смысл конституируется лишь процессуально, "путем нескончаемого плетения множества нитей" текстовой ткани.

6. Применительно к сфере ***социально-философской проблематики*** можно говорить о специфике моделирования социальных и исторических процессов в различных типах философствования. Так, К. по преимуществу стремилась обнаружить в истории какие-то регулярности, закономерности, которые указывали бы на истинную природу человека и на основе которых можно строить политические и правовые институты, не искажающие эту природу Сама история рассматривалась здесь как разумный, закономерный, линейный и прогрессивный процесс.

Переход к неклассическому типу философствования характеризуется стремлением продемонстрировать скорее многомерность всемирной истории, которая, как хорошо показал 20 в. в принципе не укладывается в единую схему — будь то гегелевская триада — древность, средневековье, новое время, или марксова схема общественно-экономических формаций. На смену исключительно вертикальному вектору исторического развития (с признанием единого смысла и цели истории, единого ее субъекта и т. п.) приходит представление о сменяемости, а не преемственности отдельных исторических образований. История приобретает теперь скорее горизонтальный, одноплоскостной и циклический характер. Уникальность и неповторимость исторических событий и культур выходят здесь на первый план (О. Шпенглер, А. Тойнби и др.).

С точки же зрения философской П. "история была могучим мифом... который поддерживал одновременно возможность *объективной* связности причин и событий и возможность нарративной (см. **Нарратив**. *Т Р.*) связности дискурса", не случайно "век истории — это также и век романа" (Ж. Бодрийяр). По оценке Деррида, "чему... не следует доверять, так это метафизическому концепту истории", который "привязан не только к линейности, но и ко всей системе импликаций (телеология, эсхатология, выявляющая и интерпретирующая аккумуляция смысла, известный тип традиционности, известный концепт преемственности, истины и т. д.)"

Согласно же М. Фуко, "мир — такой, каким мы его знаем, в итоге не является простой фигурой, где все события стерты для того, чтобы прорисовались постепенно существенные черты, конечный смысл, первая и последняя необходимость, но, напротив, это мириады переплетающихся событий... Мы полагаем, что наше настоящее опирается на глубинные интенции, на неизменные необходимости; от историков мы требуем убедить нас в этом. Но верное историческое чувство подсказывает, что мы живем, без специальных разметок и изначальных координат, в мириадах затерянных событий" Как писал Ж.-Ф. Лиотар (см.), "сегодня мы можем наблюдать своеобразный упадок того доверия, которое западный человек на протяжении последних двух столетий питал к принципу всеобщего прогресса человечества. ...Не существует позитивной ориентации, которая могла бы открыть перед нами какую-то новую перспективу"

7 Можно говорить и о специфике моделирования ***антропологической*** проблематики в классической и неклассической философии. В К. мы наблюдаем своеобразный когнитивизм в интерпретации человека, согласно которому последний понимается как, прежде всего, носитель сознания, познающий субъект (Ницше называл такой тип человека теоретическим, или сократическим типом).

В неклассической философии происходит расширение понимания человека посредством введения в трактовку его бытия проблем, связанных с социально-историческими и физиологическими основами его существования. Речь идет о его перманентной инкорпорированности в социальную и культурную среду, исследовании феноменов сексуальности, болезни, безумия, смерти. Классическое понимание человека как прежде всего

носителя рациональности, а также идея его цельности расшатываются противостоянием "ОНО", "Я" и "Сверх-Я" (З. Фрейд), сведением его сущности к совокупности ("ансамблю") всех общественных отношений (К. Маркс) и т. п.

Философская же П. провозгласила устами М. Фуко, что человек — "это изобретение недавнее. ...Лишь один период, который явился полтора века назад и, быть может, уже скоро закончится, явил образ человека. И это не было избавлением от давнего непокойства, переходом от тысячелетней заботы к ослепительной ясности... — это просто было следствием изменений основных установок знания... Если эти установки исчезнут так же, как они возникли, если какое-нибудь событие (возможность которого мы можем лишь предвидеть, не зная пока ни его формы, ни облика) разрушит их, как разрушилась на исходе 18 в. почва классического мышления, тогда в этом можно поручиться — человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке"

В целом, К. являла собой очень последовательные, гармоничные построения в виде тщательно разработанных специальных систем дисциплин, причем с явно выраженной здесь дифференциацией и демаркацией границ между такими проблемными областями, как онтология, теория познания, этика, философия истории и т. п. Для К. были характерны общее дело мысли, преемственность тем и проблем; неклассическая философия, которую часто называют "современной западной философией" это, скорее, глубоко противоречивое духовное образование, состоящее из крайне разнородных, порой несопоставимых, а иногда и прямо противоположных друг другу направлений. Философское развитие этой эпохи вообще можно представить как во многом движение через крайности: от неокантианства и неопозитивизма, утвердивших ориентацию на науку и ту мировоззренческую ориентацию, которая получила название сциентистской, к глубоко иррационалистической философии жизни, выступившей в качестве своеобразного протеста против подобного рода умонастроений. Субъективистские, релятивистские установки прагматизма резко отвергаются затем ранней феноменологией; в свою очередь, логицизму и формализму постпозитивизма противопоставляется иррационализм философии существования (экзистенциализма), а в противовес личностному, антропологическому характеру экзистенциализма возникает чисто формальный, безличный, совершенно невозможный для классики бессубъектный анализ структурализма. В философии неклассического типа размываются границы между традиционными философскими областями, что делает почти невозможным произвести соответствующую демаркационную разметку между проблемами онтологии и гносеологии, социальной философии и философии культуры; вся проблематика содержательно выстраивается здесь на стыке этих и многих других разделов, что называется "по краям" Все эти радикальные трансформации, которые суммарно можно свести к смене предмета философской рефлексии и, соответственно, способов постижения этой новой проблемной сферы, и обусловили превращение философии из абстрактно-спекулятивной рефлексии по поводу науки и научного знания в размышления и поиски новой системы отношений между человеком и миром.

Главные представители философской П. едины в следующем:

люди не располагают непосредственным доступом к реальности, поэтому адекватных средств для постижения истины в принципе не существует;

реальность недоступна потому, что люди являются "пленниками языка, который придает форму нашим мыслям прежде, чем мы можем помыслить, и поэтому мы не можем выразить то, о чем мы думаем" (G. Land);

реальность конструируется людьми посредством языка, и поэтому ее природа определяется теми, кто наделен властью формировать язык" (см. **"Разделение языков"**).

Философия этапа П. занята не систематизацией мира или проблемных полей научных дисциплин и даже не духовным преобразованием действительности. Ее интерес — мир повседневных жизненных смыслов и ценностей, постнеклассическая философия все больше превращается, по мысли Р Рорти (**см.**), в один из способов сглаживания напряжений между сферами культуры, своего рода наставлением, частью общекультурного образования.

Т Г Румянцева

КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — см. **КЛАССИКА — НЕКЛАССИКА — ПОСТНЕКЛАССИКА.**

КЛОССОВСКИ (Klossowski) Пьер (1905—2001) французский писатель, философ, психоаналитик, художник, литературный критик. С 1935 (совмест-

но с Ж. Батаем и А. Бретоном) участник "Союза борьбы революционных интеллектуалов" Основные сочинения: "Сад, мой ближний" (1947), "Ницше, политеизм и пародия" (текст лекции, прочитанной в 1957, был опубликован в 1963), "Ницше и порочный круг" (1969) и др. В качестве своих предшественников признавал де Сада, Ф. Ницше, З. Фрейда, Батая.

Оказавшись в середине 20 в. вовлеченным в теоретические дискуссии французских философов об идейном наследии Ницше, К. подчеркивал, что идея "вечного возвращения" столь любимая Ж. Делёзом (**см.**), весьма и весьма уязвима. По мысли К. данная концепция в первую очередь направлена против идеи постистории или "конца истории" Согласно К., идея "вечного возвращения" постулирует не только то, что никогда не было начала ("первого раза"), но и никогда не будет "конца истории" ("последнего раза"). По мысли К. в контексте таких рассуждений явно проглядывается ряд парадоксов. Не существует *оригинала*, образец копии уже является копией: копия посему всегда являет собой копию копии. Не существует *маски лицемерия*, ибо лицо под этой маской уже является маской: всякая маска есть маска маски. Не существует *факта*, есть только различные его интерпретации: посему любая интерпретация есть интерпретация более старой интерпретации. Не существует *собственного смысла слова*, есть смысл фигуральный: посему понятия суть не более чем скрытые метафоры. Не существует *подлинной версии текста*: есть только переводы вторые, третьи и т. д. Не существует *истины*: одни лишь ее имитации и пародии на нее.

Из всего этого вытекает, по К. следующее: в основании отрицания всякого определения начала или реальности оригинала лежит ликвидация принципа тождества; посему видимости тождества, с которыми мы сталкиваемся, суть маски. Любое тождество продукт симуляции (**см.**). Тождественное — это всегда "иное" полагаемое "тем же самым"; при этом под "той же самой" маской обязательно скрывается другое "иное" Маска, воспринимающаяся как та же самая, никогда таковой не является; тот, кто верит в то, что это то же самое, сам никогда не бывает тем же самым.

Эти парадоксы, по К., обусловливают то, что концепт "вечного возвращения" не в состоянии сформулировать "принцип различия" способный противостоять "принципу тождества". Концепция "вечного возвращения" противопоставляет *принципу* тождества *видимость принципа* различия. По мысли К. модель "вечного возвращения" являет собой лишь пародию теории. Философия различия тем самым являет собой не более чем мистификацию: "демистифицируют лишь для того, чтобы лучше мистифицировать" (К.). Результатом этого, например, выступает у К. ход идеологов Просвещения до 1789: философия как антирелигиозная *критика* способна вернуть людей в лоно античных добродетелей. Но критика властей как любая иная критика не может претендовать на статус непогрешимой. Различие между критикой лжи и самой этой ложью, по мысли К., искусственно стимулируется: «Современные катастрофы всегда более или менее быстро смешиваются с "*радостной вестью*" ложного "пророка"».

К. делает вывод: классическая философская линия (Платон Гегель) как вера в истину выступает как эпоха *демистификации*: люди в это время разучились выдумывать новых богов. Ницше своей книгой "Сумерки богов" попытался превратить истинный мир в выдумку, это, разумеется, не означает, что вера в сверхъестественный мир покинула людей. К. оценивает это так: "Мир стал выдумкой, мир как таковой — лишь выдумка; выдумка означает нечто, о чем рассказывают и что существует только в повествовании; мир есть нечто, что рассказывается, пересказанное событие и, следовательно, интерпретация: религия, искусство, наука, история — столько различных интерпретаций мира или, точнее, столько вариантов выдумки" Идея "конца истории" означает в настоящее время, по мнению К., готовность человечества покинуть историческое время и вновь войти во "время мифа"

Центральным для понимания собственной концепции К. является сборник его эссе "Сад, мой ближний" в котором он развивает идею "интегрального атеизма" знаменующего собой, по его мнению, конец антропоморфного разума. Согласно К. рациональный атеизм лишь наследует нормы религий монотеистического типа, замещая теоцентризм антропоцентризмом. "Интегральный атеизм" утверждает, что вместе с "абсолютным гарантом" принципа идентичности (тео- или антропоцентризмом) исчезает сам этот принцип, а также моральные и физические обоснования ответственности индивидуального "Я".

Согласно К., основным мотивом деятельности субъекта является "желание", которое, в отличие от "сексуальности", остается неизменным на всей протяженности развития психосоматической конституции индивида. Самосознание личности есть продукт воздействия нормативного языка социальных институтов, т. е. влияния "языка власти" на бессознательные волевые импульсы, характерные для естественного состояния человеческой природы. В результате первоначальная расстановка импульсивных сил предстает в психике индивида в перевернутом виде, насильственно поддерживая строгую субординацию жизненных функций организма с целью дальнейшего воспроизводства человеческого рода.

Для восстановления "истинной иерархии" прав и реабилитации "единичного" перед "всеобщим" К. считает необходимым устранение "цензуры нормативности", укорененной в сознании на уровне "представлений" (критериев различия добра и зла, истины и лжи и т. п.), непосредственно "действием" причем "текстуальным" а не социальным. Отказ от практики социальных реформ означает отказ от революции как насильственного внешнего принуждения и переход на иной онтологический уровень индивидуального усилия в рамках самосознания личности. Такая стратегия предполагает длительную работу по культивированию индивидуального усилия, "внутреннего порыва" в литературном опыте трансгрессивного преодоления преграды, препятствующей нормализации психического состояния индивида. При этом, по мысли К., выход за пределы культурных регулятивов, укорененных в сознании, на практике означает преодоление "субъективности" как таковой, разложение самой структуры сознания в отказе от принципа идентичности. Индивидуальная структура личности оказывается не тождественна самой себе, распадаясь на множество автономных, самодостаточных образований, отличных друг от друга психических состояний, которые нарушают симметрию в бесконечности "зеркальных отражений" индивидуального "Я" Целостное представление о "едином" разрушается симуляцией "множественности" в режиме постоянного возобновления, актуальности становящегося "Я" и его "вечном возвращении" к самому себе, но уже в роли Другого, который не станет объектом манипулирования.

А. А. Грицанов

КОД — понятие, широко используемое в семиотике и позволяющее раскрыть механизм порождения смысла сообщения. В теории информации (К. Шеннон и др.) К. определяется как совокупность (репертуар) сигналов. В работах А. Якобсона и У Эко "К.", "семиотическая структура" и "знаковая система" выступают как синонимичные понятия (при этом "К." отличается от "сообщения" так же, как в концепции Ф. Соссюра "язык" — от "речи").

К. может быть определен трояким образом:

1) как знаковая структура;

2) как правила сочетания, упорядочения символов, или как способ структурирования;

3) как окказионально взаимнооднозначное соответствие каждого символа какому-то одному означаемому (Эко).

Наиболее близким термином к "К." по смыслу выступает "язык" как способ организации высказывания по определенным правилам (на подобном синонимическом употреблении настаивал Соссюр), однако в некоторых случаях исследователи избегают подобного сближения. Одни мотивируют это тем, что понятие "К." более функционально, ибо может применяться в отношении невербальных систем коммуникации (от азбуки Морзе до иконических знаков). Другие считают, что термин "К." несет представление о структуре только что созданной, искусственной и обусловленной мгновенной договоренностью, в отличие от языка с его "естественным" происхождением и более запутанным характером условности. В таком случае использование К. не всегда носит осознанный характер; участники коммуникации подчиняются правилам языка безотчетно, не ощущая своей зависимости от навязанной им жесткой системы правил.

Согласно Ю. Лотману, К. психологически ориентирует нас на искусственный язык и некую идеальную модель языка, а также "машинную" модель коммуникации. "Язык" же бессознательно вызывает у нас представление об исторической протяженности существования: если К. не предполагает истории, то язык, напротив, можно интерпретировать как "К. плюс его история"

С целью экспликации собственно семиотического понимания К. (в отличие от других подходов) Эко предложил термин "S-К.", или "семиотический К." Сущность его заключается в том, что любое высказывание не просто организовано по определенным правилам (ком-

бинаторики, соответствия), но и с определенной точки зрения: например, классификация, упорядочение форм, осуществленные математиком, художником и ГАИ, могут оперировать одними и теми же единицами, организуя их совершенно отличным образом согласно своим целям.

По мысли Эко, в семиотическом универсуме разнообразные К. представляют собой набор ожиданий, этот набор ожиданий можно отождествить с "идеологией": "Мы опознаем идеологию как таковую, когда, социализируясь, она превращается в код. Так устанавливается тесная связь между миром кодов и миром предзнания. Это предзнание делается знанием явным, управляемым, передаваемым и обмениваемым, становясь кодом, коммуникативной конференцией"

С точки зрения Эко, S-К. может быть сколько угодно. В том числе применительно к ограниченной совокупности элементов. Установление, использование и дешифровка К. следуют принципу экономичности и иерархичности (так, Якобсон ввел понятие "субкод" для описания системы с несколькими кодами, один из которых доминирует, а остальные находятся между собой в отношениях иерархии). Принцип экономичности напрямую связан с информативностью закодированного сообщения: К. ограничивает информационное поле источника. Как отмечает Эко, сообщение, полученное на базе большого количества символов, число комбинаций которых достигает астрономической величины, оказывается высокоинформативным, но вместе с тем и непередаваемым, ибо для этого необходимо слишком большое число операций. Гораздо легче передать (и расшифровать) сообщение, полученное на основе системы элементов, число комбинаций которых заранее ограничено.

А. Р. Усманова

КОЖА философское понятие, посредством которого в границах ряда концепций философии постмодернизма обозначается один из потенциально мыслимых содержательных компонентов многомерных категорий "тело" (**см.**), "плоть" (**см.**) и др., как правило, лишаемых антропоморфных характеристик. К. в рамках этого интеллектуального направления трактуется как "наиближайшая компонента" тела/плоти к миру Внешнего, как "окончательная" граница телесности (**см.**).

Процедура интеллектуального различения К. как философского понятия и К. как конструкции анатомического порядка берет свое начало еще в античном миропонимании: у древних греков "второй К." мыслилось "скульптурно-героическое" тело, помогающее человеку его обладателю утверждать себя в мире (по модели "мать — ребенок"). (Ср. у З. Фрейда — трактовка К. как: а) защитного — предохраняющего от избыточного возбуждения — слоя "прототелесной плазмы"; б) барьера, соединяющего границу между внутренним состоянием организма и внешней средой границу, выступающую дифференцирующим порогом возбуждения.)

Корреляция К. и тела в культуре постмодерна традиционно полагается жестко детерминированной: плоть интерпретируется как состояние тела, "проступающего на собственной поверхности", как "болезнь" К. По мнению Ж. Делёза (**см.**), "именно следуя границе, огибая поверхность, мы переходим от тел к бестелесному. Поль Валери высказал мудрую мысль: *глубочайшее — это кожа, мы живем на поверхности кожи*"

"Люди без К." трактуются в русле подходов постмодерна "людьми без индивидуального тела": тела как "кровоточащие раны" вкупе с жестами надрезания раны (как процедурами разрушения К.), согласно постмодерну, лишены "само-обладания" В этом ракурсе возникновение шизофренического "расщепа", обусловливаемого разрушением *кожного* покрова, выглядит ситуацией, когда "Я-чувство" отделяется от собственного телесного образа: тело не только перестает быть "моим", оно исчезает как органическое и психо-физиологическое единство. "Я-чувство" оказывается вне собственного телесного облика, становясь зависимым от принудительных образов распадающегося и исчезающего тела, которое, вписываясь в систему ландшафта, "созерцаемого Я", полностью открывается элементному телу космоса.

По Р. Лейнгу, шизофреническое "окаменение" (англ. petrification) результируется в том, что у шизосубъекта, созерцающего ландшафт, исчезает защитный перцептивный механизм, который способен экранировать активность элементных сил. Утрачивается способность чувствовать границы собственного тела, омертвляется чувство К., без которого невозможно чувство "Я", более не существует границы, отделяющей и связывающей внутренние события жизни тела с внешними. Шизосубъект — человек без К. Его глаз перцептивный разрыв, дыра в шизотеле, в которую ус-

тремляются элементные силы, чтобы слиться и образовать мир без человека мир, над которым не имеет больше власть различающая сила Другого. (Ср. у М. Мерло-Понти: "Внезапно ландшафт поражает его шизофреника странной силой. Как если бы существовало второе, черное небо, без предела, пронизывающее собой голубое вечернее небо. Это новое небо зияет пустотой, "обреченной, невидимой, ужасающей".)

А. А. Грицанов

КОММЕНТАРИЙ понятие, классическая трактовка которого (в качестве процедуры интерпретации (**см.**) по отношению к тексту (**см.**), результатом которой является другой текст) переосмыслена философией 20 в. в контексте постмодернистского переосмысления природы дискурса (**см.**).

К. трактуется постмодернизмом как принудительная интерпретационная процедура, принудительно пресекающая извне свободное семантическое самодвижение текста. В такой версии К. предстает как типичная процедура интерпретации — в отличие от "экспериментации" (**см.**), предполагающей прослеживание всех спонтанных смыслопроявлений текста.

Детальное исследование феномена К. было осуществлено М. Фуко (**см.**) в работе "Порядок дискурса" (**см.**) в контексте содержательного сопоставления традиционных и современных форм осуществления дискурсивных практик. Согласно его оценке, именно К. выступает в системе классической западной культуры тем механизмом, посредством которого доминирующая традиция удерживает креативный потенциал дискурса (**см.**) в тех пределах, которые очерчены пределами метафизически ориентированного мышления.

По мысли Фуко, К. выступает феноменом, который позволяет создать видимость выхода за границы комментируемого текста, обеспечивая при этом реальную невозможность пересечения этих границ. Согласно Фуко, "комментарий предотвращает случайность дискурса тем, что принимает ее в расчет: он позволяет высказать нечто иное, чем сам комментируемый текст, но лишь при условии, что будет сказан и в некотором роде осуществлен сам этот текст" Тем самым дискурс замыкается на себя, пресекая самую возможность семантической новизны в подлинном смысле этого слова: "открытая множественность, непредвиденная случайность оказываются благодаря принципу комментария перенесенными с того, что с риском для себя могло бы быть сказанным, на число, форму, вид и обстоятельства повторения" (Фуко).

Важнейшей функцией К. таким образом является обеспечение воспроизводства смысла в исходных (определенных доминирующими мировоззренческими основаниями) границах. Необходимым инструментом для достижения этой цели выступает, с точки зрения Фуко, нивелировка какой бы то ни было случайности в разворачивании дискурсивных актов. Согласно Фуко, в культуре классического типа "комментарий ограничивал случайность дискурса такой игрой идентичностей, формой которой... были повторение и тождественность" В таком контексте понятие "новации" применительно к феномену смысла оказывается фальсифицированным, ибо, согласно правилам К. в интерпретации Фуко, "новое не в том, что сказано, а в событии его возвращения"

Фуко вопрошал: "Настолько ли фатально, что мы не знаем иного способа речи, нежели *комментарий*? Последний... вопрошает дискурс о том, что говорится или о чем хотели бы сказать; он старается породить это второе дно речи, где она обретает идентичность с самой собой, которую он и расценивает как наиболее близкую к истине; речь идет о том, что, объявляя то, что было сказано, пересказать то, чего никогда не было произнесено. В этой деятельности комментирования, старающейся перевести сжатое, древнее и молчаливое в самом себе рассуждение в другое, более многословное и архаичное и, одновременно, более современное, скрывается странное отношение к языку: комментировать значит признавать, по определению, избыток означаемых над означающими, неизбежно несформулированный остаток мысли, который язык оставляет во тьме, остаток, составляющий саму суть, выталкивающую наружу свой секрет. Но *комментировать* также предполагает, что это невысказанное спит в речи и что благодаря избыточности, присущей означаемому, можно, вопрошая, заставить говорить содержание, которое отчетливо не было означено. Эта двойная избыточность, открывая возможность комментария, обрекает нас на бесконечную, ничем не ограниченную задачу: всегда есть дремлющие означаемые, которым нужно дать слово; что же касается означающих — они всегда предлагают изобилие, вопроша-

ющее против нашей воли о том, что оно хочет сказать"

Согласно Фуко, ограничительные функции, во многом аналогичные "принципу К.", исполнял в рамках классической традиции и "принцип автора", ограничивая своими рамками "ту же случайность игрой идентичности, формой которой являются индивидуальность и *я*" По оценке Фуко, возможен также и принципиально иной тип детерминации дискурса (контроля над дискурсивными практиками), объективированный в феномене "дисциплины" (см. **Дисциплины принцип**).

А. А. Грицанов

КОННОТАЦИЯ (позднелат. *connotatio*, от лат. *con* — вместе и *noto* — отмечаю, обозначаю) — логико-философский термин, выражающий отношение между смыслом (коннотат) и именем или комплексом имен. Коннотат характеризует денотат, т. е. предметное значение, устанавливаемое в процессе обозначения объекта в имени. К., которая не сопровождается денотацией, устанавливает идеальный объект, который хотя и не имеет преднаходимого в реальности эквивалента, но имя которого не лишено смысла. Например, сложное имя "современный король Франции" обладает смыслом, однако в настоящее время не имеет денотата.

Термин "К." употребляется также в языкознании, но приобретает там иное значение: как дополнительное, сопутствующее значение языковой единицы, служащее для выражения экспрессивно-эмоциональных аспектов высказываний. В семиотике К. — особый непрямой модус значения, уровень "вторичных означаемых", надстраивающийся над прямым денотативным значением слова. Влияние на конституирование побочных смыслов слова оказывают самые разнообразные факторы: жанровые конвенции (так слово "пламя" в качестве литературного клише для выражения любовной страсти косвенным образом содержит в себе значения "язык трагедии", "классическое чувство" и т. д.), стереотипы восприятия (изображение макарон может обозначать не только пищевой продукт, но и нести побочный смысл "итальянскости"), стилистические особенности и т. д.

К. стала объектом систематического анализа в "коннотативной семиологии" Л. Ельмслева. Р Барт (**см.**), развивая исследования К., указывает на следующие ее характеристики:

а) коннотативные значения способны надстраиваться как над языковыми денотативными значениями, так и над невербальными знаками, над утилитарными назначениями материальных предметов;

б) коннотативные значения латентны, относительны и подвижны.

Важнейшей характеристикой коннотативного значения Барт считал его идеологическую нагруженность, его способность в качестве формы идеологического воздействия замещать "основное" значение слова.

А. А. Горных, М. Р. Дисько

КОНСТРУКЦИЯ понятие философии постмодернизма, сменившее в контексте презумпции "смерти Автора" (**см.**) понятие "произведение" В рамках подхода, базирующегося на термине "К.", продукт словесного творчества мыслится не как константная автохтонная целостность, но как подвижная мозаичная картина из принципиально вторичных дискретных элементов, перманентно изменяющих свое месторасположение относительно друг друга.

Концепция "смерти Автора" строится на отказе от иллюзии оригинальности, т. е. онтологической соотнесенности первозданного авторства и первозданной событийности: любой художественный материал уже каким-то образом освоен, а сам художник — культурно "пред-задан" Для европейской традиции с ее интенцией на новизну и авторский вклад в культуру это означает трагическую констатацию "все уже было" (см. **Deja-vu**). В такой системе отсчета произведение как оригинальный продукт творчества немыслимо оно неизбежно будет являть собой лишь подвижный мозаичный набор узнаваемых парафраз и цитат. Исходя же из этого, становятся возможными различные версии прочтения произведения в зависимости от глубины представленности содержания каждой фрагментарной цитаты в восприятии читателя, слушателя, зрителя.

В контексте концепции интертекстуальности (**см.**) понятие "К." обретает специфическую конкретность: понятая процессуально, она есть не что иное, как подвижная игра цитат (например, роман Ж. Ривэ "Барышня из А.", варьирующий в своем содержании 750 цитат, почерпнутых из текстов 408 авторов). Реально К. оформляется как подвижная плюралистическая система интертекстуальных проекций смысла, порождающая многочисленные ассоциации у читателя, готового к восприятию текста не как одномерного "словаря", а как нелинейной "энциклопедии"

(Эко), разделы которой перекликаются друг с другом, выводя далеко за пределы явленного текста (см. **Интертекстуальность**).

Структурная вариабельность К. влечет за собой вариабельность семантическую: по Р Барту (**см.**), "задача видится не в том, чтобы зарегистрировать некую устойчивую структуру, а скорее в том, чтобы произвести подвижную структурацию текста", "прослеживать пути смыслообразования" Ж. Деррида (**см.**) также фиксирует "открывающиеся возможности полисемии": "рассеивание... способно продуцировать неконечное число семантических эффектов" высвобождая семантическую креативность текста, его "желание сказать"

Самоорганизация текста порождает конкретные версии смыслопорождения, которые возникают в результате согласования единиц текста: "текст... распространяется... в результате комбинирования и систематической организации элементов" (Барт). Процедура создания текста выступает в этой системе отсчета как инспирирование различных вариаций этого комбинирования: по Барту, скриптор (**см.**) может "только смешивать разные виды письма, сталкивая их друг с другом", и итогом его работы является не что иное, как определенная конфигурация *готовых элементов*" К., согласно Барту, тем самым занимает место оригинального произведения: "текст может быть собой только в своих несходствах"

Конкретные версии конфигурирования подвижной К. выступают в качестве принципиально не константных и нонфинальных: согласно Деррида, письменность (**см.**) как продуцирование смысла есть одновременно выход за грань этого продуцирования, его отрицание, "письменность в самой себе несет свой процесс стирания и аннулирования" В этом контексте читатель (**см.**) конституируется как фигура "не потребителя, а производителя текста" (Р Барт).

По мысли Деррида, однолинейный текст, точечная позиция, операция, подписанная одним единственным автором, по определению, не креативны. Р Барт непосредственно использует такие термины, как "нелинейное письмо", "многомерное письмо", "многолинейность означающих" и т. п. Согласно его модели, "текст представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл ("сообщение" Автора-Бога), но многомерное пространство" Метафорой текста, понятого в качестве К., становится в постмодернизме не дерево (**см.**), но сеть: произведение "отсылает к образу естественно разрастающегося, *развивающегося* организма... Метафора же Текста — сеть" (Р Барт).

Переориентация культуры постмодерна с идеи "произведения" на идею "К." фактически означает исследовательский вектор на постижение самодвижения художественного произведения в пространстве культурных смыслов.

А. А. Грицанов

КОНТАМИНАЦИЯ (от лат. *contaminatio* смешение), в лингвистике — 1) возникновение нового слова либо выражения в результате "смешения" частей двух или более слов и выражений; 2) слово или выражение, явившееся продуктом таковой процедуры.

Так, понятие постмодернистской философии "хаосмос" (**см.**) явилось К. таких терминов, как хаос (**см.**), "космос" (**см.**), "осмос" (**см.**).

КОНТЕКСТ (лат. *contextus* — соединение, тесная связь) феномен, порождаемый вне-текстовым эффектом системности текстового массива; состоит в возникновении дополнительных значений и смыслов текста, обусловленного тем, что текст как семантическая цельность превосходит "смысловую сумму" составляющих его языковых единиц. Структурируя веер возможных аспектов грамматического значения слов или предложений, К. задает определенность смысла языковых выражений в границах данного текста. Вне К. языковая единица теряет дополнительные значения, диктуемые общим смыслом текста, утрачивая ситуативную семантическую конкретность и эмоциональную отнесенность. В социальных науках (вне подходности гуманитарных дисциплин) К. являет собой совокупность подразумеваемых/найденных смыслов, которые вкладываются в универсальный/канонический текст при его интерпретации (**см.**) в иных условиях, чем те, в которых он был произведен.

Центральный статус понятие "К. обретает в постструктурализме (**см.**) и постмодернизме. Трактовка текста как децентрированного и интерпретация его структуры в качестве подвижно организованной ризомы (**см.**) создают возможность самых разнообразных программ его деконструкции (**см.**). Бытие текста в статусе нарратива (**см.**) превращает возможность наличия у него бесконечного числа К. в действительность в ходе процедур "означивания" (**см.**).

Сопряженность смыслов и значений текста не столько с характеристиками его организации и с внешним по отношению к читателю личностным миром Автора (см. **"Смерть Автора"**), сколько с самим читателем (см. **Чтение**), предельно расширяет само понятие "К." В К. вовлекаются системы ценностных предпочтений читателя, а также его культурный опыт — как традиционный, так и фиксируемый посредством различных симулякров (**см.**).

См. также: **Ацентризм, Читатель.**

А. А. Грицанов, Н. Л. Кацук

КОНЦЕПТ (лат. *conceptus* понятие) — содержание понятия, его смысловая наполненность в отвлечении от конкретно-языковой формы его выражения. В научном знании определенным образом упорядоченный и иерархизированный минимум К. образует концептуальную схему, а нахождение требуемых К. и установление их связи между собой образует суть концептуализации. К. функционируют внутри сформированной концептуальной схемы в режиме понимания-объяснения. Каждый К. занимает свое четко обозначенное и обоснованное место на том или ином уровне концептуальной схемы. К. одного уровня могут и должны конкретизироваться на других уровнях, меняя тем самым те элементы схемы, с которыми они начинают соотноситься. К. в рамках одной концептуальной схемы не обязательно должны непосредственно соотноситься между собой (но обязательно в рамках целостности, в которую они входят). К. редко непосредственно соотносятся с соответствующей данной схеме предметной областью. Скорее наоборот, они есть средства, организующие в своей некоторой целостности способы видения ("задания", конструирования, конституирования) реальности. В этом смысле они обладают определенной онтологической "наполненностью" что отличает их от конструктов, представляющих собой чисто познавательные инструменты, позволяющие переходить от одного уровня теоретической работы к другому (со сменой языков описания), и в этом своем качестве могущие не иметь никакого онтологического "наполнения" Через схемы концептуализации и операционализации К. подлежат в науке "развертке" в систему конструктов, обеспечивающих (в идеале) их выведение на эмпирический уровень исследования. Собственное же обоснование К. получают в более широких по отношению к ним метауровневых знаниевых системах, презентируя их тем самым в рамках конкретной теории.

В постклассической методологии науки К. стали рассматриваться не только со стороны своей функциональной нагруженности внутри научного знания (жестче — научной теории), но как системообразующие элементы концепций как особых форм организации дисциплинарного (научного, теологического, философского) знания вообще. В этом контексте в качестве своеобразного генератора продуцирования К. стала трактоваться философия.

Это представление было радикально переосмыслено в философии постструктурализма (**см.**), в частности в номадологии (**см.**), созданной Ж. Делёзом (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**). В ней К. вообще перестает трактоваться как вспомогательный инструмент познания и приобретает статус "начала философии" Тем самым философия не столько определяется посредством К. сколько именно состоит "в творчестве К.", что намечает ее различие с наукой, не имеющей собственных К. и ведающей лишь "проспектами" и "функтивами" а также с искусством, производящим "перцепты" и "аффекты"

Философия как творчество К. не может редуцироваться ни к:

1) созерцанию (так как созерцания производны по отношению к творчеству К.);

2) рефлексии, которая присуща не только философии;

3) коммуникации (так как последняя производит только консенсус, а не К.).

Созерцание, рефлексия, коммуникация — суть машины, образующие универсалии в различных дисциплинах. К., с точки зрения постмодернизма Делёза и Гваттари, характеризуются рядом свойств:

1. Сотворенность К. Он творится философом и несет его авторскую подпись (аристотелевская *субстанция*, декартовское *cogito*, кантовское *a priori* и т. д.). К. соотносятся с персонажами и воплощаются в них (Сократ как К.-персонаж для платонизма, ницшеанские Заратустра и Дионис и т. д.).

2. К. тотализирует свои элементы, но в то же время представляет собой "фрагментную множественность составляющих" каждая из которых может рассматриваться как самостоятельный К. имеющий свою историю. К. таким образом, обладает эндоконсистенцией — целостной неразличимостью гетерогенных составляющих, и экзо-

консистенцией соотнесенностью с другими К., располагающимися в одном плане с ним в "зонах соседства" Это требует "наведения мостов" соотнесения К. друг с другом.

3. Соотнесенность К. с проблемой или пересечением множества проблем, на которые он призван отвечать, и где он в своем становлении, собственно, и соотносится с другими К.

4. Процессуальность. К. есть упорядочение, распределение (но не иерархическое) его составляющих "по зонам соседства" в которых они становятся неразличимыми. К. — "абсолютная поверхность или объем", где его составляющие выступают как "интенсивные ординаты", а сам К. "пробегает" эти составляющие "с бесконечной скоростью" в "недистантном порядке" К., таким образом, — это точка пересечения ("совпадения", "скопления", "сгущения") своих составляющих. Он не редуцируется к ним, но постоянно, без дистанции, соприсутствует в своих составляющих и снова и снова их пробегает.

5. К. нетелесен и недискурсивен, хотя он и осуществляется в телах, он не тождествен им. К. есть чистое сингулярное и автореферентное Событие ("а не сущность или вещь"), которое не имеет пространственно-временных координат, но только свои "интенсивные ординаты" составляющие как свои единственно возможные объекты.

К., будучи "творим" одновременно полагает "себя и свой объект", но не выстраивает по отношению к нему (в отличие от науки) ряда пропозиций. К. располагаются в "дофилософском" "плане имманенции", который представляет собой некий "образ мысли" (мысль мысли, мысль о мысли), "горизонт событий" "резервуар" для К., некую "пустыню", по которой кочуют "племена-К." План имманенции изначально ризоморфен, вмещает в себя все, он есть некая Всецелостность. Движения К. в плане имманенции образуют его "переменную кривизну" и складки (**см.**). В то время как план имманенции "воссоздает хаос" и его элементы суть "диаграмматические" черты этого хаоса, его абсолютные "направления" и "интуиции" составляющие К. суть интенсивные черты хаоса и его измерения. В этом смысле задача философии, которую она решает посредством К., "придать (хаосу) консистенцию, ничего не потеряв из (его) бесконечности"

План имманенции "окружают иллюзии":

1) "иллюзия трансцендентности" когда в имманентности находится место для трансцендентности (К. в этом случае становятся Фигурами);

2) "иллюзия универсалий" когда имманентность становится имманентной чему-либо: "Объекту созерцания" "Субъекту рефлексии" или "Другому как субъекту коммуникации" (тогда К. смешиваются с планом и редуцируются к универсалиям, которые на самом деле ничего не объясняют, но сами нуждаются в объяснении;

3) "иллюзия вечности", когда "забывают, что К. должны быть сотворены";

4) "иллюзия дискурсивности" когда смешивают К. с пропозициями и, как следствие, философию и науку, ставящую своей целью ограничение хаоса, его определение.

Таким образом, К. располагается в плане имманенции и понимается как "неразделимость конечного числа разнородных составляющих, пробегаемых некоторой точкой в состоянии абсолютного парения с бесконечной скоростью"

См. также: **Номадология, "Что такое философия" (Делёз, Гваттари)**.

В. Л. Абушенко, Н. Л. Кацук

КОРЕНЬ — метафора постмодернизма, фиксирующая в целях ее последующей деконструкции (**см.**) классическую философскую презумпцию ценностного восприятия *глубины* как символа местопребывания сущности и сопряженного с ней источника явления. Идея К. неразрывно связана с трактовкой познания как проникновения сквозь поверхность явлений бытия к его глубинной сущности.

По формулировке Ж. Делёза (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**), в рамках классической культуры "образом мира является дерево (**см.** — *А. Г.*)", а образом, в свою очередь, собственно дерева К.: "корень — образ мира-дерева"

Согласно Делёзу и Гваттари, в неоплатонизме истоке европейской метафизики внечувственное "начало" мирового процесса фиксируется именно в смыслообразе К.: если мировой процесс Плотин уподобляет "жизни огромного древа, обнимающего собою все", то начало потоков эманации "пребывает везде неизменным и нерассеянным по всему древу и как бы расположенным в корне" Согласно Плотину, этот К. бытия "с одной стороны, дает древу всеобъемлющую многообразную жизнь, с другой же стороны, остается самим собой, будучи не многообразным, а началом многообразия"

По оценке Делёза и Гваттари, метафора "К." оказывается сквозной для эволю-

ции европейской культуры на всей ее протяженности: "вся древовидная культура покоится на них (корнях и корешках. — *А. Г.*), от биологии до лингвистики" Согласно их мнению, "даже такая *передовая* дисциплина, как лингвистика, оберегает фундаментальный образ дерева корня, который удерживает ее в лоне классической рефлексии (Хомский и синтагматическое дерево, начинающееся в некой точке S и затем развивающееся дихотомически)"

В контексте постмодернистской деконструкции идея К. повергается последовательной и радикальной критике по следующим критериям:

1. Отказ от идеи К. являет собой отказ от идеи *глубины* — как в метафизическом, так и в топологическом измерениях. К. выступает символом стремления классической философии проникнуть "в глубь" явления, предполагая наличие "в его глубине" его истинного смысла и тайны. По формулировке же М. Фуко (**см.**), "за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути" Место метафоры "К." занимает в постмодернистских аналитиках метафора "клубня", организованного принципиально иначе, нежели корневая структура. По Делёзу и Гваттари, "в ризоме нет точек или позиций, подобных тем, которые имеются в структуре... в корне. Только линии" Таковые "линии" "линии ускользания" (неизбывно подвижные, согласно Делёзу и Гваттари) образуют своего рода сеть, пространственно локализованную на поверхности предмета. По мнению Делёза и Гваттари, "множества определяются... посредством абстрактной линии, линии ускользания, или детерриториализации, следуя которой они существенно изменяются, вступая в отношения с другими. План консистенции (решетка) — это поверхность любого множества" "незамкнутые кольца" Идея "глубины" замещается в эпоху постмодерна идеей "плоскости" (**см.**), а динамика последней интерпретируется как "складывание" (см. **Плоскость, Складка, "Ускользания линии", Поверхность, Плато**).

2. Значение смыслообраза "К. сопряжено в классической культуре и философии с семантикой "стержня" как "генетической оси", репрезентирующей собой существование генетического *истока* того или иного явления. В противоположность этому постмодернизм резко выступает против подобного генетизма: по формулировке Делёза и Гваттари, "генетическая ось — как объективное стержневое единство, из которого выходят последующие стадии; глубинная структура подобна, скорее, базовой последовательности, разложимой на непосредственные составляющие, тогда как конечное единство осуществляется в другом измерении — преобразовательном и субъективном" По их мнению, "понятие единства появляется тогда, когда в множестве происходит процесс субъективации или власть захватывает означающее; то же самое относится и к единству-стержню"

3. Метафора "К." выступает в классическом миропонимании также как интенция на поиск универсализма бытия: по Делёзу и Гваттари, "о генетической оси или о глубинной структуре (корне. *А. А.*) мы говорим, что они, прежде всего, являются принципами *кальки* (**см.** — *А. Г.*), воспроизводимой до бесконечности" В оценке Делёза и Гваттари, классическая мысль в принципе "никогда не знала множественности: ей нужно прочное коренное единство" По наблюдению Делёза и Гваттари, "даже Книга как... реальность оказывается стержневой со своей осью и листьями вокруг нее. ...Книга как духовная реальность в образе Дерева и Корня вновь подтверждает закон Единого"

Фундаментальным принципом постмодернистского истолкования мира выступает программа познавательного обретения множественности: как писали Делёз и Гваттари, "поистине, мало сказать *Да здравствует множественное*, ибо призыв этот трудно выполнить. Никаких типографских, лексических или синтаксических ухищрений не будет достаточно, чтобы он был услышан и понят. Множественное *нужно еще создать*, не добавляя к нему внешние качества, а, напротив, всего лишь на уровне тех качеств, которыми оно располагает, попрежнему n-1 (единица является частью множества, будучи всегда вычитаемой из него). Вычесть единственное из множества, чтобы его установить; писать в n-1. Такая система может быть названа ризомой. Ризома (**см.** *А. Г.*) как скрытый стебель радикально отличается от корней и корешков. Ризомы это луковицы, клубни"

4. Идея К. в философской классике сопряжена с метафорическим концептом дуального ветвления, конституирующего принцип бинаризма (**см.**). По оценке Делёза и Гваттари, конституируемое классическим мышлением "единство" всегда "способно раздвоиться согласно духовному порядку": "единство-стержень... устанавливает совокупность

двузначных отношений между элементами или точками объекта, или к Единому, которое делится согласно закону бинарной логики дифференциации в субъекте" Классическая культура, согласно Делёзу и Гваттари, никогда не выходит "за рамки... репрезентативной модели дерева, или корня стержневого или мочковатого (например, *дерево* Хомского, связанное с базовой последовательностью и репрезентирующее процесс своего становления согласно бинарной логике)" Европейская ориентация на "триаду" (например, у Г Гегеля: "тезис антитезис — синтез" — *А. Г.*), в сущности, отнюдь не меняет этого обстоятельства: по оценке Делёза и Гваттари, "что касается объекта, то и здесь, разумеется, можно перейти от Единого непосредственно к тройственному и т. д., но только при условии прочного коренного единства — стержня, который поддерживает вторичные корни. Это немногим лучше. Двусторонние отношения между последовательно расположенными кругами просто заменили бинарную логику дихотомии. Стержневой корень не многим более множествен, чем дихотомический. Один развивается в объекте — другой в субъекте" Таким образом, фундаментальная для классики парадигма мышления утверждает "закон Единого, которое раздваивается, затем и учетверяется. Бинарная логика — это духовная реальность дерева-корня" Классическим примером воплощения характерного для европейской ментальности бинаризма является, по оценке Делёза и Гваттари, "лингвистическое дерево" Н. Хомского, которое "начинается в точке S и развивается дихотомически" В этом отношении, согласно Делёзу и Гваттари, "грамматическая правильность Хомского категориальный символ S, который подчинил себе все фразы, прежде всего является маркером власти, а уж затем — синтаксическим маркером"

Даже альтернативно сложившаяся в европейской культуре модель организации бытия в виде "системы-корешка, или мочковатого корня" не выводят западный стиль мышления за пределы логики бинарных оппозиций. С точки зрения Делёза и Гваттари, несмотря на то, что в данной модели "главный корень недоразвит или разрушен почти до основания", тем не менее, "на нем-то и пробует привиться множественность и кое-какие вторичные корни, которые быстро развиваются" — "иначе говоря, пучкообразная (мочковатая) система фактически не порывает с дуализмом, с комплементарностью субъекта и объекта, природной реальности и духовной: единство продолжает быть удерживаемым в объекте"

Согласно же парадигме постмодернизма, ни бинарное ветвление стержневого К., ни двойное "скрещивание корней" мочковатого "корешка" не должны выступать образцом для философского моделирования процессуальности. По мысли Делёза и Гваттари, "когда множественное действительно исследуется как субстантивное, множественность, оно больше не связано с Единым как субъектом и объектом, природной и духовной реальностью — как образом мира в целом. Множества ризоматичны, и они разоблачают древовидные псевдомножества. Нет ни единства, которое следует за стержнем в объекте, ни того, что делится внутри субъекта" Номадология (**см.**) конституирует атрибутивно гетерогенный тип целостности, каковой "является именно таким пересечением нескольких измерений в множестве, которое обязательно меняется по мере того, как увеличивается количество его связей": "любая точка ризомы может быть и должна быть связана со всякой другой. В отличие от дерева или корня, которые фиксируют точку, порядок в целом" В этом контексте Делёз и Гваттари отмечают "мудрость растений: даже если сами они *корневые*, всегда есть нечто вовне, с чем можно образовать ризому с ветром, с животным, с человеком... *Хмель как триумфальный прорыв растения в нас...*"

5. Понятийный образ К. философского классицизма фиксирует одномерный, линейный характер протекания процессов движения бытия, характеризующихся отсутствием вариативности эволюционных тенденций. По оценке Делёза и Гваттари, этого не сумели изменить даже усилия, осуществленные в рамках модернизма (**см.**): "слова Джойса, собственно говоря, *со множественными корнями*, не нарушают действительно линеарное единство слова и языка, устанавливая циклическое единство фразы, текста, знания. Афоризмы Ницше не опровергают линеарное единство знания, отсылая к циклическому единству вечного возвращения, оставшемуся в мысли неузнанным" Парадигмальная установка на отказ от линейного видения процессов формулируется Делёзом и Гваттари так: "Создавайте ризому, а не корни!.. Не будьте ни единым, ни множественным, станьте множеством! Рисуйте линии, а не точки!.. Не лелейте в себе Генерала (**см.** — *А. Г.*)".

Пафосный отказ от стратегии К. мыслится постмодернистской философией как важнейший: по Делёзу и Гваттари, главное в том, чтобы "никогда не пускать корней, хоть и трудно избежать такого соблазна"; "мы не должны больше думать... о корнях или о корешках, с нас довольно. ...Нет ничего прекрасного, влюбленного, политического, кроме подземных стеблей и наземных корней, наружной оболочки и ризомы"

См. также **Дерево**.

А. А. Грицанов

КОСМОС (греч. *kosmos* — устройство, упорядоченность, украшение) категория классической философии (см. **Классика — Неклассика — Постнеклассика**), фиксирующая представление о мире как об упорядоченной и структурной целостности, подчиненной имманентным потенциально доступным для умопостижения закономерностям.

Основными характеристиками К. являются:

1) оформленность как внутренне обусловленная определенность строения;

2) дифференцированность, т. е. качественное своеобразие составных частей;

3) структурность как иерархическая упорядоченность элементов;

4) наличие автохтонного эволюционного потенциала;

5) законосообразность или подчиненность К. внутренней *мере* как его организационному и динамическому принципу;

6) эстетическое совершенство К., мыслимого в качестве прекрасного и гармоничного;

7) принципиальная познаваемость, понимаемая как рациональное выявление имманентного К. порядка;

8) предсказуемость, допускающая моделирование возможных будущих состояний К. на основании постижения тенденций его развития.

В философии постмодерна понятие "К." было радикально переосмыслено. Идея мира как К. была квалифицирована Ж.-Ф. Лиотаром (**см.**) как одна из "метанарраций" (**см.**) европейской культуры. Центральным, по оценке Ж. Делёза (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**), символом такой культуры выступает "книга как духовная реальность в образе Дерева или Корня", что порождает представление о К. как об имеющем единый смысловой горизонт и единственный способ дешифровки. Понятие "К." замещается в постмодернизме понятием "Хаосмос" (**см.**), фиксирующем постмодернистскую идею о нарративно-игровых смысловых средах, подчиненных не объективным закономерностям, но сугубо ситуативным правилам языковых игр. По убеждению Делёза и Гваттари, "Космос превратился в Хаос, но книга продолжает быть образом мира: хаосмос-корешок занял место мира корня"

А. А. Грицанов

КРИСТЕВА (Kristeva) Юлия (р. 1941) — французский философ, лингвист и литературный критик болгарского происхождения. В 1965, приехав в Париж, вступила в брак с Ф. Соллерсом, работала ассистенткой у К. Леви-Стросса, вступила в группу "Тель Кель" (см. **"Tel Quel"**) и посещала (с 1966) семинары Р Барта (**см.**). С 1970 член редакционной коллегии "Тель Кель" В конце 1960-х стала известна во Франции как переводчик и популяризатор М. М. Бахтина. В 1970-х активно посещает семинары Ж. Лакана, с 1974 возглавляет кафедру лингвистики Университета Париж. С 1979 начинает карьеру феминистски ориентированного психоаналитика. С 1980 оформляется проект исследования К. "локальных сознаний" "любви" "меланхолии и депрессии", "отчуждения" С 1994 начался новый этап в творчестве К.: "возвращение" к психоанализу, мотивированное поисками новых оснований "похороненной" в постструктурализме (**см.**) и постмодернизме человеческой субъективности, который реализовался в двух томах лекций "Смысл и бессмыслица бунта"

Основные работы: "Семиотика" (1969); "Революция поэтического языка" (1974); "Полилог" (1977); "Власти ужаса" (1980); "История любви" (1983); "В начале была любовь. Психоанализ и вера" (1985); "Черное солнце, депрессия и меланхолия" (1987); "Чуждые самим себе" (1988) и др.

В конце 1960-х начале 1970-х К. обращается к анализу ("семиологическая авантюра") достижений, возможностей и пределов семиотики. Специфичным для последней является, по ее мысли, то, что, конституируя формальные системы, семиотика не только моделирует функционирование тех или иных означивающих практик, но и сама по себе постоянно оперирует в сфере языка, также являя собой означивающую практику. Необходимо поэтому, чтобы в рамках каждого семиотического исследования осмысливались отношения между объектом и языком опи-

сания. В качестве такой саморефлексивной науки семиотика способна сделать объектом рассмотрения дискурс (**см.**) науки, становясь тем самым "наукой об идеологиях" и, одновременно, "идеологией науки" К. подчеркивает, что объекты семиотического исследования идеология и все многообразие социальных практик — являются знаковыми системами и, функционируя по аналогии с языком, подчиняются законам означивания (различение означающего и означаемого, денотативного и коннотативного значений и т. д.).

По К., исследование феноменов культуры посредством прямого приложения лингвистической модели приводит к редукции многообразия их характеристик и, прежде всего, игнорирует позицию субъекта. К. предлагает критическое развитие теоретических положений Ф. Соссюра и Ч. С. Пирса в виде теории значения, которая с "необходимостью должна быть теорией говорящего субъекта"

К. выступила основателем интердисциплинарного подхода (на стыке философии структурализма, психоанализа, лингвистики и семиотики), именуемого концепцией "семанализа" (**см.**). "Семанализ" согласно К. акцентирует внимание на материальных аспектах языка: звуках, ритмической организации, графической репрезентации. Эта материальность не может быть редуцирована к каким-либо структурам или выведена из "порождающих моделей" Семанализ был разработан К. с целью анализа гетерогенного характера означивающих практик говорящего субъекта и соответствующих им первичных лингво-психологических процессов.

В функционировании языка, понятого как совокупность речевых практик, К. прежде всего интересуют свойства субъекта речи, открывающиеся вне и помимо традиционной феноменологической трактовки сознания, надстраивающиеся над трансцендентальным Ego, а также специфический характер практик означивания, делающих возможным "выражение значения в передающихся между субъектами предложениях" Чтобы избежать традиционалистского включения субъекта в рамку телесности и бессознательных процессов, К. использовала идеи структурного психоанализа Лакана.

Субъект трактуется ею как изначально противоречивый и являющийся смешением бессознательных и сознательных мотиваций, психологических процессов и факторов социального ограничения. К. декларирует необходимость рассматривать язык как динамический процесс или гетерогенную структуру, манифестирующую и формирующую разнообразие человеческих субъективностей. К. рассматривает два нераздельно существующих внутри языка уровня — семиотического и символического комбинирование которых производит все многообразие типов дискурса, типов означивающих практик.

Семиотическое, согласно К., представляет собой долингвистическое состояние инстинктивных влечений и проявление их работы в языке (что коррелируется с разработанной З. Фрейдом схемой структурирования желаний в первичных процессах их перемещения и сгущения). Семиотическое также является фундаментальной стадией в процессе формирования субъекта, "подготавливает будущего говорящего к вступлению в область знаков (символическое)"

Символическое, по К., выступает в качестве "социального эффекта отношения с другим, проистекающего из объективного противостояния биологических (в том числе сексуальных) различий и конкретных исторических структур семьи"; оно включает в себя идентификацию субъекта, выделение отличного от него объекта, установление знаковой системы.

В целях уяснения динамики взаимодействия указанных модальностей в языке и их роли в конституировании субъекта К. разрабатывает платоновское понятие "хора" (**см.**). У нее *хора* обозначает пространство, в котором еще не присутствует знак, осознаваемый как отсутствие объекта, и разделение на реальное и символическое. В хоре, по мысли К. т. е. в процессах, которые связывают тело субъекта с объектами и членами семьи, прежде всего с матерью, — функционирует семиотическое. Хора, таким образом, является пространством, в котором единство субъекта расчленяется под воздействием семиотического еще до того, как производится сам субъект.

Соотнося свою концепцию с существующими концепциями субъективности, К. анализирует взгляды Э. Гуссерля, Лакана и др. Гуссерлианское понятие "тетического" рассматривается ею в отношении к конституированию говорящего субъекта. С целью локализировать тетическую фазу в становлении субъекта К. обращается к лакановскому прочтению идей Фрейда и объединяет теорию тетического постулирования и теорию трех стадий развития субъекта. Конституирование говоряще-

го субъекта предстает как сложный процесс, где на первой стадии — "стадии зеркала" — ребенок осуществляет первый воображаемый синтез, результатом которого становится идеальный образ себя как единого тела и, как следствие, отличение себя от окружающего мира как объекта. Следующая стадия, в течение которой субъект усваивает язык, представляет собой вторичное членение воображаемого тела и выражение этого в языке под действием символического.

Предметом особого интереса для К. становятся "прорывы" или "следы" семиотического в анализируемых феноменах, прежде всего в текстах, в виде ритмов и интонаций, глоссолалий психотического дискурса. По отношению к означиванию эти явления избыточны (гетерогенны) и создают зачастую бессмысленные эффекты, разрушающие не только принятые мнения и способы означивания, но и синтаксические нормы, — то, что является гарантом тетического сознания.

Концепция поэтического языка, разработанная К. на основе анализа текстов О. Малларме, А. Арто, Дж. Джойса, постулирует наличие таких "прорывов" по отношению к значению и означиванию и, одновременно, манифестирует гетерогенность субъекта, его неспособность к устойчивой и однозначной идентификации. Субъект предстает как субъект "процессуальный", фрагментированный работой инстинктивных влечений, относящихся к первичному синтезу воображаемого тела, и первичной идентификацией с матерью и символическим законом (отцовской функцией), т. е. как множество непостоянных идентификаций, удерживаемое посредством отцовской символической функции.

Понятие "текст" (**см.**) является основным объектом исследования семанализа. К. вычленяет четыре типа означивающих практик: нарратив, метаязык, теория (созерцание) и текст. Текст определяется ею как "транслингвистический аппарат, который перераспределяет порядок языка" и соотносится с последним в качестве революционной его трансформации; текст представляет собой ритмическое чередование парных категорий, прохождение инстинктивных ритмов через определенные положения, производящее значение, всегда избыточное по отношению к предшествующему. Таким образом, текст не рассматривается К. в качестве языка общения, кодифицированного посредством грамматики. Текст не репрезентирует нечто реальное. Что бы он ни означал, текст трансформирует реальность. Отказываясь от понимания текста как одномерного процесса коммуникации между адресантом и адресатом, К. подчеркивает его специфическое качество — свойство порождать новые смыслы или продуктивность.

Первоначально рассматривая интертекстуальность (**см.**) как процесс перехода субъекта от одной знаковой системы к другой, К. в дальнейшем (под влиянием диалогистики М. Бахтина, представлявшего литературный текст как множество голосов, формирующих полифоническую структуру) переформулировала концепцию интертекстуальности. К. определяет текст как пересечение и взаимодействие различных текстов и кодов, "поглощение и трансформацию другого текста" Интертекстуальность, по К., не может быть редуцирована к вопросу о литературных влияниях, она охватывает все поле современного и исторического языка, отрефлексированных в тексте. В последующем идея интертекстуальности разрабатывалась Р Бартом и др., в результате чего поле ее применения было расширено до объема сферы культуры в целом (понятие текстового универсума).

Идеи семиотического и символического в анализе литературных текстов нашли у К. известное продолжение в концепциях генотекста (**см.**) и фенотекста (**см.**). Под генотекстом К. предложила понимать доязыковой процесс — основу формирования структур выражения. Генотекст охватывает все семиотические процессы (импульсы, их рас- и сосредоточенность), но также и возникновение символического (становления объекта и субъекта, образование ядер смысла). Фенотекст — языковая структура (в отличие от процессуальности генотекста), служащая коммуникации и предполагающая наличие адресанта и адресата.

Философствование К. явилось одним из наиболее значимых импульсов, приведших к возникновению постструктурализма: она ввела в область семиотики такой (прежде инаковый ей) объект как "телесность" и предложила рассматривать последнюю с точки зрения ее знаковости.

С 1994 начинается новый этап в творчестве К.: "возвращение" к психоанализу, мотивированное поисками новых оснований "похороненной" в постструктурализме и постмодернизме человеческой субъективности. Возвраще-

ние к субъекту К. связывает с идеей или, более точно, с опытом "бунт-культуры" 20 в. По мысли К., в ситуации "фальшивой нормализации мира", когда культура все более и более превращается в культуру-шоу, культуру-развлечение, именно бунт-культура выступает гарантом и возможностью сохранить критический потенциал культуры. Апеллируя к З. Фрейду, М. Прусту и М. Хайдеггеру, К. связывает идею бунта с "возвращением к архаическому" с доступом к "вневременной темпоральности", и, в конечном счете, с опытом "памяти, смысла и счастья" В своих лекциях "Смысл и бессмыслица бунта", прочитанных в Университете Париж-7 в 1994—1995 и опубликованных в двух томах в издательстве Fayard, К. предлагает панораму французской бунт-культуры 20 в.: творчество Л. Арагона, Ж.-П. Сартра, Р Барта и др. рассматривается ею в постсемиотической перспективе перспективе возвращения к идее человеческого опыта, который включает в себя как принцип наслаждения (психоанализ), так и принцип "воз-рождения" — одних смыслов ради других.

См. также: **Диспозитив семиотический, Интертекстуальность, Означивание, "Пустой знак", "Смерть Субъекта"**

И. М. Бобков

"КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАНТА: УЧЕНИЕ О СПОСОБНОСТЯХ" ("La philosophie critique de Kant: Doctrines des facultes") — работа Ж. Делёза, увидевшая свет в 1963.

Характеризуя во введении "трансцендентальный метод" Делёз фиксирует, что И. Кант понимает философию как "науку об отношении всякого знания к существенным целям человеческого разума" или как "любовь, какую разумное существо питает к высшим целям человеческого разума" Высшие цели Разума и формируют, согласно Канту, систему *Культуры*. Кант разграничивает собственное понимание проблемы и традицию эмпиризма, утверждая, что есть цели, присущие разуму, присущие культуре. Только такие цели могут рассматриваться как конечные. Подход же, характерный для рационализма, предполагает, что разумное существо преследует разумные цели, но последние, по Делёзу, — это "все еще нечто внешнее и высшее по отношению к нему: Бытие, Бог или Ценность, принятые в качестве руководства для воли". По мысли Канта, высшие цели не единственные цели разума, но полагая их, разум не полагает ничего, кроме самого себя. Итак, существуют интересы разума, но разум в таком контексте — лишь *судья* собственных интересов. Говоря о природе "представления", Делёз утверждает, что оно может быть связано с объектом с точки зрения согласия или соответствия ему; тогда этот случай суть познавательная способность. Представление может вступать с объектом в причинную связь: тогда это "способность желания" (у Канта "способность быть посредством своих представлений причиной действительности предметов этих представлений"). Представление также связано с субъектом, повышая или ослабляя его жизненные силы: в качестве способности оказывается в этом случае чувство удовольствия и неудовольствия. В целом, по мысли Делёза, здесь речь идет о знании: может ли каждая из этих способностей достичь *высшей формы*.

Согласно Делёзу, "Критика чистого разума" начинается с вопроса "Существует ли высшая познавательная способность?" "Критика практического разума" с вопроса "Существует ли высшая способность желания?" "Критика способности суждения" вопрошает "Существует ли высшая способность удовольствия и неудовольствия?" Делёз фиксирует, что долгое время Кант не допускал последнюю возможность. *Высшая познавательная способность* у Канта объясняется через идею о том, что, чтобы нечто знать, необходимо быть способным выйти за пределы представления: чтобы понять другое представление как связанное с ним. Знание синтез представлений. Этот синтез апостериорный, когда он зависит от опыта (например, "эта прямая линия белая"). Этот синтез априорный, когда он характеризуется всеобщностью и необходимостью. Априорный синтез не зависит от опыта — он может применяться к опыту, но не выводим из него: "прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками" (*Кратчайшее* не сравнительная степень прилагательного и не результат индукции, а априорное правило, с помощью которого создается линия как прямая.) Тем самым *априорный* синтез предписывает объекту свойство, не содержавшееся в представлении. Наша познавательная способность управляет объектом. Рациональное и априорное знание оказываются тождественными: априорные синтетические суждения

суть принципы теоретических наук о разуме.

Делёз акцентирует: по Канту, разум обладает естественным спекулятивным интересом; и обладает он им в отношении объектов, необходимо подчиняющихся познавательной способности в ее высшей форме. Поскольку вещь — так, как она существует в себе, — не может подчиняться нашей познавательной способности, то "спекулятивный интерес разума" естественным образом касается только феноменов. *Высшая способность желания* анализируется Кантом в том контексте, что когда представление априорно, оно задает волю посредством удовольствия, связанного с тем объектом, который представляется данным представлением. Синтез остается эмпирическим, апостериорным; воля задается "патологически"; способность желания пребывает на низшем уровне. Высшая способность желания достигается тогда, когда представление перестает быть представлением объекта (пусть даже и априорного): согласно Канту, "от закона, если в нем отвлекаются от всякой материи, то есть от каждого предмета воли (как определяющего основания), не остается ничего, кроме *формы* (чистой. — *А. Г., Т Р.*) всеобщего законодательства" Высшая способность желания конституируется тогда, когда воля задается не удовольствием, а простой формой закона. Способность желания находит собственное законодательство в самой себе она автономна. Итак, интерес разума, соответствующий высшей способности желания, есть *практический интерес* (не эмпирический и не спекулятивный).

По версии Делёза, практический разум у Канта основательно "заинтересован" Или шире — существуют *различающиеся по природе* интересы разума. Они формируют иерархическую систему целей разумного существа. (В отличие от природы рационализма, ограничивающегося одним спекулятивным интересом.) "Способность" отсылая к различным связям представлений, обозначает также и особый их источник. Тогда способности (в соответствии с типами представлений) могут быть, по мысли Делёза:

1) *созерцание* (единичное представление, которое непосредственно связывается с объектом опыта и источник которого находится в *чувственности*);

2) *понятие* (представление, которое опосредованно — через другие представления связывается с объектом опыта и источник которого находится в *рассудке*);

3) *идея* (понятие, выходящее за пределы возможности опыта, и источник которого — в *разуме*).

При этом, по Делёзу, следует различать *представление* и *то, что представлено*: в последнем случае это — мир феноменов или, по Канту, "явлений" В этом плане пространство и время формы всякого возможного явления, чистые формы нашего созерцания и нашей чувственности. И поэтому они выступают также как *априорные* представления. Итак, то, что представляет себя, "это не только эмпирическое феноменальное многообразие в пространстве и во времени, а чистое *априорное* многообразие самих пространства и времени. Чистое созерцание (пространство и время) — это только то, что *априорно представлено* чувственностью" (Делёз). Поскольку созерцание не является представлением, как не является источником представлений и чувственность, постольку пред-ставление (дефис предложен Делёзом. — *А. Г., Т Р.*) включает в себя активное воспроизведение того, что пребывает в наличии.

По убеждению Делёза, остаются, в частности, такие вопросы. Если высшей форме способности соответствует некий интерес разума, то каковы эти способности и интерес, с чем они связаны. Каким образом объекты подчиняются интересам разума (и чему именно: воображению, рассудку или разуму). Осуществляет ли разум *собственный* интерес? По Канту, только рассудок законодательствует в познавательной способности или в спекулятивном интересе разума: "чистый разум все предоставляет рассудку" В каждой из "Критик..." рассудок, разум и воображение вступают в разнообразные отношения под председательством одной из способностей. Каждой способности в первом смысле (см. выше. *А. Г Т Р.*) (познавательная способность, способность желания, чувство удовольствия и неудовольствия) должно соответствовать отношение между способностями во втором смысле (воображение, рассудок, разум). Делёз резюмирует: "учение о способностях формирует настоящее переплетение, устанавливающее трансцендентальный метод"

Глава первая книги "Связь способностей в *Критике чистого разума*" ставит следующие вопросы. Если мы выходим за пределы данного нам в опыте (априори), то лишь благодаря соответствующим *субъективным* принципам. При этом сам опыт призван (собственной необходимой воспроизво-

димостью) утверждать и наполнять содержанием наш выход за пределы, подчиняясь тем же принципам, что и субъективные принципы, управляющие нашими поступками. Кант идет дальше Юма. По Юму, знание включает в себя субъективные принципы, посредством которых мы выходим "за пределы", Юм полагал их принципами *человеческой природы*. У Канта же то, что представляется нам как формирующее Природу, само должно подчиняться тем же самым принципам, что и принципы, управляющие ходом наших репрезентаций. Субъективность принципов есть "трансцендентальная субъективность" Как отмечает Делёз, "трансцендентальное" квалифицируется как принцип необходимого подчинения того, что дано в опыте, нашим *априорным* представлениям и, соответственно, как принцип необходимого приложения *априорных* представлений к опыту. В "догматическом рационализме" теория познания фундирована идеей *соответствия* между субъектом и объектом, идеей *согласия* между порядком идей и порядком вещей (последняя задает конечную цель мироздания и телеологизм). "Коперниканская революция" Канта заменяет идею гармонии между субъектом и объектом (*целесообразное* согласие) на принцип *необходимого* подчинения объекта субъекту. Или: есть что-то, что законодательствует в познавательной способности и способности желания. Античный мудрец определялся частично своей подчиненностью, частично "целесообразным" согласием с Природой. Кант оборачивает этот образ: мы оказываемся законодателями Природы. Но Кант отстраивает такой подход не в рамках субъективного идеализма, а в границах эмпирического реализма. Феномены "подчинены" нам, ибо не являются вещами в себе. Проблема отношения объекта и субъекта у Канта есть проблема связи между различными по природе субъективными способностями (воспринимающая чувственность и активный рассудок). При этом мои представления суть мои лишь постольку, поскольку они связаны в единстве сознания так, что "Я мыслю" сопровождает их. Синтезируемое представлениями в сознании многообразие должно соотноситься с объектом. Реальная синтетическая форма *cogito* такова: я мыслю себя, и, мысля себя, я мыслю объект вообще, с которым я связываю представленное разнообразие. Форма объекта выводится из рассудка: по Канту, "я постигаю рассудок как особую способность и приписываю ему понятие объекта вообще (понятие, которое даже самое ясное сознание нашего рассудка совсем не обнаружило бы)" Вся применимость рассудка развивается из "Я мыслю" У Канта феномены необходимо подчинены категориям (но не самим по себе пространству и времени как априорным формам): "так как предмет может являться нам, то есть быть объектом эмпирического созерцания, только с помощью таких чистых форм чувственности, то пространство и время суть чистые созерцания, *a priori* содержащие условие возможности предметов как явлений" Категории как понятия рассудка оказываются объектом трансцендентальной дедукции, формулирующей и разрешающей проблемы подчинения феноменов.

Итак, с точки зрения Делёза, согласно Канту, а) все феномены существуют в пространстве и времени; б) априорный синтез воображения *a priori* касается самих пространства и времени; в) феномены необходимо подчинены трансцендентальному единству такого синтеза, а также категориям, представляющим данное единство *a priori*. Законодательный рассудок *судит* посредством своих понятий и средств синтеза. Воображение же у Канта *схематизирует*. Схема предполагает синтез, являющий собой "заданность определенного пространства и определенного времени, посредством которых многообразие связывается с объектом вообще согласно категориям" (Делёз). Схема же "пространственно-временная заданность, которая сама соответствует категории — всюду и всегда: она заключается не в образе, а в пространственно-временных отношениях, воплощающих и реализующих собственно концептуальные отношения" (Делёз). Схема отвечает на вопрос: как рассудок *прилагается* к подчиненным ему феноменам? Когда для рассудка спекулятивный интерес становится *определяющим*, воображение *вынуждено* схематизировать. Рассудок судит, разум же, по мысли Канта, умозаключает: "разум приходит к познанию при помощи действий рассудка, составляющих ряд условий" Разум формирует трансцендентальные Идеи, представляющие собой *целокупность* условий, при которых категория отношения приписывается объектам возможного опыта. Таковые Идеи суть нечто *безусловное*.

Согласно Делёзу, в целом у Канта выстраивается следующая картина: абсо-

лютный субъект (Душа) в отношении категории субстанции, завершенная серия (Мир) в отношении категории причинности и вся реальность в целом (Бог "как наиреальнейшая сущность, внутреннее содержание всей реальности") в отношении категории общности. Как отмечал Кант, "разум имеет своим предметом, собственно, только рассудок и его целесообразное применение" Функция разума, полученная таким образом *в ответ* от рассудка, сводима, по мысли Делёза, к следующему: полагание за пределами опыта идеального центра, в направлении которого сходятся понятия рассудка (максимум единства); формирование высших горизонтов, рефлектирующих и охватывающих понятия рассудка (максимум объема). По Канту, "чистый разум сохраняет за собой одну лишь абсолютную целокупность в применении рассудочных понятий и стремится довести синтетическое единство, которое мыслится в категориях, до абсолютно безусловного" Феномены таким образом подчинены категориям с точки зрения формы и также с точки зрения содержания соответствуют Идеям разума (или символизируют их). Но таковая гармония (между содержанием феноменов и Идеями разума) просто постулируется. Разум суть способность, говорящая: все происходит, как если бы... Тремя аспектами Идеи выступают: *неопределенное* в объекте Идеи; *то, что поддается определению* по аналогии с объектами опыта; полагание идеала *бесконечной детерминации* в отношении понятий рассудка. Согласие же способностей промеж собой определяет то, что может быть названо *общим чувством* "результат" априорного их (способностей. *А. Г Т Р.*) согласия. Возникает сложная проблема: различие *по природе* между нашими способностями (воображением, рассудком и разумом). "Общее чувство" у Канта выражает гармонию способностей под председательством рассудка (*под* заданными его понятиями), в спекулятивном интересе разума. Проблема основания для гармонии способностей находит завершение лишь в "Критике способности суждения" Как утверждает Кант, по ряду причин рассудок и разум погрязли в амбициях сделать вещи в себе известными нам. Отсюда — важность вопроса: что есть *внутренние иллюзии* и *незаконное применение* способностей. Нередко рассудок применяет свои понятия не только к феноменам (как и должно быть, — "экспериментальное применение"), но и к вещам, как они существуют сами по себе ("трансцендентальное применение"). Но еще важнее, что разум желает законодательствовать в сфере знания, абстрагируясь от своей связи с воображением. В итоге, по мысли Канта, трансцендентальное применение рассудка выводится просто из того, что тот *пренебрегает* собственными пределами, тогда как трансцендентальное применение разума *предписывает* нам переходить границы рассудка. Терминами *внутренние иллюзии* и *ложные проблемы* Кант замещает понятие *ошибка*. Первые, по Канту, неизбежны, происходя из самой природы разума. Кант отмечает, что если рассудок претендует на знание чего-то как такового, это значит, что речь идет о постижении вещей, как они существуют сами по себе. Они могут мыслиться лишь ноуменально. Посему, согласно Канту, "трансцендентальное применение категорий на самом деле вовсе не есть применение их, и оно не имеет никакого определенного или хотя бы определимого только по форме предмета" Или: мы можем задавать объект Идеи, только полагая, что он существует *сам по себе* в согласии с категориями.

Глава вторая книги "Связь способностей в *Критике практического разума*" — ставит следующие вопросы. Высшей формой способности желания, по Канту, выступает представление чистой формы — форма всеобщего законодательства. Моральный закон (имеется в виду "категорический императив" *А. Г Т Р.*), отмечает Делёз, не появляется как нечто компаративное и психологически всеобщее... Он предписывает нам *мыслить* максиму нашей воли как "принцип всеобщего законодательства" Всеобщее, в таком смысле, логический абсолют. Причем, согласно Делёзу, разум в данном случае вовсе не умозаключает: осознание морального закона это факт, но, согласно Канту, "не эмпирический факт, а единственный факт чистого разума, который провозглашается таким образом как первоначально законодательствующий разум" Таким образом, разум — способность, непосредственно законодательствующая в способности желания. В такой форме это и есть "чистый практический разум" Способность же желания, обнаруживающая собственную заданность *внутри* самой себя, строго говоря, по мысли Делёза, суть "автономная воля" В данном контексте именно моральный закон как чистая форма всеобщего законодатель-

ства "допускает задание свободной воли как таковой" Понятие практического разума ведет нас к понятию свободы, которое не содержится в моральном законе, ибо само является Идеей спекулятивного разума.

Что же, в свою очередь, представлено понятием *свобода*? Делёз отвечает: это понятие может представлять не феномен, а только вещь в себе, ибо:

1) познание, относящееся сугубо к феноменам, полагает вещи в себе как то, что может быть только мыслимо, — как умопостигаемые и сверхчувственные ноумены;

2) свобода приписывается вещи в себе, и ноумен мыслится как свободный в том случае, когда соответствующий ему феномен обладает активными и спонтанными способностями, не сводимыми к простой чувственности... как умопостигающие и разумные существа мы должны мыслить себя в качестве членов умопостигаемого и сверхчувственного мира, наделенного свободной причинностью;

3) понятие свободы как Идеи разума приоритетно в отношении иных Идей, ибо только это понятие (только Идея разума) сообщает вещам в себе смысл или гарантию "факта" и позволяет нам реально проникнуть в умопостигаемый мир. Или, согласно Канту, "сверхчувственная природа, насколько мы можем составить себе понятие о ней, есть не что иное, как *природа, подчиненная автономии чистого практического разума*. А закон этой автономии есть моральный закон, который, следовательно, есть основной закон сверхчувственной природы"

Таким образом, по Делёзу, моральный закон у Канта суть закон самопроизвольности и каузальности субъекта как вещи в себе. В итоге наличествуют: а) область *феноменов* как объектов всякого возможного опыта она же область *законодательства посредством естественных понятий*, когда рассудок законодательствует в познавательной способности или в спекулятивном интересе разума; б) область *вещей в себе*, мыслимых как ноумены, — она же область *законодательства посредством понятия свободы*, когда разум законодательствует в своем собственном практическом интересе. Между этими областями, по Канту, лежит "необозримая пропасть" В отличие от области феноменов, ноумен сообщает мышлению тождество законодателя и субъекта подчинения: "В личности нет, правда, ничего возвышенного, поскольку она *подчинена* моральному закону, но в ней есть нечто возвышенное, поскольку она *устанавливает* этот закон и только потом ему подчиняется" (Кант). Моральный закон тем самым выступает формой, под которой умопостигаемые существа конституируют сверхчувственную природу. Этот закон содержит такие определяющие принципы для всех разумных существ, которые, по мысли Канта, являются источником их систематического единства. Одновременно ложь или преступление также имеют умопостигаемую причину, пребывающую вне времени. Поэтому, согласно Канту, не следует отождествлять практический разум и свободу: в свободе всегда есть зона свободной воли, вследствие чего мы всегда можем сделать выбор не в пользу морального закона. Делая такой шаг, люди не перестают обладать умопостигаемым существованием, они утрачивают условие, под которым это существование формирует часть природы, составляя при этом системное целое. (В таком контексте сверхчувственное само может мыслиться как природа только *по аналогии* с чувственно воспринимаемой природой.) По мысли Канта, моральный закон есть самое обычное и самое общее применение разума. Даже применение рассудка, согласно Канту, не предполагает каких-либо научных либо философских инструкций. Философская рефлексия необходима потому, что способности порождают иллюзии, от впадания в которые они не в состоянии себя уберечь. При этом разум стремится примирить то, что существует лишь в принципе, с чувственными наклонностями или эмпирическими желаниями. Разум тем самым начинает подстраивать долг под наши желания. По Канту, "отсюда возникает естественная диалектика" (или, по Делёзу, "диалектика в первом смысле").

Комментируя кантовский моральный закон, Делёз ставит вопрос (его исходная антиномия): как можно примирить две кантианские темы: тему естественной гармонии (общее чувство) и тему противоречивого опыта (ситуация отсутствия общего смысла). У Канта, согласно Делёзу, присутствует различие между "Критикой *чистого* спекулятивного разума" и "Критикой практического разума", ибо последняя не есть критика *чистого* практического разума. По мысли Канта, *чистый* разум, если только будет доказано, что таковой существует, не нуждается ни в какой критике. Именно поэтому чистый практический разум, не являясь источ-

ником иллюзий, и не нуждается в критике. Но в нем, по мысли Канта, способны отражаться эмпирические интересы. Посему критике чистого спекулятивного разума соответствует критика нечистого практического разума. Общим между указанными разумами выступает трансцендентальный метод, задающий начало имманентного применения разума. По Канту, "Критика чистого разума" осуждает "трансцендентальное применение практического разума", который позволяет себе быть эмпирически обусловленным вместо того, чтобы законодательствовать самому. По мысли Делёза, такое разграничение необходимо, но не достаточно. Согласно Канту, практический разум не может уйти от полагания связи между *счастьем* и *истиной*, но тогда это ситуация антиномии (обусловливающая "диалектику во втором смысле"). Ибо: счастье не может выступать причиной истины (поскольку моральный закон — единственный определяющий принцип доброй воли), а истина не может инициировать счастье, так как законы чувственно воспринимаемого мира не упорядочиваются согласно намерениям доброй воли. Таковая антиномия более "диалектична", по Делёзу, нежели исходная: "она подразумевает внутреннюю иллюзию чистого разума" Как отмечал Кант, "антиномия чистого разума, которая обнаруживается в его диалектике, на деле есть самое благотворное заблуждение, в какое может только впасть человеческий разум" Делёз продолжает далее: "есть одна опасность неверного понимания, касающаяся всего практического разума в целом: думать, что кантианская мораль остается безразличной к своему собственному исполнению... Пропасть между чувственно воспринимаемым и сверхчувственным мирами существует только, чтобы быть заполненной: если сверхчувственное избегает знания, если не существует спекулятивного применения разума, способного провести нас от чувственно воспринимаемого мира к сверхчувственному, то, тем не менее", согласно уже Канту, "второй мир *должен* иметь влияние на первый, а именно понятие свободы должно осуществлять в чувственно воспринимаемом мире ту цель, которую ставят его законы" У Канта сверхчувственная природа оказывается *прообразной*, а чувственно воспринимаемая природа — *отраженной*. Делёз акцентирует, что *одно и то же существо* является и феноменом, и вещью в себе, подчиняется естественной необходимости как феномен и выступает источником свободной причинности как вещь в себе.

Аналогично, по Делёзу, обстоят дела и с *одним и тем же действием*, с *одним и тем же чувственно воспринимаемым эффектом*. Свободная причина никогда не содержит в себе собственного результата действия, она имеет только чувственно воспринимаемые результаты последнего. Посему практический разум как закон свободной причинности — сам должен, согласно Канту, "обладать причинностью в отношении явлений" По мысли Канта, "парадоксом метода в *Критике практического разума*" выступает то, что представление о предмете никогда не может задавать свободную волю или предшествовать моральному закону; но непосредственно определяющий волю моральный закон также задает объекты как то, что пребывает в согласии с этой свободной волей" Еще точнее, — отмечает Делёз, когда разум законодательствует в способности желания, сама способность желания законодательствует над объектами. Практический интерес в таком плане представляется Кантом как отношение разума к объектам, но не для того, чтобы знать их, а для того, чтобы *осуществить* их. Здесь крайне важно отметить то, что моральный закон, как и свобода, есть ничто, будучи отделенными от своих чувственно воспринимаемых последствий и эффектов. Снимается определенная противопоставленность истины и счастья следующим ходом Канта: соединение счастья и истины не является непосредственным, а создается с точки зрения беспредельного прогресса (бессмертная душа) и через посредничество умопостигаемого творца чувственно воспринимаемой природы или через посредничество Бога "как моральной причины мира" Идеи души и Бога необходимые условия, при которых предмет практического разума сам полагается как возможный и осуществимый. Итак, свобода как космологическая Идея сверхчувственного мира объективируется благодаря моральному закону. Аналогично: психологическая Идея души и теологическая Идея высшего существа получают объективную реальность вследствие того же морального закона. В итоге все три великие Идеи спекулятивного разума обретают практическую определенность от морального закона: постольку, поскольку они практически заданы, они и выступают "постулатами практического разу-

ма" формируя объект "чистой практической веры"

В третьей главе "Связь способностей в *Критике способности суждения*" Делёз отмечает, что господствующая в первой части *Критики способности суждения* проблема такова: не должно ли эстетическое общее чувство быть объектом некоего генезиса, собственно генезиса трансцендентального? Безмерность, доводящая наше воображение до бессилия, вовсе не безмерность природного объекта. *Разум* вынуждает нас вновь и вновь объединять безмерность чувственно воспринимаемого мира в целое (Идея чувственно воспринимаемого как само это целое, обладающее в качестве субстрата чем-то сверхчувственным). Именно разум толкает воображение к пределу собственного могущества, ибо сила воображения — ничто по сравнению с указанной Идеей. Но, по Канту, обладают "сверхчувственным предназначением" и разум и воображение. Согласие между ними порождается в разладе, в процессах генезиса — в движении культуры. Прекрасное у Канта — не объект интереса разума, но оно способно *синтетически объединяться с разумным интересом*. Каким именно? В одном варианте это эмпирический социальный интерес, с которым прекрасное связывается исключительно *a posteriori*. В другом, — интерес, связанный с прекрасным, направлен не на прекрасную форму как таковую, а на *материю*, используемую природой, дабы производить объекты, которые формально могут быть отрефлектированы. В третьем варианте речь идет о том, что интерес разума определяется случайно сложившимся согласием природы с нашими способностями. После анализа представлений Канта о символизме, а также в рамках осмысления его эстетических воззрений, Делёз отмечает: "Когда познавательная способность берется в своей высшей форме, в этой способности законодательствует рассудок; когда способность желания берется в своей высшей форме, в этой способности законодательствует разум. *Когда способность чувствовать берется в своей высшей форме, в этой способности законодательствует именно суждение*" Эстетическое суждение рефлексивно; оно законодательствует не над объектами, а только над самим собой; оно выражает не определенность объекта под задающей способностью, а свободное согласие всех способностей в отношении отражаемого объекта.

Отвечая на вопрос не манифестируется ли свободное согласие субъективных способностей где-то еще, кроме эстетического суждения? Делёз отмечает следующее. Разум в своем спекулятивном интересе формирует Идеи, наделяющие понятия рассудка максимумом систематического единства посредством сообщения сходного единства феноменам, рассматриваемым в их материи или специфике. Подобное единство, по Канту, есть *целесообразное единство* вещей, предполагающее максимум единства в наиболее возможном разнообразии. Таковое единство может быть постигнуто лишь благодаря понятию *естественной цели*: в последнем, согласно Канту, "единство всегда только лишь допускается или предполагается как то, что может примириться с разнообразием индивидуальных эмпирических законов"

Развивая эту мысль, Кант, по мысли Делёза, "подвергает глубокой трансформации догматическое понятие бесконечного ума: прообразный рассудок выражает теперь лишь пребывающий в бесконечности собственный предел нашего рассудка, — точку, в которой рассудок перестает быть законодательным в спекулятивном интересе, перестает соотноситься с феноменами" Целесообразность природы тем самым связана с двойным движением:

1) понятие естественной цели, выводимое из Идей разума, "подводит природу под каузальность, мыслимую только разумом" (Кант);

2) начиная с понятия естественной цели, мы определяем объект рациональной Идеи: ее объект может задаваться по аналогии с объектами опыта.

По Делёзу, именно понятие о целесообразном единстве и естественной цели заставляет нас определять Бога как высшую интенциональную причину, действующую по образу рассудка. Кант особо настаивает на необходимости движения от естественной телеологии к физической теологии. Идея божественной интенциональной причины условие понимания целей самой природы. Кант подчеркивает, что в отличие от эстетических суждений телеологическое суждение конституирует *объективную, материальную и включающую в себя цели* целесообразность. "Рефлексия" меняет смысл: это уже не формальная рефлексия объекта без понятия, а понятие рефлексии, посредством которого мы размышляем над материей объекта. В этом плане различие между двумя суждениями в следую-

щем: телеологическое суждение подразумевает согласие разума, воображения и рассудка без законодательства последнего. Такая ситуация — фрагмент спекулятивного интереса и постигается внутри сферы познавательной способности. Телеологическое суждение оказывается результатом действия познавательной способности на способность чувствовать: оно не отсылает к особому априорному принципу, ибо оно подготовлено эстетическим суждением и осталось бы непостижимым без такой подготовки. Итак, по Канту, рефлектирующее суждение вообще делает возможным переход от познавательной способности к способности желания, от спекулятивного интереса к интересу практическому и подготавливает подчинение первого последнему; одновременно целесообразность делает возможным переход от природы к свободе или предуготавливает реализацию свободы в природе.

Резюмируя (в разделе "Заключение. Цели разума"), Делёз отмечает, что "оригинальность кантовского учения о способностях в следующем: высшая форма способностей никогда не абстрагирует их от их человеческой целесообразности, но в той же мере она и не упраздняет их различия по природе. В той мере, в какой способности специфичны и ограничены, они — в первом смысле этого слова доходят до высшей формы, а во втором смысле слова, соглашаются на законодательную роль" Догматизм утверждает гармонию между субъектом и объектом, обращаясь за соответствующими гарантиями к Богу Первые две "Критики..." заменили это идеей необходимого подчинения объекта "конечному" субъекту: подчинения нам законодателям — в нашей конечности как таковой (даже моральный закон — факт конечного разума). Это суть кантовской коперниканской революции. В "Критике способности суждения" же — по мысли Делёза — предлагается новая теория целесообразности, соответствующая трансцендентальной точке зрения и полностью согласующаяся с идеей законодательства. "Эта задача решается в той мере, в какой у целесообразности более нет теологического принципа, а скорее, у теологии есть некое "последнее" человеческое основание. Отсюда и важность двух тезисов "Критики способности суждения": целесообразное согласие способностей есть объект особого генезиса; целесообразная связь между природой и человеком результат чисто человеческой практической деятельности".

Интерпретируя кантовскую "теорию целей" Делёз пишет: "Естественная цель — основание возможности; последняя цель повод для существования; конечная цель — существо, в себе обладающее поводом для существования... Только человек как разумное существо может найти цель собственного существования в себе... Не заходит ли здесь речь о человеке лишь потому, что он ищет счастья? Нет, ибо счастье как цель оставляет полностью незатронутым вопрос: почему человек существует (в такой "форме", что стремится сделать свое существование счастливым)? Идет ли здесь речь о человеке как о познающем существе? ...Познавая, мы формируем лишь понятие естественной цели с точки зрения рефлексии, а не идею конечной цели..." По Канту, "конечная цель есть лишь понятие нашего практического разума" И: "*...о человеке как моральном существе уже нельзя спрашивать, для чего он существует.* Его существование имеет в себе самом высшую цель" Делёз формулирует и последний вопрос своего анализа: как может человек конечная цель — быть последней целью чувственно воспринимаемой природы? Приводя аргументирующие рассуждения Канта на счет определенной тождественности этих целей, Делёз указывает на парадокс: последняя цель чувственно воспринимаемой природы это цель, для реализации которой данной природы недостаточно (мысль самого Канта). Следовательно, согласно Делёзу, *уловка, или коварство*, сверхчувственной природы в том, что чувственно воспринимаемой природы недостаточно для реализации того, что, тем не менее, является "ее" последней целью: ибо таковая цель является сверхчувственной постольку, поскольку должна быть осуществлена (то есть, она обладает действием-эффектом в чувственно воспринимаемом). "Природа хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье и совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом" (Кант).

Спустя десять лет Делёз подчеркнет: "Моя книга о Канте совершенно иная, я очень люблю ее, хотя и задумал как книгу о враге — книгу, в которой попытался показать, как работает Кант, каковы внутренние пружины [его философствования]: судилище Разума, измеряемое применением способностей, покорностью, которая, прежде всего, является ги-

потетической, поскольку мы сами наделяем себя титулом законодателей"

В предисловии к английскому изданию книги (1984) Делёз, осмысливая "коперниканскую революцию" немецкой трансцендентально-критической философии, излагает возможные "линии ускользания" (см. **"Ускользания линии"**) от стратегии Канта.

Как отмечал Делёз, речь может идти о "четырех поэтических формулах", коими можно охарактеризовать кантовское учение. *Первую формулу* Делёз связывает с известной фразой из "Гамлета": "Распалась связь времен"

Итак, согласно Делёзу, "время распалось, слетело с петель. Петли — оси, на которых вращаются двери. По-латински *Cardo* обозначает подчинение времени кардинальным точкам, через которые проходят периодические движения, измеряемые этим временем. Пока время остается на собственных петлях, оно подчинено движению: оно — мера движения, интервал или число. Такова точка зрения античной философии. Но связь времен распалась, и отношение движение-время поменялось местами. Теперь уже движение подчинено времени. Все изменилось, включая движение. Мы идем от одного лабиринта к другому И такой лабиринт — уже не цикл или спираль, как бы транслирующие свою усложненность, а нить, прямая нить — еще более таинственная, ибо она проще и безжалостнее, как говорит Борхес; *лабиринт, составленный из единственной прямой линии, неделимый и непрерывный*. Время более не связано с измеряемым им движением, наоборот, движение связано с обусловливающим его временем: таков первый крупный кантовский переворот, совершенный в *Критике чистого разума*.

Время уже не определяется последовательностью, поскольку последовательность касается только вещей и движений, существующих во времени. Если бы само время было последовательностью, то оно должно было бы следовать за другим временем, и так до бесконечности. Вещи следуют друг за другом в разных временах, но они также одновременны в одном и том же времени и остаются в неопределенном времени. Речь больше не идет ни об определении времени через последовательность, ни об определении пространства через одновременность, ни об определении неизменности через вечность. Неизменность, последовательность и одновременность суть модусы и отношения времени. Итак, поскольку время не может более определяться через последовательность, то и пространство не может быть определено через сосуществование. И пространство, и время должны найти совершенно новые детерминации. Все, что движется и меняется, существует во времени, но само время на самом деле не меняется, оно столь же подвижно, сколь и вечно. Меняется и движется как раз форма всего [что имеется в наличии], но не меняется именно неизменная Форма. Это вовсе не вечная форма, а, фактически, форма того, что *не* является вечным, неизменная форма изменения и движения. Такая автономная форма, по-видимому, указывает на глубоко скрытую тайну: она требует нового определения времени, которое Кант должен открыть или создать"

Второй формулой учения Канта, согласно Делёзу, является высказывание А. Рембо: "Я — это другой"

Согласно Делёзу, "Кант поясняет, что само Эго существует во времени, а значит, постоянно меняется: именно пассивное или, скорее, рецептивное Эго испытывает изменения во времени. Но, с другой стороны, *Я* — это акт, постоянно осуществляющий синтез времени, а также синтез того, что происходит во времени, разделяя каждый момент на прошлое, настоящие и будущее. Итак, *Я* и Эго разделены линией времени, связывающей их друг с другом, но при условии их фундаментального различия. Так что мое существование никогда не может быть задано как существование активного и спонтанного существа. Нельзя сказать вместе с Декартом: *Я мыслю, следовательно, я существую. Я есть мыслящая вещь*. Если верно, что *Я мыслю* — некая данность, то тогда здесь подразумевается, в этом отношении, некая не данность существования (*Я существую*). И ничего пока не сообщает нам, под какой формой *Я мыслю* задает такое существование: существование поддается определению только во времени, под формой времени, то есть, как существование феноменального, рецептивного и меняющегося эго. Следовательно, я могу полагать себя не в качестве уникального и активного субъекта, а лишь в качестве пассивного эго, которое репрезентирует себе только активность собственного мышления; так сказать, *Я* в качестве Другого, который оказывает воздействие на это *Я*. Я отделен от самого себя формой времени, и тем не менее я един, поскольку *Я* необходимо оказывает воздействие на эту форму, осуществляя свои синтезы, и поскольку Эго необхо-

димо подвергается воздействию, будучи содержанием в этой форме. Форма того, что поддается определению, подразумевает, что детерминированное Эго репрезентирует детерминацию в качестве некоего Другого. Это напоминает двойное отклонение *Я* и Эго во времени отклонение, связывающее, сшивающее их вместе. Это и есть временная нить"

По Делёзу, "в каком-то смысле Кант идет дальше Рембо. Ибо знаменитая формула Рембо *Я — это другой* странным образом соотносится с аристотелевским способом мышления: *Худо дереву, обнаружившему себя скрипкой! Если медь просыпается горном, в том не ее вина...* Для Рембо речь идет об определяющей форме вещи постольку, поскольку та отличается от материи, в которой она воплощена: некая форма-шаблон как у Аристотеля. Для Канта же речь идет о форме времени вообще форме, проводящей различие между действием *Я* и тем Эго, которому это действие приписывается: некая бесконечная модуляция, а вовсе не форма-шаблон. Итак, время входит в субъекта, чтобы отделить в нем Эго от *Я*. Оно форма, под которой *Я* воздействует на Эго, то есть, тот способ, каким разум воздействует на самого себя. Именно в этом смысле время как неизменная форма, которая более не может определяться простой последовательностью, явилось в качестве формы внутреннего (внутреннее чувство), тогда как пространство, которое больше не может определяться сосуществованием, явилось для своих частей в качестве формы внешнего. *Форма внутреннего* подразумевает не только то, что время внутренне для нас, но и то, что наше внутреннее постоянно отделяет нас от самих себя, раскалывает нас надвое: некое рассечение надвое, которое всегда сбивается с курса, поскольку у времени нет конца. Головокружение, осцилляция, конституирующие время"

Третий аспект кантианской революции Делёз связывает с *Критикой практического разума*. Соответственно, формула может быть позаимствована из размышлений Ф. Кафки: *Благо есть то, что говорит Закон*.

Как подчеркивает Делёз, "с точки зрения философии *Конкретный Закон* — уже довольно странное выражение, ибо философия вряд ли знала законы. Это ясно видно в античности, особенно в платоновском Политике. Если бы люди знали, что такое Благо и как ему соответствовать, то законы им были бы не нужны. Законы, или закон, лишь *вторичное прибежище*, некий представитель Блага в опустошенном богами мире. Когда подлинный политик отсутствует, он оставляет общие директивы, согласно которым должны вести себя люди. Следовательно, законы это, так сказать, имитация Блага, выступающего в качестве их высшего принципа. Они при определенных условиях выводятся из Блага.

Напротив, когда Кант толкует о законе, то именно закон выступает в качестве высшей инстанции. Кант пересматривает отношение закона и Блага, что не менее важно, чем пересмотр отношения движение-время. Как раз Благо зависит от закона, а не наоборот. Так же, как объекты знания вращаются вокруг субъекта (*Я*), Благо вращается вокруг субъективного закона. Но что же здесь имеется в виду под *субъективным*? У закона не может быть иного содержания, нежели он сам, поскольку иначе любое содержание закона возвращало бы его к Благу, чьей имитацией ему как раз следовало бы быть. Иными словами, закон это чистая форма, и у него нет объекта: ни чувственного, ни умопостигаемого. Закон на самом деле говорит не о том, что нам следует делать, а о том, какому (субъективному) правилу мы должны подчиняться, каково бы ни было наше поведение. Всякое поведение морально, если его максима может быть без противоречия помыслена как всеобщая и если у его мотива нет иного объекта, кроме такой максимы. Например, ложь не может быть без противоречия помыслена как формально всеобщая, поскольку она, по крайней мере, подразумевает наличие тех, кто в нее верит и кто — в своей вере в нее — не лжет. Итак, моральный закон определяется как чистая форма всеобщности. Закон говорит нам не о том, на какой объект должна быть направлена воля, чтобы быть доброй [волей], а о форме, какую ей следует принять, чтобы быть моральной. Закон как пустая форма в *Критике практического разума* соответствует времени как чистой форме в *Критике чистого разума*. Закон действительно не говорит нам, что мы должны делать, он лишь говорит: *вы должны!*, оставляя нам [возможность] дедуцировать из него Благо, то есть, объект этого чистого императива. Но именно Благо выводится из закона, а не наоборот. Вспомним новеллу Кафки *В исправительной колонии*, именно решение [относительно виновности] является чисто практичес-

ким, а не теоретическим. Закон неизвестен, ибо в нем нет ничего, что можно *знать*. Мы проходим через закон только благодаря его действию, и он действует только посредством собственного приговора и собственного исполнения. Закон неотличим от приговора, а приговор неотличим от применения. Мы знаем о законе лишь по его отпечатку в собственном сердце и на собственном теле: мы виновны, необходимо виновны. Вина подобна той моральной нити, которая налагается на временную нить"

Согласно версии Делёза, *четвертая формула* также заимствована у Рембо: "Беспорядок всех чувств" Речь идет о неупорядоченном опыте использования всех способностей (рассудка, воображения, разума). Эту формулу Делёз выводит из кантовской *Критики способности суждения*.

По мысли Делёза, "В двух других *Критиках* разнообразные субъективные способности вступают в отношения друг с другом, но эти отношения жестко упорядочены, поскольку всегда есть господствующая или задающая способность, налагающая свое правило на другие способности. Таких способностей несколько: внешнее чувство, внутреннее чувство, воображение, рассудок, разум — и каждая из них хорошо определена. Но в *Критике чистого разума* рассудок главенствовал потому, что задавал внутреннее чувство с помощью синтезов воображения, и даже разум вынужден был выполнять ту роль, какая была ему предписана рассудком. В *Критике практического разума* главенствовал разум, ибо он полагал чистую форму всеобщности закона, причем другие способности, как могли, следовали [ему] (рассудок применял закон, воображению выносился приговор, внутреннее чувство ощущало последствия или санкции). Но мы видим, что Кант — в том возрасте, когда великие писатели редко что могут сказать новое берется за решение проблемы, которая вынужденным образом подведет его к весьма необычному предприятию: если способности могут, таким образом, вступать в вариабельные отношения, регулируемые, тем не менее, лишь той или иной из них, то отсюда должно следовать, что все вкупе они способны вступать в свободные и неуправляемые отношения, когда каждая способность движется к собственному пределу и все-таки демонстрирует возможность некой гармонии с другими способностями... Итак, мы рассматриваем *Критику способности суждения* как основу Романтизма.

Речь уже не идет об эстетике *Критики чистого разума*, где чувственно воспринимаемое рассматривалось как качество, которое могло бы относиться к объекту в пространстве и времени; это уже не логика чувственно воспринимаемого и даже не новый *логос*, который был бы временем. Как раз эстетика Прекрасного и Возвышенного — где чувственно воспринимаемое обретает силу в самом себе и разворачивается в пафос за пределами всякой логики уловит время в его рывке вперед, в самом истоке его нити и головокружения. Речь уже не идет и об Аффекте *Критики чистого разума*, соединяющем Эго с *Я* в некую связность, все еще управляемую порядком времени: именно Пафос заставляет свободно развиваться *Я* и Эго, дабы сформировать странные комбинации в качестве источников времени; *двусмысленные формы возможных созерцаний*.

В *Критике способности суждения* исследуется то, как конкретные феномены, которые должны определять Прекрасное, дают автономное дополнительное измерение внутреннему чувству времени, наделяют воображение силой свободной рефлексии, а рассудок бесконечной концептуальной властью. Различные способности вступают в связь, не задаваемую более какой-то одной из них и являющуюся самой глубокой потому, что у нее больше нет никакого правила, и потому, что она демонстрирует спонтанную связь Эго и *Я* под условиями прекрасной Природы. Возвышенное идет еще дальше в этом направлении: оно вводит в игру различные способности так, что те борются друг против друга, причем одна толкает другую к ее максимуму или пределу, вторая же реагирует, толкая первую к вдохновению, которым та не обладала бы, оставаясь в одиночестве. Каждая толкает другую к пределу, но каждая заставляет первую выходить за предел другой. В этом и состоит ужасная борьба между воображением и разумом, а также между рассудком и внутренним чувством, — борьба, чьи эпизоды суть две формы Возвышенного, а затем Гениальности. Это и есть буря в глубинах бездны, открываемой в субъекте. Способности противостоят друг другу, каждая растянута до своего собственного предела, и они обнаруживают свою связь в фундаментальном разладе: разлаженная связь вот великое открытие *Критики способности суждения*, последний кантианский переворот. Первая тема Канта в *Критике чистого разума* — разделение, которое вновь объ-

единяет. Но в конце он раскрывает разлад, производящий согласие. Некое неуправляемое применение всех способностей, которое должно определить философию будущего, так же как для Рембо беспорядок всех чувств должен определить поэзию будущего. Новая музыка как разлад и как разлаженное согласие — источник времени"

Согласно комментарию Я. И. Свирского, "вся конструкция Канта пересечена швами и трещинами: трещина между Я и Эго, между законом и знанием его оснований, между, наконец, воображением и рассудком. Универсальной *замазкой* может служить время, но и оно содержит внутри себя тайну (тайну формы того, что не является вечным), которую еще предстоит разгадать. Через все эти швы проглядывает нечто иное, расшатывающее систему чистого разума. Но речь здесь скорее должна идти о, если можно так выразиться, неустойчивости кантовского учения и его необычайной притягательности, нежели чем о его *недоделанности* или *недостроенности*. Учение Канта можно сравнить со *странным аттрактором*, который необходимо влечет к себе мысль, попавшую в поле его притяжения, и в котором мысль запутывается, двигаясь по внешне детерминированным траекториям, но претерпевая непрогнозируемые скачки, подвергаясь микрофлюктуациям, сбрасывающим всю систему в динамическое хаотическое состояние. Тогда стоит ли ориентироваться на установку, связанную с *доделыванием* или *усовершенствованием* системы Канта, — установку, коей руководствовались такие его критики, как Фихте, Гегель или неокантианцы? Не лучше ли задаться иным вопросом (сформулированным почти по-кантиански): как такой разлад, тем не менее, делает указанное согласие возможным? как возможно сосуществование разлада и согласия в динамике противоборствующих способностей? Нужно не "доделывать" (и не отбрасывать как пройденный этап) Канта, а увидеть в нем и через него то, что сам Кант пытается утаить. Нужно *расковырять* те *щели бытия*, которые, по выражению Л. Шестова, так старательно замазывал Кант. Нужно попытаться, воспользовавшись теми средствами, какие предоставляет Кант, проделать то, что сам великий кенигсбержец считал невозможным, опознать вещь в себе в ее подлинности"

По версии Делёза (согласно "догоняющей интерпретации" Я. И. Свирского), инструментом для *опознания* мира, изнутри динамизирующего кантовскую критику, выступает *воображение*. Воображение — та способность и та связь, за которую нужно "потянуть", чтобы выйти за пределы кантовской структуры разума. Перед воображением ставится конструктивная задача: воспитать чувственность, память и рассудок так, чтобы снять барьеры, поставленные между познавательным, практическим и эстетическим интересами разума. И путь к снятию таких барьеров лежит через устанавливание взаимосогласованности между двумя кантовскими эстетиками: *эстетикой* (чувственностью) *Критики чистого разума* и *эстетикой* (чувством прекрасного и чувством возвышенного) *Критики способности суждения*. Тогда появляется шанс одновременно и обнаружить, и конституировать особое общее чувство (особый концепт), в котором динамически сосуществуют и повторяются друг в друге, оставаясь различными по природе, введенные Кантом логическое, моральное и эстетическое общие чувства.

С точки зрения Я. И. Свирского, "приведенные четыре формулы не только демонстрируют суть кантианского *переворота*, не только говорят о тех различениях и расщеплениях, какие изнутри присущи философии Канта, но и являются указателями в сторону чего-то иного, нежели *чистый разум* со всеми его способностями и интересами, а также иллюзиями и ограничениями. Они косвенным образом говорят о наличии некой *подземной области*, конституируемой живой чувственностью или чувствительностью, области, полагающей иной мир, который отнюдь не трансцендентен и не является вещью в себе, но для осознания непосредственной причастности к такому миру требуются определенные усилия, источник которых лежит за пределами критики. Такой мир обладает онтологическим статусом. И пусть кантовская критика закрывает доступ к нему, но он прорывается наружу сквозь швы, скрепляющие систему способностей разума. Это мир чистого становления, доступ к которому открывается через чувственность, вступившую в союз с воображением. Тогда встает вопрос: есть ли метод, позволяющий не только косвенно фиксировать наличие такого мира, но и напрямую соотнестись с ним, непосредственно установиться в нем?"

А. А. Грицанов, Т. Г. Румянцева

КЭРРОЛЛ (Carroll) Льюис [настоящее имя — ДОДЖСОН Чарлз Лутвидж (1832—1898)] — британский писатель, математик, один из творцов литературы "нонсенса" (см.). Священник (сан диакона — 1861), магистр математики (1857). Преподаватель оксфордского колледжа Крайст-черч.

Основные сочинения: "Конспекты по плоской алгебраической геометрии Чарлза Лютвиджа Доджсона" (1860), "Руководство для изучающих математику" (1864), "Приключения Алисы в Стране Чудес" (1865), "Сведения детерминантов" (1866), "Элементарное руководство по теории детерминантов" (1867), "Фантасмагория и другие стихи" (1869), "Сквозь Зеркало и Что там увидела Алиса" (1871), "Охота на Снарка" (1874), "Эвклид и его современные соперники" (1879), "Рифма? — Разум?" (1883), "Логическая игра" (1887), "Математические курьезы" (в двух томах, 1888 и 1893), "Сильвия и Бруно" (1893), "Символическая логика" (1896) и др.

Сказочно-поэтическое творчество К. нашедшее воплощение, в частности, в историях для детей о приключениях Алисы, еще при его жизни подверглось самым различным смысловым расшифровкам, как в духе реконструкций эпизодов из биографии писателя, так и в ключе описания Оксфордских религиозных дискуссий 1840—1870-х. Так, по мнению богослова Ш. Лесли, символика Страны Чудес такова: Алиса образ первокурсника-неофита, Белый Кролик — рядовой священник англиканской церкви, Герцогиня — представитель епископата, банка апельсинового джема репрезентирует традиционалистский протестантизм, золотой ключик — ключ Священного писания, двери в зале английскую Высокую и Низкую церковь и т. п. Мир "Зазеркалья" же, согласно Лесли, может быть подвергнут более детальным и даже персонифицированным интерпретациям: Труляля Высокая церковь, Единорог — Конвокация духовенства, Траляля — Низкая церковь, Белая Королева — доктор Ньюмен, Белый Рыцарь Гексли, Морж и Плотник — эссеисты и обозреватели, Черный Король каноник Кингсли, Лев Джон Буль, Бармаглот отвратный символ папства и т. п.

Интеллектуализм 20 в. еще более усложнил спектр мыслимых подходов к декодировке насыщенных литературными реминисценциями и пародиями сказок К. В них, например, стали усматривать: А. Дикинс — пласт пародийной шахматной морали, содержащий сложную метафизическую философию христианского толка; А. Эттелсон — систему закодированных изречений и слов Ветхого Завета; Р Брэдбери — идеальную модель холодного мира викторианской эпохи (Страна Чудес Алисы у К. или "то, что мы есть"), противопоставленную человеколюбивому Изумрудному Городу (Страна Оз у Ф. Баума или "то, чем мы хотели бы быть") и т. д.

Выступая как результат эволюции элитарной европейской культуры 19 в., обретения литературы "нонсенса" в версии К. наглядно демонстрировали гармонию, потенциально присущую всякой несообразности; эвристический потенциал постижения граней и переходов между рациональным и иррациональным; катарсический, очищающий характер бесчисленных логических интерпретаций и смеховых истолкований текстов, выступающих как самодостаточные игровые пространства ментального уровня. Пространственно-временная организация ("хронотоп") сказок К. сложна и абстрактна: время (текущее как бы во сне) не соотносимо ни с психологическими самоощущениями героев, ни с разверткой их биографий; пространство многомерно (плоскости сна, зеркального отражения и шахматной игры в "Зазеркалье"), сложно организовано и легко трансформируемо любым мыслимым образом.

Словоформный строй произведений К. компендиум языковых проблем: типичного несовпадения звука и смысла в словах; различения предметов, имен предметов и имен имен предметов; соотношения слов как неразложимых атомов и текста как макетного их единства и т. д. (Именно в этом главное отличие историй К. от "классических" волшебных сказок: в сочинениях К. все осуществляется в сфере языка и посредством языка; это — не столько сказание, сколько составной дискурс, обращенный к читателю.)

Так, Ж. Делёз (см.) в контексте обоснования шизоанализа (см.) и исследования в этой связи так называемого "шизофренического языка" истолковывал "бессмысленные стихи" К. как типичное "шизофреническое изложение": "Во всех произведениях К. читатель встретит: 1) выходы из туннеля, предназначенные для того, чтобы обнаружить поверхности и нетелесные события, которые распространяются на этих поверхностях; 2) сущностное родство этих событий языку; 3) постоянную организацию двух поверхностных серий в дуальности "есть/говорить", "потреб-

лять/предлагать" и "обозначать/выражать"; а также — 4) способ, посредством которого эти серии организуются вокруг парадоксального момента, иногда с помощью "полого" слова, иногда эзотерического или составного" Пример "эзотерического слова" у К., по оценке Делёза, кэрроловский "снарк" (контаминация англ. shark акула и snake — змея). Согласно Делёзу, "шизофренический язык" К., явивший собой текстуальную объективацию представлений И. Гёльдерлина об ипостаси языка как "знака, лишенного смысла" являл собой (наряду с поисками А. Арто, П. Клоссовски и др.) альтернативу "традиционным структуралистским" моделям поэзии.

По Делёзу, К. разработал и основал "сериальный метод в литературе":

1) когда обнаруживаются "две версии событий с едва заметными внутренними различиями, которые регулируются странным образом" (например, часы в "Сильвии и Бруно" заставляющие события возвращаться двумя путями: либо посредством умопомешательства, обращающего вспять их последовательный порядок, либо посредством легких вариаций согласно стоическому предопределению);

2) когда находятся "две серии событий, где крупные и при этом все нарастающие внутренние различия регулируются предложениями или же, по крайней мере, звуками и звукоподражаниями" (в соответствии с законом зеркала) ср. у К.: "...то, что могло быть видимо из старой комнаты, было совсем неинтересным... но все остальное было настолько иным, насколько возможно";

3) когда сосуществуют одна серия чистых выражений и одна серия обозначений, характеризующиеся большой несоразмерностью и регулирующиеся эзотерическими словами. Слова эти образуются: а) либо взаимодействием слоговых элементов одного или нескольких предложений, следующих друг за другом: замена оборота "Ваше королевское Высочество" словом "вашество"; б) либо как формальная фиксация синтеза существования: ни одно из них (например, "Флисс", плод без вкуса, он же Аззигумский Пудинг) не является циркулирующим словом как таковым они скорее имена, "обозначающие данное слово" или "как слово называется";

4) когда серии регулируются "словами-бумажниками" сокращающими несколько слов или сворачивающими несколько смыслов: см. слово "Бармаглот" или у К. Jabberwocky — обозначающее фантастическое животное и при этом могущее трактоваться в английском языке как "плод возбужденного и долгого спора"

Фантастика К. органично достраивалась также и иными его исследованиями. В трактате "Принципы парламентского представительства" (1884) К. выстраивал аргументацию по принципу игры двух лиц с нулевой суммой, адекватное математическое выражение которой было осуществлено лишь в 1928 Дж. фон Нейманом. Проблематика логико-математических работ К. (подписывавшихся им как "Доджсон") и сюжеты его сказок (например про то, как "однажды совпадение гуляло с маленьким происшествием, и они встретили объяснение...") органично взаимно дополняли друг друга. По мысли Делёза, "все логические работы Кэрролла непосредственно посвящены значению, импликациям и заключениям, и только косвенно смыслу, — а именно, там, где речь идет о парадоксах, с которыми сигнификация не справляется или которые она же сама и создает. Напротив, работа фантаста направлена именно на смысл и обрушивает на него всю мощь парадокса. Это как раз соответствует двум состояниям смысла фактическому и правовому; апостериорному и априорному; одному, в котором смысл косвенно вводится через круг предложения, и другому, в котором он обнаруживается явно, как таковой, посредством разрывания круга и развертки его вдоль границы между предложениями и вещами"

Придуманная К. развлекательная математика способствовала выработке качественно нового понимания связи человека и математических закономерностей: как способ проблематизации человеческих событий и как предположение о том, что последние сами по себе суть условия проблемы. Так, в работе "Динамика части-цы" у К. находим: "Можно наблюдать, как две линии прокладывают свой монотонный путь по плоской поверхности. Старшая из двух благодаря долгой практике постигла искусство ложиться точно между экстремальными точками искусство, которого так мучительно не хватает молодой и импульсивной траектории. Но та, что моложе, с девичьей резвостью все время стремилась отклониться и стать гиперболой или какой-нибудь другой романтической и незамкнутой кривой... До сих пор судьба и лежащая под ними поверхность держали их порознь. Но долго так не могло продолжаться: какая-то линия пересекла их, да так, что сделала сумму

двух внутренних углов меньше, чем два прямых угла"

Произведения К., а также многочисленные философские, логические, психоаналитические, лингвистические и пр. комментарии к ним сыграли значимую роль в эволюции главных философских направлений 20 в.

А. А. Грицанов

Л

ЛАБИРИНТ — образ-метафора постмодернизма один из центральных элементов системы понятий философского миропонимания Х.-Л. Борхеса [**см.**] (см. эссе: "Сад расходящихся тропок" 1944; "Дом Астерия" 1949; "Абенхакан эль Бохари, погибший в своем лабиринте", 1949 и др.) и У Эко [**см.**] (см.: "Имя розы", 1980; "Заметки на полях "Имени розы" 1983; "Путешествия в гиперреальности", 1987; "Пределы Интерпретации" 1990; "Остров прежнего дня", 1994; "Поиск совершенного языка" 1995 и др.).

У Борхеса Л. выступал, в частности, своеобычной моделью вселенского мироустройства: мир суть Вавилонская библиотека, охватывающая "все возможные комбинации двадцати с чем-то орфографических знаков (число их, хотя и огромно, не бесконечно) или все, что поддается выражению на всех языках" Согласно Борхесу, такое "книгохранилище" — это Л. или Система, архитектоника которой обусловливается собственными правилами законами предопределения, высшего порядка, провидения. Вселенная-библиотека у Борхеса структурна, ибо периодична: "Если бы вечный странник пустился в путь в каком-либо направлении, он смог бы убедиться по прошествии веков, что те же книги повторяются в том же беспорядке (который, будучи повторенным, становится порядком: Порядком)"

Восприняв борхесовскую идею Л. как образно-знаковую модель Универсума, Эко ("Имя розы") выстраивает своеобразную "двойную метафору — метафору метафоры" акцентированно изображая библиотеку аббатства как Л., непостижимый и недоступный для непосвященных. Монастырское книгохранилище у Эко — своего рода мировой план, в котором любому помещению (в зависимости от его месторасположения) присвоено символическое географическое наименование: по замечанию одного из центральных персонажей, "библиотека действительно построена и оборудована по образу нашего земноводного шара" Пожар, уничтоживший библиотеку, у Эко — это не столько воображаемая на знаковом уровне процедура разрушения борхесовского Л. в результате теоретической и аксиологической полемики, сколько символ смены доминирующей парадигмы мироописания как итога интеллектуальной революции постмодерна. По мнению Эко ("Заметки на полях "Имени розы"), борхесовский Л. Вселенной системен и структурен, выход из него предопределен самим фактом его существования: в нем нет разветвлений и тупиков, отсутствует ситуация перманентного выбора, ибо блуждающий в нем это фаталист в состоянии пассивной зависимости от прихотей и причуд творца Л. (Таковыми Л. в истории человечества, нередко понимаемой Эко как история мысленного конструирования людьми возможных миров, являлись: а) безальтернативный Л. Минотавра, в котором было в принципе невозможно заблудиться, ибо все дороги вели (безразлично с помощью нити Ариадны или без оной к неизбежной развязке — встрече с Минотавром); б) "маньеристический" по Эко, Л., состоящий из разветвленных коридоров со множеством тупиков выход из которого в конечном счете достижим через конечное число проб и ошибок). Постигнув физиологическую, психологическую или ментальную организацию их создателей, можно проникнуть в тайну самих Л.: герои романа Эко разгадали загадку Л. "извне" а не "изнутри" (Ср. у Батая: "По ту сторону себя, как я есмь, я встречаю вдруг существо, которое вызывает у меня смех, поскольку оно без головы, которое переполняет меня тоской, поскольку составлено оно из невинности и преступления: в левой руке его кинжал, в правой пылающее сердце бытия. Его фигура вздымается в едином порыве рождения и смерти. Это не человек. Но это и не Бог. Это не я, но это больше, чем я: в чреве его лабиринт, в котором он теряет себя, теряет меня, в котором, наконец, я нахожу себя, став им, т. е. чудовищем".) Скорее мировоззренческий, нежели сюжетный вывод Эко оказался достаточно категоричен: "Хорхе не смог соответствовать собственному первоначальному замыслу"

Согласно Эко, подлинная схема Л. мироздания это "ризома" (**см.**), устроенная так, что в ней "каждая дорожка имеет возможность пересечься с другой. Нет центра, нет периферии, нет выхода. Потенциально такая струк-

тура безгранична" Путешествие в таком Л. являет собой ситуацию постоянного выбора, облик создателя такого Л. куда менее значим: мир такого Л. не достроен до конца, не подвластен даже предельному рациональному пониманию: "Пространство догадки — пространство ризомы" (Эко). Сопряжение "ризомы" и "структуры" с точки зрения Эко, невозможно и немыслимо — это понятия-антиподы. Постмодернистский Л. ризомы призван сменить традиционалистский, классический Л. мироподобной библиотеки Хорхе Бургосского, прототипом которого для Эко был сам Борхес.

Истоки идеи "Л. ризомы" Эко усматривал в парадигме устройства мироздания средневекового герметизма, а именно в идее о том, что мир целиком отражается в любом своем конкретном проявлении ("принцип всеобщего подобия"), вкупе с отказом от закона причинной обусловленности, результирующимся в трактовке Универсума как "сети переплетающихся подобий и космических симпатий" Семиозис в рамках герметизма, по Эко, органично допускает и фундирует "герметический дрейф" "интерпретативный обычай, преобладавший в ренессансном герметизме и основывающийся на принципах универсальной аналогии и симпатии" Последний на уровне интеллектуальной практики являет собой бесконечный переход "от значения к значению, от подобия к подобию, от связи к другой связи": знак, тем самым, по Эко, оказывается чем-то таким, посредством познания которого мы постигаем "нечто иное" (ср.: посредством познания знака мы постигаем "нечто большее" по Пирсу). Историческим коррелятом "герметического дрейфа" в предельных его версиях Эко полагал поиск источников бесконечных значений в процедурах каббалы, отдавая предпочтение "процессу свободного лингвистического творения" или "экстатической каббале" (когда почетное место между Текстом и Богом занимал Толкователь) перед "теософической каббалой" (когда посредником между Богом и Толкователем выступал Текст).

Пророча наступление "Эона Ризомы" Эко не пренебрег постановкой ряда очевидных проблем: Бесконечна ли ризома? Допустима ли акцентированно безграничная и беспредельная иерархия смыслов и значений применительно к миру людей, понимаемому и интерпретируемому в качестве особого Текста, особого Мира Знаков? Насколько продуктивен в предельных своих проявлениях сопряженный с бытием этого мира бунт Означающего против тирании Означаемого? Отталкиваясь от экстравагантных мистических опытов герметизма и оккультизма, продуцируя мыслимый диапазон траекторий человеческих судеб в Л. пространства ризомы, Эко пришел к выводу ("Маятник Фуко" "Остров накануне"): семиозис в игровой форме есть и безусловно должен быть ограничен. "Рамки" гиперпространства ризомы задаются предельно артикулированной сакральной осмысленностью жизни и ее смыслов: только "о-смысленный", по Эко, семиозис — нить из бес-смысленного ризоматического Л.: "рождение Читателя оплачено смертью Автора" (Р Барт). Для человека не может быть ситуации невозможности преодоления Л. — есть неизбывная проблема цены этого.

См. также: **Борхес**, **Эко**, **Ризома**, **"Смерть Субъекта"**

А. А. Грицанов

ЛАНДШАФТ термин географической и искусствоведческой традиции, используемый постмодернистской философией в контексте конституирования философской парадигмы *многомерности* структур бытия и человеческого мышления, а также задающий рамку знания для функционирования сопряженных словоформ, ангажированных в середине — второй половине 20 в. в качестве собственно философских понятий ("плоскость" "поверхность" "глубина" и т. д.).

Конституирование и легитимация Л. как определенной структурной позиции постижения мира выступили результатом осмысления как умозрительного, так и конкретного человеческого опыта, согласно которому стили и формы интеллектуального дискурса необходимо коррелируются с соответствующими телесными практиками (см. **Тело**), самоутверждающимися в границах экспрессивно-коммуникативной составляющей текста. Так, Р Барт (**см.**) отмечал: "Стиль обладает лишь вертикальным измерением, он погружен в глухие тайники личностной памяти, сама его непроницаемость возникает из жизненного опыта тела... Вот почему стиль — это неизменная тайна, однако его безмолвствующая сторона вовсе не связана с подвижной, чреватой постоянными отсрочками природной речью... Тайна стиля это то, о чем помнит само тело писателя" Текст (**см.**) же при этом формирует собственное — текстовое

пространство, ибо язык (по В. Гумбольдту, "сплетающийся из пространства") в значимой степени складывается как способ фиксации и воспроизведения именно пространственно-временных отношений.

Такие мыслители, как С. Кьеркегор, Ф. Ницше, М. Хайдеггер, в существенно значимой степени задавшие архитектонику философской мысли 20 в., с особой тщательностью относились к определению "месторасположения" собственного взгляда на мир и сопряженных с ним ("месторасположением") пространственных образов. (Как отметил еще Новалис (псевдоним выдающегося немецкого философа, представителя романтизма Ф. фон Гарденберга (1772—1801). *А. Г.*): "Любой ландшафт — идеальное тело для выражения определенного строя мысли".)

Структурированность Л. в качестве рамки, организующей постижение космоса, хаоса и осмоса, может видеться (В. Подорога) в нескольких измерениях:

1) визуальный, "оптически достоверный" Л. ("физически, исторически и биологически локализуемый образ ландшафтного пространства") — как надындивидуальная "вселенная" творческой лаборатории тех или иных философов в определенный момент их профессиональной деятельности;

2) вербальный Л. ("переживание конкретного ландшафта в словесных образах, его описание, интерпретация, введение в чуждый ему контекст", сопровождающиеся заменой "физики" образа его эстетизированной риторикой): "морские пейзажи" Кьеркегора, преимущественно подземные пространства стихий Ницше, "горное пространство" Хайдеггера — "складка" или "зона субъективации" Ж. Делёза (**см.**) как предпочитаемые метафорические "сферы" или "уделы" (см. **Плоскость**) их философствования;

3) телесный (все более незримый и безобразный) Л. ("психомоторные эффекты", побуждающие начальные движения письма и линию события, рождающую своим движением произведение) как задающий особые "направления" мысли ("широта" "линия Веры" Кьеркегора; "восхождение к глубинам" "линия танцевальная, дионисическая" Ницше; "вздымание" "линия Складки/Сгиба" у Хайдеггера);

4) Л. — "ряд философского письма" как особая форма объективации всех предыдущих и задающий: коммуникативную направленность философствования; выбор доминирующей стилистической формы, образующей текст произведения и открывающей пространство для чтения (пунктуационное, "точечное" письмо Кьеркегора афористическое письмо Ницше — этимологическое, "дефисное" письмо Хайдеггера).

Формирование в 1980—1990-е ряда "метафизик Л." являет собой результат определенной переориентации философии на постижение топологических структур бытия, а также выступает отражением процесса значимого количественного разрастания и качественной иерархизации понятийных комплексов, характеризующих эти структуры. "Ландшафтно-реконструирующие" познавательные стратегии знаменуют существенный сдвиг в традиционных схемах иерархии существенных принципов понимания мира и построения его моделей.

См. также: **Складка**, **Тело**, **Плоть**, **Кожа**, **Плоскость**, **Differance**, **Касание**, **След**.

А. А. Грицанов

ЛЕВИНАС (Levinas) Эммануэль (12.01.1906—25.12.1995; точные даты жизни указаны в связи с распространенностью ошибок в русскоязычной справочной литературе. *Ред.*) французский философ-диалогист, этический феноменолог, культуролог, постмодернист. Родился в Каунасе. В 1916—1920 жил в Харькове, в 1920—1923 — во вновь образованном литовском государстве, откуда эмигрировал во Францию. С 1923 Л. изучал философию в Страсбурге, где познакомился с Бланшо, ставшим его другом на долгие годы. Ученик Э. Гуссерля, испытал также влияние М. Хайдеггера, Ф. Розенцвейга, М. Бубера. В 1928—1929 Л. слушал во Фрайбурге лекции Гуссерля, посещал семинары Хайдеггера.

Первая работа Л. "Теория интуиции в феноменологии Гуссерля", опубликованная в 1930, стала первой фундаментальной интерпретацией феноменологии Гуссерля на французском языке. В 1936 была опубликована книга "О бегстве" пронизанная пафосом "предчувствия нацистского ужаса" В 1939 призван на военную службу. С 1940 по 1945 был в плену в концентрационном лагере для офицеров в Германии. Как последователь взглядов Гуссерля и Хайдеггера Л. издает соответственно в 1947 и в 1949 две работы в апологетическом духе "От существования к существующему" и "Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером"

В 1948 выходит "Время и Другой" изложение четырех лекций, прочитан-

ных Л. в философском колледже Ж. Валя. Данная работа знаменует начало второго периода творчества Л.: выработку собственной оригинальной концепции феноменологии диалога. Она возникает, с одной стороны, как оппозиция некоторым положениям философии Хайдеггера и других экзистенциалистов, с другой — под влиянием характерного стиля философствования Гуссерля и диалогики Розенцвейга. С 1957 Л. участвовал в работе Семинара франкоязычной еврейской интеллигенции, в рамках которого ежегодно читал лекции по проблеме толкования Талмуда.

Широкую известность Л. обрел после выхода в 1961 книги "Тотальность и Бесконечное. Эссе на тему экстериорности" монографии докторской диссертации. Немалый резонанс в философских и религиозных кругах вызвала дискуссия о сущности диалога, развернувшаяся в первой половине 1960-х между Л. и Бубером. Началась она после опубликования Л. статьи "Мартин Бубер и теория познания" (1963), завершавшейся определенными критическими замечаниями в адрес Бубера. Это вызвало соответствующую реакцию со стороны последнего в виде комментария, помещенного в той же самой книге. В ответ на комментарий Л. 11 марта 1963 направил Буберу письмо, в котором разъяснил свою точку зрения. Годом позже дискуссия между ними обрела новую форму. Американский философ М. Ф. Фридман предложил высказаться относительно концепций Бубера и Л. другим мыслителям, результатом чего явился сборник "Философские вопросы" (1964).

В 1961 Л. стал профессором университета в Пуатье. В 1967 назначен на должность профессора университета в Нанторе, а с 1973 по 1976, до отставки и назначения почетным профессором, был профессором в Сорбонне. Л. были опубликованы работы "Гуманизм другого человека" (1973), "Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности" (1974), "Трудная свобода" (1976), "Потусторонность библейской строфы" (1982), "Этика и Бесконечное. Диалоги с Ф. Немо" (1982), "Диахрония и репрезентация" (1983), "Иначе, чем знать" (1988), "Между нами. Эссе на тему мысли, направленной к Другому" (1991) и др.

В прощальной речи, произнесенной в память о Л. утром 27 декабря 1995, Ж. Деррида (см.) сказал: "Очень долго я боялся того момента, когда мне придется сказать *Прощай* Эммануэлю Левинасу. Я знал, что мой голос будет дрожать при этом, и вот сейчас я скажу громко, здесь, рядом с ним, близко-близко от него, это слово *Прощай*, знаменующее начало его восхождения к Богу, которое, в некоторой степени, я перенял от него, и о смысле и значении которого он учил меня размышлять и высказываться. В размышлениях о том, что Эммануэль Левинас написал о слове *Прощай*, и которое я вот-вот произнесу, я надеюсь почерпнуть силу для того, чтобы говорить в этот момент. Я хотел бы делать это и в отношении этих простых слов, столь же искренних и безоружных, как мое горе..."

В настоящее время создан международный научно-исследовательский центр по изучению наследия Л. в Университете Северной Каролины в Шарлотте (США). Одной из задач Центра является оказание содействия в осмыслении и понимании философии Л. В Центре собраны публикации Л., книги, диссертации, статьи, а также аудио- и видеозаписи о нем, о его творчестве. Кроме того, Центр занимается распространением информации о готовящихся к публикации трудах и предстоящих конференциях по философии Л. Большую помощь в формировании базы данных Центра оказали родные Л.: сын Мишель Л., дочь Симона Хансель и зять Джордж Хансель, предоставившие в его распоряжение 27 книг на французском языке, написанных Л., а также большое количество неопубликованных рукописей, заметок, набросков статей и текстов лекций. Руководителем проекта является профессор Ричард А. Коэн.

Финитарная программа Л. по преодолению модернистских установок, осуществленная средствами его этической феноменологии как философии диалога (диалогики), включает три основных пункта:

1) деструкцию разума — с его основной интенцией "я мыслю" и трансформациями данной интенции "я властвую" "я самовыражаюсь" "я потребляю" — с одновременным постулированием в качестве базисного отношения к Другому;

2) переосмысление принципа тотальности, непременным условием которого является разграничение монологического и диалогического мышления;

3) поворот от принципа субъективности к принципу интерсубъективности и постулирование этического приоритета в решении проблем коммуникации.

Основные жесты концептуального мышления Л. детерминированы спецификой его модели философии, в которой базисными являются категории "трансцендентность" и "время", а не "имманентность"

и "пространство" Центральной проблемой философии диалога Л. является экспликация трансцендентальности бинарной оппозиции "Я — Другой" и утверждение статуса инаковости Другого. "Движение к смыслу" со своей системой регулятивов, тактическими схемами, методами, общими критериями методологического обоснования и опровержения созидает аргументативный контекст трансцендентальной философии интерсубъективности и позволяет раскрыть сущность основной ее идеи трансцендентальным может быть только диалог, но не сознание. Трансценденталзм левинасовской диалогики редуцируется к поиску эйдетической формы коммуникации, локализующей в себе трансценденцию как уровень бытия, в котором субъект не принимает участие, но где имплицитно содержится его основа.

Л. отвергает онтологические проблемы, ибо, согласно его убеждению, они связаны с философией наличного бытия как завершенного смысла бытия (такова, например, фундаментальная идея Хайдеггера). Аутентичные коннотаты (смыслы) складываются, согласно его мнению, только в тотальной системе. Целостность не допускает развития культа фрагмента, выделенного из континуума любого из возможных миров. Но, с другой стороны, Л. осознает опасность тотального подхода, не исключающего исчезновения ценностной иерархии явлений и возможности их качественной дифференциации. Выступая против тотального логического дискурса с его культом эпистемической структуры Я ("ego") и "Другого" как предмета рефлексивного познания человека, Л. принимает в качестве "действительно философского" этический метафизический анализ. Этика должна восполнить то, что "логика чистого разума" и "физика природы" оставляют на произвол судьбы. Конкретный индивид, а не "человек вообще" "человеческий род", должен быть представлен не как часть природы, а как субъект морального мира, способный к деонтическому мышлению. Критическая способность человека позволяет понять "неразумность" природы, заботящейся о роде, но не об индивиде. Подчиняясь природе и не будучи в силах преодолеть ее, человек создал свой собственный мир — мир культуры, морального долженствования.

Методология Л., основополагающаяся на значимости этического отношения как одного из основных структур бытия, "рассматривает лицом-к-лицу в качестве последней ситуации" Данная структура — это структура чистой возможности. Средствами онтологии нельзя разрешить проблемы, связанные с исследованием диалогического пространства, где разворачиваются этические отношения. Структурирование диалогического пространства сопряжено с выявлением метафизических уровней человеческого бытия, единственно возможная связь между которыми осуществляется в форме трансцендирования — преодоления собственного эгоизма, сосредоточенности на Другом. В результате смещения проблемного поля диалог из способа передачи смысла (в обычном понимании) трансформируется в способ смыслообразования, что, собственно, и открывает перспективы "онтологизации" трансцендентальной коммуникации, каждый из участников которой "имеет значение другого" "обусловлен другим", "является значащим для другого" где преодолеваются буберовская интерпретация Другого исключительно как субъекта отношения "Я Ты" и хайдеггеровское толкование "других-любых" вовлекающих в неподлинность.

Философию диалога Л. можно рассматривать как деструкцию интенциональной модели сознания через диалогическую модель. В интенциональной модели сознания существенной особенностью его актов является то, что сознание есть всегда сознание чего-то, что сознание всегда направлено на какой-то предмет. Этот предмет является предметом для субъекта и выражается формулой "Ego cogito cogitatum" Трансцендентальная философия, анализируя сознание, описывает пространство, выражаемое через интенциональные субъект-объектные отношения. В пределах данного отношения Гуссерль, например, определяет истину как исполнение интенции наглядности, убедительности. В этих же рамках он рассматривает проблему интерсубъективности, следствием чего является признание логического первенства Я перед Ты. В силу интенциональной модели Ты имеет характер "другого" Я, оказывается производным в отношении Я.

Л. стремится отказаться от гуссерлевского аксиоматического принципа беспредпосылочности как принципа независимости от исходного пункта и свободы направлений. Левинасовскую беспредпосылочность отличает еще большая строгость. Если в понимании Гуссерля феномен это значение предмета, никогда не тождественное предмету, то для Л. значение феномена принципиально непредметно, более того, он не допускает никаких, даже самых отдаленных, корреляций с предметным миром. Аргумен-

тативный дискурс определяет стратегию поиска и понимания смысла диалога через оппозицию "Я Другой" "распредмечиваемую" посредством дихотомий "тотальное — бесконечное" "трансцендентальное — трансцендентное" "язык — речь" "означаемое означающее" "диахрония синхрония"

Исходной точкой философских размышлений Л. является понятие "тождество личности» ("Самость"). Феномен, репрезентуемый данным понятием, конституируется исключительно в интериорном измерении. Интуитивное определение тождества личности как бытия подобия к самой личности Л. не принимает, ибо видит тождество личности "в бытии того же самого в бытии себя самого, в идентификации интериорного мира" Понятие субъективности не сводится Л. ни к структурным связям, ни к системе рефлексов, ни к внутреннему миру трансцендентального сознания.

Базовые понятия философской аргументации Л. "тотальность" и "бесконечное" — являются дихотомическими, т. е. взаимоисключающими. Построение самой системы возможно только на основе конституирования трансцендентного по форме и по содержанию метафизического движения к Другому и пребывания Другого вне всякой возможности тотализации (образования трансцендентальной целостности) сознания и реальности, субъекта и объекта, субъекта и субъекта. Трансцендентальная сущность дискурса препятствует их полному слиянию в тотальную систему, в которой они утратили бы свою автономию вследствие аберрации интериорного и экстериорного измерений. "Семантической областью" метафизического движения является Метафизическое Желание, интенция которого направлена непосредственно к Другому, категориально определяемому как "отсутствующий»: "Отсутствующий является истиной жизни" Метафизика присутствия специфицируется Л. обращенностью к "другому месту" Метафизически желаемое Другое не является качественно различимым, не становится атрибутивным модусам его существования, "не растворяется в тождественности субъекта" мыслящего, "обустраивающегося во времени», владеющего и т. д. "В этом опыте Другого, утверждал Деррида, — логика непротиворечивости, все то, что Л. понимает под "формальной логикой" становится спорным"

Преодолевая точку зрения традиционного рационализма, Л. стремится понять основы коммуникативного опыта "Я" в отношении Другого. Трансформируя нереверсивность отношений интериорной и экстериорной сфер, т. е. "Самости" и "Другого", в асимметричность интерсубъектных отношений, понимаемых как фундаментальная способность субъективности к моральной ответственности, Л. создает собственную концепцию ответственности. Способность к трансцендированию как выходу за рамки "у себя", "для себя" он описывает категориями этического дискурса. При этом "этика не оказывается приложением к прежней экзистенциальной основе; в этике, понимаемой как ответственность, завязывается сам узел субъективности" В начале встречи "для меня маловажным представляется то, кем другой является по отношению ко мне — это его дело; для меня он, прежде всего тот, за кого я несу ответственность" Взаимность, по убеждению Л., исключительная прерогатива ближнего.

При разработке собственной концепции Л. опирается на русскую традицию в понимании ответственности, идущую от Ф. М. Достоевского: все люди несут ответственность друг за друга, а я в большей степени, чем другие, "моя ответственность всегда превышает ответственность других" Открывается источник смысла бытия: отношение один-через-другого возможно исключительно благодаря отношению один-для-другого, императив которого заключается в беспредельной ответственности. "Встреча Другого есть сразу моя ответственность за него, пишет Л. ответственность за ближнего, которая, несомненно, является высоким именем того, что называют любовью ближнего, любовью без Эроса, милосердием, любовью, в которой этический момент превосходит момент, внушаемый страстью, любовью без вожделения"

Л. концептуализирует практические регулятивы диалога. "Встреча является первоначальной и необходимой конъюнктурой значения языка: кто-нибудь, говорящий "я" направляется к другому человеку" Этический и акцентированно трансцендентный модус встречи не ограничивает ее повествованием собеседнику какого-либо факта. Событие встречи, интерпретируемое мыслителем как движение трансцендентности от одной личности к другой, олицетворяет непреодолимое отделение переходную ступень к тишине либо к интерпелляции, а значит, к языку. Язык как метод "семиотического освоения" коммуникативной реальности функционально опосредован ("означен") временем.

Временной интервал, разделяющий знак и обозначаемое им явление, с течением времени (в процессе применения знака в системе других знаков, т. е. в языке) трансформирует знак в "след" этого явления. В результате слово теряет свою непосредственную связь с обозначаемым, с референтом, или со своим "происхождением", с причиной, вызвавшей его порождение. Таким образом, знак обозначает не столько сам предмет, сколько его отсутствие ("отсутствие присутствия") и свое "принципиальное отличие" от самого себя. Повествовательное направление отношения-с-другим "клишируется" традиционной формальной логикой, а значит, подчиняется правилам этой логики, "логики тождества" поглощающей трансцендентность данного отношения. Коммуникативная сторона этого отношения в аспекте ipso facto (сам делаю) будет восстанавливать трансцендентность самого повествования, предназначенного для Другого.

Л. гипостазирует невидимое трансцендентное движение даже за "языковой вуалью" встречи. Задача конструирования гипостазиса (в истории философии данный термин означает придание статуса существующего действию, выраженному глаголом) как аналога отношения к анонимному "имеется" редуцируется Л. к обретению своего "лица" в Другом, в отличие от экзистенциализма, формулирующего гипостазис "существовать" Существенной стороной языка, с помощью которого реализуется требование познать и постичь Другого, является интерпелляция, т. е. обращение с вопросом.

Но почему необходимо отвечать на вопрос? Данную проблему, как считает Л., рационалистический монологический разум решить не в состоянии. Это способен совершить лишь разум диалогический, сущность которого необходимо понимать как силу суждения. Центр приложения этой силы философ находит именно во встрече с человеком, благодаря которой открывается истинная тайна бытия ответственность как единственный путь приобщения к трансценденции. Ответственность — как определитель силы суждения — указывает на необходимость ответа на поставленный Другим вопрос, а также на способ ответа — при помощи слов или действий. Человек лишь частично повелевает собственной силой суждения. В сущности, полагает Л., она овладевает им, так как над субъектом постоянно довлеет трансцендентальный опыт этоса как совокупности нравственных императивов, имплицитно присущих интерсубъективному пространству. В соответствии с этим опытом человек, по своей природе открытый и устремленный к трансцендентности, оказывается способным к установлению коммуникации.

В основание коммуникативных связей положено принципиально отличное от онтологического понимание добра и зла, что позволяет Л. конкретизировать диалогическую связь ответственности, разъяснить совершенно непроницаемую для рационалистических категорий метафизическую сферу — фундаментальную структуру диалога. В противоположность монологическому мышлению, берущему начало в метафоре Гегеза как "условии, возможности несправедливости и эгоизма" как "возможности принятия правил игры, но невыполнение их" Л. выдвигает мышление, исходящее из другой метафоры — метафоры Мессии, с помощью которой развивается идея заложника. Мессия осуществляет двойственную роль: открытый для вопросов других, он постоянно предоставляет им ответы. Заложник, являющийся Мессией, становится тем самым учителем, философом, пророком. Быть заложником значит уметь задерживаться до конца на месте Другого, отягощенного бедой. "Быть собой как условие существования заложника" это "иначе, чем просто быть", это "принимать на себя беду и падение другого, даже ту ответственность, которую другой несет за меня" Объектом добродетельного поступка должен быть прежде всего другой, а не я сам, так как, согласно Л., именно в этом заключается разница между любовью к ближнему, предполагающей предпочтение другого, и правосудием, исходящим из категории "справедливость" и не предполагающим никаких предпочтений.

Единственную альтернативу образу мышления Гегеза Л. находит в Мессии. Человек выбирает судьбу Гегеза лишь потому, что не хочет быть Мессией. Напротив, человек, не замыкающийся в круге "трансцендентального Я" становится Мессией. Возможность стать на путь Мессии, сделать себя заложником, что предполагает замещение одной личности другой, является основополагающим условием ответственности в диалогике Л. Но чтобы детерминированность Другим не могла называться рабским состоянием, необходимо, чтобы детерминируемое не оставалось другим относительно детерминирующего.

"Изгнанный из себя" и "загнанный в ответственность" детерминируется Благом, ценностью, которая никогда не опредмечивается и имя которой Бог.

Парадокс постмодерна отсутствие присутствующего и присутствие отсутствующего, проявляется в творчестве Л. в богоявленности человеческого лика. Конструируемая Л. логика предпочтений, уходящая корнями в христианскую традицию, в числе основных постулатов содержит тезис о том, что истинная трансцендирующая активность требует увидеть в обращении ближнего богоявленность лица. В сущности, именно благодаря доступу к идее Бога трансцендирующей активности свойственен так называемый экспоненциальный рост, результатом которого перманентно выступает феномен "сейчас вы это не ощущаете, а через мгновение будете ощущать" Это есть не что иное, как приобщение к идее Бога, приобщение к идее "соборного" творчества, актуализирующего лишь абсолютно ценное содержание бытия. Но Л. не питает никаких иллюзий относительно реальной жизни. Он понимает, что представленная концепция диалога далека от реалий межчеловеческих отношений. За пределами метафизической диалогики "каждый является другим каждому. Каждый исключает всех других и существует отдельно" Часто это ведет к непредвиденным последствиям.

Создавая теорию диалога с ее главной парадигмой об асимметричности отношений Я Другой, Л. не идеализирует данное соотношение. Он не отрицает, что "человеческий индивид может проявлять негативность по отношению к собственной свободе" выражающуюся в "исключении свободы других", пренебрежении "новой взаимностью" Это означает "возможную войну всех против всех" Но метафизика, согласно Л., с необходимостью должна предшествовать онтологии. Это нашло отражение в задаче, которую поставил себе философ — не создавать этику, а отыскать ее глубинный смысл. Поэтому можно оправдать его стремление отыскать смысл человеческой экзистенции в общении с другой личностью. Таким образом, Л. пытается вернуть в лоно философии и возрождаемой им христианской логики человека, бывшего когда-то, в силу определенных условий, лишь досадной помехой объективности как идеалу рационализма.

Конфликтность не становится основополагающим принципом диалогики Л. (как, например, в философии Ж.-П. Сартра). Очевидна попытка исследователя показать собственное видение идеальной основы личности как гаранта бесконфликтности в общении. Прежде всего, это свобода от чрезмерной сосредоточенности на собственном "я", идентичная чувству ответственности. Ответственность, как естественная идея обязанности, приложима, в первую очередь, к ситуации появления другого человека. Исключительная роль последнего в диалогическом пространстве определяет модальность "обращенности" Я к Другому, даже теоретически не допускающей возможность конфликта, определяет основной социальный ориентир. Такого рода интенция предполагает развертывание аргументативного дискурса с элементами пожелания, размышления.

Истоки левинасовской рефлексии органично связаны с сегодняшними проблемами гуманитаристики. Как влияет тоталитарный режим в государстве на человеческое бытие? Где искать истоки и смысл зла, царящего в мире? Насилие, смысловая бинарность (двусмысленность) — две реалии, которые не всегда объединены с философской перспективой, не всегда ее реферируют, но присутствуют в мире, часто правят им. Для французского мыслителя событиями-символами стали Колыма, Аушвиц (типичные "фабрики смерти" 20 в.: регион ГУЛАГа в СССР и концентрационный лагерь в гитлеровской Германии. *Ред.*). Исходя из таких экзистенциальных, моральных аномалий человеческого мира, Л. создает свою метафизику свободы, которая является философией ответственности. Этическое измерение интерсубъективного Л. стремится возвратить в культуру в целом.

В постмодернистском пространстве культуры 20 в. актуализирован феномен "Другого" как радикально чужого, противопоставленного "своему" В диалогике Л. также обрисовывается одна из центральных контраверз в "диагнозе нашего времени" — контраверза "свой чужой" Культурная традиция, признаваемая западным обществом "своей" морально предосудительна, поскольку за ее пределами остаются "чужие" Постмодернистское переживание Л. дихотомии "свой — чужой" редуцируется к необходимости табуировать понятие "чужой" Но понятия "свой" и "чужой" соотносительны как единичность и множественность, как свет и тьма, как одиночество и люди (можно ощутить себя одиноким лишь зная, что людей много). Утрата апперцепции (понятийного осознания) и перцепции (ощущения) статуса "чужой" упраздняет апперцепцию

и перцепцию статуса "свой", что ведет к утверждению исходной основы всякой либеральности и любого гуманизма.

Оппозицией "свой — чужой" Л. дополняет оппозицию "Я — Другой" Классический философский и культурологический дискурс базируется на платоновской диалектике собственного и собственного "иного", но не радикального чуждого. "Другое" идентифицируется не более чем мое собственное "иное" поддающееся снятию и тотализации со стороны разума. Элементы такой системы полностью взаимозаменимы, а сама система прозрачна и проницаема для разума. Онтологию, фундированную такой интерпретацией Другого, Л. называет "онтологией света — разума" Ее базис был инспирирован элейским пониманием бытия как тотальности, где множественность подчинена Единому. Отношение "Я Другой" в рамках этой традиции осмысливается в категориях власти: господства и подчинения. Одной из возможных форм данности Другого как чужого является "ускользание" Именно в процессе "ускользания", согласно Л., Другое впервые актуализируется в модусе "чужого", "доступного недоступного", "присутствующего отсутствующего"

Актуализируя, на первый взгляд, противоречивые феномены "пребывание здесь и не здесь", "пребывание там и не там" принадлежность миру там" "пребывание здесь и неданность остаться здесь" Л. рассматривает оппозиции типа "локальное — глобальное" в современной культуре. Локальность замыкается на пребывание "здесь" и предполагает осознание данного положения. "Там и везде" генерирует идею глобального. Темпераментное разоблачение Л. европоцентризма, всех видов иерархизации (расовой, национальной, культурной и др.), признание первоначалом истории и культуры человеческого индивида свидетельствуют о его отказе от прежнего модернистского конфликтно-репрессивного типа решения проблемы "свой чужой" В статье "Философское определение идеи культуры" Л. пишет о "конце европоцентризма" как, возможно, "последней мудрости Европы" заключающейся в отказе от "всемессийства"

Рассуждая о культуре как о "местопребывании мира, который характеризуется не просто пространственной присущностью, но созданием в бытии выразительных и воспринимаемых форм нетематизирующей мудростью плоти, которое и есть искусство или поэзия", Л. противопоставляет подразумеваемому в данной дефиниции преодолению противостояния субъекта и объекта собственный параметр культуры этическое измерение интерсубъективного. Только через нормы морали возможно любое значение, любое "означивание" "Смыслонаправленность" предшествует "знаковости культуры" Системы знаков есть лишь схемы конъюнктурных культурологических кодов человечества, по отношению к которым приоритетны исключительно этические "первоисточники" Если воспринимающему сознанию дан только "след" знака, обозначающего предмет, а не непосредственное обозначение этого предмета, то, согласно Л., получить о нем четкое представление в принципе невозможно. Вся система языка в таком случае предстает как платоновская "тень тени" как система следов, т. е. вторичных знаков, опосредованных, в свою очередь, конвенциальными схемами конъюнктурных культурных кодов реципиента.

Ассимиляция инокультурного опыта, по Л., не может рассматриваться как единственное содержание исторического бытия. Л. считает порочной практику насильственного "овладения" культурой и ее достижениями как некоторой замкнутой в себе ценности ("самоценности") без "означивания" метазнаков. Значение, т. е. постижимое, сводится для бытия к тому, чтобы явить себя вне истории, в своей "обнаженности" к тому, что предшествует культуре и истории причастность к другому как "акт-существование в существующем" что Л. называет гипостазисом. Диалог между культурами осуществляется в форме "скольжения" между "своим" и "чужим" в процессе которого соприкосновение с "чужим" обеспечивает иннервацию генезиса "своего" своей собственной культуры. Поиск новых социальных ориентиров сопряжен у Л. с построением, в известной степени, умозрительно-антропоморфной "конструкции" интерсубъектных отношений.

Идейная программа Л. есть нечто большее, чем отвлеченные метафизические рассуждения, сопровождающиеся определенной долей скепсиса по отношению к онтологии. Основные информационные файлы (ассоциаты) выстраиваются Л. по взаимоисключающим направлениям: "Я Другой" "тотальное — бесконечное" "трансцендентальное — трансцендентное" "образ мышления Гегеза — образ мышления Мессии", "эгоизм ответственность за другого" "обычное желание — Метафизическое Желание"

"локальное глобальное", "здесь там", "свое — чужое" и др. Контекстуально определяя и уточняя их смысл, Л. инспирирует их значения и распространяет на многие области гуманитарного знания, прямо или косвенно причастные к выработке определенных стереотипов сознания, норм поведения, механизмов регулирования межсубъектных отношений, пространственных и временных модусов коммуникации. Поэтому непосредственно методологическая парадигма философской аргументации в диалогике Л. вырастает из анализа концептов диалога как смысловых квантов межличностной коммуникации, которые в зависимости от условий трансформируются в различные "гештальты" диалогического пространства — нарративные практики. Риторика манифестации смысловых квантов межличностной коммуникации и их дальнейшая динамика являются акцентированно артикулируемыми в антиконвенциально-плюралистическом контексте.

Постмодернистская реконструкция коммуникации Л., исчисляемая не параметрами "формулы" логосферы интерсубъективного пространства, а процедурой нарративно привносимого смысла, ризоматично организуется в самореферентную систему, которая находит критерии собственной адекватности, предметного соотнесения и смыслополагания внутри себя. Для "обретения" человека необходимо прибегнуть к ценностям "трансцендентального", к Единому. Сущность человека, согласно Л., не должна зависеть от возникновения сущего. Зависимость от порождающей матрицы опасна возвратом к философии субстанции и "овеществлением" человека. Бесконечное в долженствовании является индикатором гуманизма. Опыт "Другого", включая опыт "чужого", в концепции диалога Л. представляет собой непреодолимое отсутствие. Возвращение опыта "Другого" в опыт самого себя есть постмодернистское генерирование ницшеанского "графика времени" Вечного Возвращения как высшей формы утверждения. Проповедь чуткости к другому превращается в культ "инаковости" как признание морального превосходства других (людей, традиций, культур и др.).

См. также: **"Время и другой" (Левинас), "Гуманизм другого человека" (Левинас), "Диахрония и репрезентация" (Левинас), "Иначе чем быть, или по ту сторону сущности" (Левинас), "Иначе, чем знать" (Левинас и др.), "От существования к существующему" (Левинас), "Открывая существование вместе с Гуссерлем и Хайдеггером" (Левинас), "Теория интуиции в философии Гуссерля" (Левинас), "Тотальность и бесконечное" (Левинас), "Этика и бесконечное" (Левинас).**

С. В. Воробьева

ЛИОТАР (Lyotard) Жан-Франсуа (1924—1998) французский философ, теоретик "нерепрезентативной эстетики" создатель концепции "нарратологии" обосновавшей ситуацию постмодернизма в философии. С 1959 преподавал философию в университетах Парижа (Нантер, Сорбонна), с 1972 по 1987 профессор университета Сент-Дени, соучредитель совместно с Ж. Деррида (см.) Международного философского колледжа. На его творчество заметно повлияло неокантианство, философия жизни, экзистенциализм, аналитическая традиция и "философия власти" М. Фуко (см.).

Основные сочинения: "Феноменология" (1954), "Отклонение исходя из Маркса и Фрейда" (1968), "Либидинальная экономия" (1974); "Состояние постмодерна" (1979); "Спор" (1983); "Склеп интеллигенции" (1984) и др.

Отражая в одной из своих ранних работ ("Феноменология") главные тенденции этого философского течения в 1950-х, Л. зафиксировал перемещение интересов его представителей от математики к наукам о человеке, от полемики против историцизма к поискам возможных компромиссов с марксизмом. Так, классическая установка феноменологов — сделать "я воспринимаю" основанием "я мыслю" (здесь cogito являет собой аналог "я оцениваю" предикативного высказывания) была ориентирована на фундацию предикативной деятельности деятельностью "до-предикативной" Но поскольку реальным измерением данной процедуры выступало описание в дискурсе предшествующего дискурсу, постольку "до-предикативное" не могло быть восстановлено таким, каким оно существовало до того, как было озвучено и эксплицировано. По мысли Л., отношение "я воспринимаю" к миру видимому суть то, что именуется у Э. Гуссерля "жизненным миром": "ввиду того, что этот исходный жизненный мир является до-предикативным, любое предсказание, любой дискурс, конечно же, его *подразумевают*, но им его и *недостает*, и о нем, собственно говоря, нечего сказать. [...] Гуссерлианское описание [...] есть борьба языка против него самого для достижения изначального. [...] В этой борь-

бе поражение философа, логоса, не вызывает сомнений, поскольку изначальное, будучи описанным, не является более изначальным как описанным" При этом оценивая споры о природе "вечных истин" осуществляемые в рамках феноменологической парадигмы, Л. отмечал: "...не существует абсолютной истины, этого постулата, объединяющего догматизм и скептицизм; истина определяется в процессе становления как ревизия, коррекция и преодоление самой себя, и этот диалектический процесс всегда протекает в лоне живого настоящего" Факт истинности по сути становится уделом истории.

Собственную концепцию "нерепрезентативной эстетики" Л. посвятил преодолению моделей репрезентации, утвердившихся в искусствоведении после эстетической системы Г. Ф. Г. Гегеля. "Событие" (**см.**), по Л., в принципе неопределимо и "несхватываемо": любое изображение всего только указывает на принципиально непредставимое. При этом, согласно Л., "событийность" (не могущая быть подведена под какое-либо универсальное правило) имманентно содержится в любом высказывании: "распря" "несогласие" в этом контексте очевидно приоритетны перед "согласием" Тем самым Л. стремился разрешить наиблагороднейшую задачу: "спасти честь мышления после Освенцима"

По его мнению, трагедия тоталитаризма в Европе неразрывно связана с самой сутью европейского мышления, ориентированного на поиск безальтернативной истины. Такие притязания, по Л., в первую очередь характерны идеологиям модернистского типа или "метанаррациям" (**см.**). Ход рассуждений Л. в данном контексте был таким. Ф. Ницше диагностировал приход нового нигилизма, подразумевающего в данном конкретном случае следующее: революционеры воображают, будто бы их оппозиция существующему социальному порядку фундирована *истиной*. Данная истина, выступающая в облике "революционной теории" постулирует, что современный способ производства и обусловленная им надстройка обречены вследствие имманентного противоречия, что будущее наличного настоящего идет к катастрофе (всемирная война, планетарное утверждение фашизма). Избежать этого можно якобы только в том случае, если человечество сумеет посредством радикально-силового решения найти путь к иному способу производства. И тут революционер, по мысли Л. ("Либидинальная экономия"), осознает следующее. Он полагал себя вещающим от имени истины и выражающим нравственный идеал. Революционные ожидания не сбылись. Как следствие — крах революционных ценностей, определяемых ныне как ценности религиозные (поиск *спасения* людей путем *отмщения* всем виновным) и клерикальные (просвещенный интеллектуал выступает ныне в ипостаси доброго пастыря масс). Социализм, по Л. оказывается несомненно менее революционен нежели капиталистическая реальность, причинами тому — религиозность социализма и — напротив — циничность вкупе с абсолютным неверием мира капитала. Таким образом, согласно Л., истина революционной теории не более чем идеал, она являет собой лишь выражение желания истины. "Революционная истина" обусловлена той же верой в истину, что и религия. Согласно Л., капитализм нет надобности упрекать в цинизме и безверии: поскольку капитализм ликвидирует все, что человечество почитало святым, постольку эту тенденцию нужно сделать "еще более ликвидирующей"

Согласно Л., "конец истории" в этом контексте необходимо понимать как выход человечества из исторического времени с целью очутиться во "времени мифов" Потому философия и должна снять былую маску критики, которую она носила при господстве единственной истины (например, монотеизма), ей теперь пригодится маска политеистического типа. Л. пишет ("Либидинальная экономия"): "Значит, после этого вы отвергаете спинозистскую или ницшеанскую этику, разделяющую движения, обладающие большим бытием, и движения, обладающие меньшим бытием, действие и противодействие? Да, мы опасаемся, что под покровом этих дихотомий вновь возникнет целая мораль и целая политика, их мудрецы, их борцы, их суды и их тюрьмы. [...] Мы говорим не как освободители желания"

Согласно Л., мир не может пониматься иначе, как, в конечном счете, выдуманное повествование. В лоне истории, исторического времени мир являл собой истину, открытую единственному логосу (**см.**). Пришло время совершить обратный переход: в этом главный смысл идеи Л. о "закате метанарраций" (см. **Метанаррация**). Как же возможен скачок от logos к muthos? Только демонстрацией того, что сам логос был мифом. По мнению Л., линейный детерминизм, присущий традиционалистской трактовке Логоса ущербен: тако-

вой "детерминизм есть гипотеза, на которой основывается легитимация через производительность: ...последняя определяется соотношением *на входе/на выходе*... что позволяет достаточно точно предсказать *выход*"

По Л., философия жестко разделяла дискурс теоретический и нарративный: в первом содержится утверждение того, что есть всегда и везде. Во втором все сомневаются, он гласит: "некогда..." Всеобщее и особенное противоположены. Это необходимо преодолеть. Л. пишет: "теории сами представляют собой повествования, только в скрытом виде, и не следует позволять вводить себя в заблуждение их претензией на всевременность" Л. фундирует данный тезис "логикой случая" древнегреческих софистов. Указанная логика сводила всеобщую логику к логике частной, частную логику к логике отдельного события; тем не менее она не становилась в итоге ни более истинной истиной, ни более универсальной логикой. Придание *любому* дискурсу статуса нарративного отказывает абсолютному дискурсу в праве на существование: "...фактически мы всегда находимся под влиянием какого-либо повествования, нам уже всегда что-то сказано, и о нас всегда уже что-то сказано" Нарративное повествование никогда не ссылается на стерильный факт, на безмолвное событие, его основа история, грохот многочисленных слов; оно никогда не заканчивается: повествующий обращается к слушателю, который сам некогда станет повествующим, само же повествование обратится в пересказываемое. Не более и не менее этого.

В работе "Состояние постмодерна" Л. выявляет доминирующую роль в европейской культуре тенденций формализации знания. Основной формой "употребления" знания являются "нарративы" повествовательные структуры, характеризующие определенный тип дискурса в различные исторические периоды. Л. выделяет "легитимирующие" макронарративы, цель которых обосновать господство существующего политического строя, законов, моральных норм, присущего им образа мышления и структуры социальных институтов. Наряду с макронаррациями существуют также и "языческие" микронарративы, которые обеспечивают целостность обыденной жизни в ее повседневном опыте на уровне отдельных первичных коллективов (например, семьи) и не претендуют на позиции власти. Сам дискурс, по Л., является метанаррацией и создает "социальную мифологию" которая поддерживает функционирование всех механизмов управления. Специфика же нашего времени как "послесовременного" ("постмодерна") заключается, согласно Л., в утрате макронарративами своей легитимирующей силы после катастрофических событий 20 в.

Как писал Л., "наука не обладает универсальным метаязыком, в терминах которого могут быть интерпретированы и оценены другие языки" Исходя из отмеченного, постмодернистская интерпретация научного познания постулирует сугубо нарративный характер последнего: по мнению Л., "обращение к нарративности неизбежно, по крайней мере, в той степени, в какой [языковые] игры науки стремятся к тому, чтобы их высказывания были истинными, но не располагают соответственными средствами их легитимации"

По мысли Л., "общепринято считать, что... в естественных науках *природа* является референтом — немым, но предсказуемым, как кость, брошенная большое количество раз относительно которого ученые обмениваются денотативными высказываниями-ходами в игре против друг друга" и именно "на этом основании проводится различие между естественными науками и науками о человеке" Тем не менее, естествознание эпохи постмодерна, по оценке Л., никак не укладывается в рамки такого рассмотрения, ибо "изменяет значение слова *знание*, объясняя, как это изменение может иметь место" и предлагая "такую модель легитимации, которая не имеет ничего общего с большой производительностью, но является моделью различия"

Постоянная смена идеологий подтверждает, что вера в господство разума, правовую свободу и социальный прогресс подорвана. Кризис ценностей и идеалов Просвещения, синтезированных в спекулятивной философии Г Ф. Г Гегеля, означает, с точки зрения Л., отход от тотальности всеобщего и возврат к самоценности индивидуального опыта на микроуровне. "Проект современности" таким образом, ориентирован на автономию морального закона и с необходимостью обращается к метафизике И. Канта. Право на индивидуальный выбор в своей реализации приводит к практике сосуществования множества различных языков, гетерогенных "языковых игр" полное тождество которых невозможно ввиду различия их целей ("денотативные",

означивающие игры) и стратегий ("прескриптивные" действующие языковые игры).

Сама сущность философствования в постмодернизме усматривалась Л. именно в том, что постмодернистские тексты в принципе не подчиняются заранее установленным правилам, им нельзя вынести окончательный приговор, применяя к ним общеизвестные критерии оценки. Обусловлено это тем, что как правила, так и одиночные критерии не предшествуют тексту, но, напротив, сами суть предмет поисков, которые ведет само произведение: текст создается не по правилам, предшествующим ему в своем бытии, последние вырабатываются одновременно с созданием текста. Собственно, текст и создается с той целью, чтобы сформулировать правила того, что еще только должно быть сделано. Именно этим обстоятельством Л. и объяснял тот факт, что *произведение* и *текст* обладают характером события. Более того, с позиции постмодернизма, уже сам факт наличия "универсального метаязыка" выступает критерием системной организации феномена и, следовательно, по оценке Л., признаком духовного "террора"

Задачей социальной политики в эпоху постмодерна, согласно Л., становится не насильственная унификация множественности в единое "коллективное тело" социума и даже не поиск универсального языка для возможности диалога между ними, но сохранение именно этой разнородности, поддержка практики различных "языковых игр" Л. составил, видимо, первый список *языковых монстров* 20 в.: "рабочий-стахановец, руководитель пролетарского предприятия, красный маршал, ядерная бомба левых, полицейский член профсоюза, коммунистический трудовой лагерь, социалистический реализм"

В работах 1980-х Л. приступает к конкретному рассмотрению терминологии языка власти, отталкиваясь от структуралистской модели соотношения "синхронии" и "диахронии" С точки зрения практического использования языка в качестве инструмента власти, существуют различные методы обработки языкового материала: начиная с минимальных нарративных единиц слов, из которых строятся предложения, и заканчивая специальными типами дискурса, подчиненными конкретной цели. Так появляются "режимы" предложений и "жанры" дискурса как методологические процедуры и "правила пользования" языком, посредством которых власть манипулирует им, присваивая себе его содержание различными способами словоупотребления. Несмотря на зависимость таких правил от контекста истории, "проигравшим" всегда неизбежно оказывается референт, потребитель, подчиненный. В сфере коммуникации власть реализуется как технология удержания выгодного для нее "баланса сил": производимый посредством риторики дискурс власти захватывает позицию "центра" в коммуникативной среде и стремится подчинить себе все остальные дискурсивные практики, не допуская их смешения в распределении полномочий и ускользания из-под контроля в сферу "языковых игр"

Современная ситуация представлена Л. как онтологическая экстраполяция "языковой игры" в которой преобладание "проскрипции" приводит к подавляющему доминированию экономического дискурса. Оппозиция по отношению к этой ситуации выражает радикализм Л. в его стремлении довести "разоблачение" практики центрирования власти до утопического предела ее полного исчерпания. В результате, наделяя только один дискурс всеми властными полномочиями и придавая ему статус господствующего, Л. тем самым продолжает традиционную линию метафизики.

См. также: **"Закат метанарраций", Нарратив, «Постмодернистское состояние: доклад о знании» (Лиотар).**

А. А. Грицанов

ЛИЦО философское понятие, посредством которого в границах ряда концепций философии постмодернизма обозначается один из потенциально мыслимых содержательных компонентов многомерных категорий "тело" (**см.**), "плоть" (**см.**), "кожа" (**см.**) и др. Л. являет собой уникальное в своей универсальности означающее (**см.**), маркирующее весь феномен телесности: оно — знак, который не нуждается ни в каком теле и самодостаточен. Так, Р Гвардини предполагал возможность существования "человека без личности, но с лицом"; П. Флоренский подчеркивал: "Лицо — предмет истории"

В истории философии и культуры, а также в искусстве феномен "множественности" Л., никогда не совпадающего с собой, общепризнан. Так, согласно М. Прусту, "мы стареем не от того, что действительно состарились, а от того, что более не в силах удерживать дистанции жизни, которыми мы защищаемся от взглядов других — образ лица, приноси-

мый во взгляде другого, не должен стать нашим лицом"

Диапазон возможных символов и смыслов, закодированных в "выражении Л." как означающего, безгранично широк: от посмертной маски, символизирующей ситуацию наличия у человека единственного Л. (исчезновение дистанции между Л. и его выражением или образом — одна из ипостасей смерти индивида) до феномена беспредельной "многоликости" образа Л. (Ср. у В. Подороги: "То, что не может быть стерто, изменено, трансформировано — не является Л... Л., выбеленное до пятна, — лик".)

Вуалирование, заштриховывание телесности (либо отказ от такой процедуры) суть основа для формирования как архаических, так и "цивилизационных" трактовок Л. В тех культурах, где нагота не фетишизируется как объективная "антропо-истина", тело (см.) не противопоставляется Л. (Л. рассматривается как только и обладающее богатством выражения исключительно в условиях цивилизации.) В архаичных культурах тело наделяется способностью взгляда, оно (как и Л.) "глядит" и, следовательно, располагается вне смысло-символического поля непристойности. В такой системе нравственно-эстетических и философских координат тело "само есть Л." и оно тоже нас рассматривает. (Известный пример: на вопрос, заданный индейцу только открытой европейцами Америки о его наготе, тот ответил, что у него — все есть Л.)

В тотальной культуре господства видимостей Л. и тело неразличимы. Тело в культурах такого типа в принципе не может быть "увидено" нагим, как у нас не может быть "увидено" таковым Л. (Как отмечал Г. Ф. Г Гегель: "Подобно тому, как на поверхности человеческого тела, в противоположность телу животного, везде раскрывается присутствие и биение сердца, так и об искусстве можно утверждать, что оно выявляет дух и превращает любой образ во всех точках его (тела) видимой поверхности в глаз, образующий вместилище души" По Гегелю, "никогда не бывает просто наготы; никогда не бывает нагого тела, которое было бы только нагим; соответственно, никогда не бывает просто тела".)

В тотальных же культурах репрессивного типа Л. и тело теряют первозданное единство, они жестко различимы: тело (в отличие от Л., выступающего некоей символической занавесью) пугающе зримо, оно метка монструозного желания. В порнографии Л. стирается полностью: актеры порнофильмов не имеют Л. Напротив, становление техники владения и игры Л. конституировало важнейший элемент развития европейской культуры, искусства, философии и антропологии. Так, еще в работе Ш. Лебрена "Об общем и частном выражении" (1698) предполагается, что "производство выражения страсти в организме" должно осуществляться за счет "внутреннего движения крови и духов, которые устремляются в некую часть тела, как будто напрягая, натягивая, надувая ее изнутри"; "растущая степень страсти" находит свое воплощение в "акцентировке черт, их усилении их раздувании и деформации телесного чехла" "Крайними масками", по Лебрену, выступают состояния, когда тело или Л. напряжены до пароксизма (как "телесные тупики") и вселяют ужас возможностью еще большей своей деформации вплоть до "разрыва телесных покровов" Страсть у Лебрена обнаруживает себя в неожиданном обездвиживании и проявляет себя как "маска, охватывающая все тело, мгновенная и всеохватывающая маска, которой ничто не может избежать и чья экспрессивная неподвижность стремится наложить на лицо знаки смерти... как посмертная и смертоносная маска"

В контексте мысли Ж.-П. Сартра о том, что "плоть" это не "тело" а "клеевая прослойка" между двумя телами в результате обмена касаниями: глаз становится "взглядом" когда желает "плоти" Другого, возникновение "маски" может интерпретироваться как рельефное самообозначение окостеневших структур Л. посредством его пластичной плоти (процедура "взаимоналожения" двух тел или "прорыва" одного тела "изнутри" иного). Такое рельефное "проступание" полагается постмодернизмом как адекватный образ классической модели генерации смысла, вздымающегося из глубины на поверхность: затвердение (кристаллизация) в финале отображает актуализацию смысла в фиксирующих его структурах (например, в текстах).

Понятие "Л." таким образом, может репрезентировать в философии постмодерна также и классическую семантическую модель: "глубина перестает существовать, растекаясь по поверхности... теперь все поднимается на поверхность... неограниченное поднимается. Становление-безумным, становление-неограниченным это отныне не грохочущая глубина, оно поднимается на

поверхность вещей и становится бесстрастным" (Ж. Делёз).

См. также: **Тело**, **Плоть**, **Касание**.

А. А. Грицанов

"ЛОГИКА СМЫСЛА" ("Logique du sens") — книга Ж. Делёза (**см.**), вышедшая в 1969. Текст "Л. С." организован в 34 "серии", каждая из которых посвящена тому или иному аспекту проблемы, заявленной в заглавии.

Согласно Делёзу, "в этой книге мы предлагаем серию парадоксов, образующих теорию смысла. Легко объяснить, почему такая теория неотделима от парадоксов: смысл — это несуществующая сущность, он поддерживает крайне специфические отношения с нонсенсом. Мы отводим особое место Кэрроллу именно потому, что он предоставил первый крупный отчет, первую великую мизансцену парадоксов смысла — иногда собирая, иногда обновляя, иногда изобретая, иногда препарируя их. Мы отводим особое место стоикам потому, что они стали зачинателями нового образа философа, порывающего с досократиками, с сократической философией и с платонизмом. [...] Предлагаемая читателю книга — это попытка написать роман, одновременно логический и психоаналитический"

По мысли Делёза, "здравый смысл утверждает, что у всех вещей есть четко определенный смысл; но суть парадокса состоит в утверждении двух смыслов одновременно. Платон предлагает различать два измерения: 1) измерение ограниченных и обладающих мерой вещей, измерение фиксированных качеств — постоянных или временных, — всегда предполагающих паузы и остановки, фиксацию настоящего и указывание на предмет: выделенный предмет со свойственной ему величиной — большой или маленькой — в данный момент времени; а затем 2) чистое становление вне какой-либо меры, подлинное и непрерывное умопомешательство, пребывающее сразу в двух смыслах. Оно всегда избегает настоящего и заставляет будущее и прошлое, большее и меньшее, избыток и недостаток слиться в одновременности непокорной материи"

С точки зрения Делёза, "это вовсе не дуализм интеллектуального и чувственного, Идеи и материи, Идей и тел. Это более глубокая, более таинственная двойственность, скрытая в самих чувственных и материальных телах — подземный дуализм между тем, на что Идея воздействует, и тем, что избегает ее воздействия. Скорее, различие здесь проходит не между моделью и копией, а между копиями и симулякрами. Чистое становление, беспредельность — вот материя симулякра, поскольку он избегает воздействия Идеи и ставит под удар как модели, так и копии одновременно"

Как отмечает Делёз, "парадокс прежде всего — это то, что разрушает не только здравый смысл в качестве единственно возможного смысла, но и общезначимый смысл как приписывание фиксированного тождества"

Очерчивая один из главных тематизмов книги, Делёз пишет: "Все тела — причины друг друга и друг для друга, но причины чего? Они — причины особых вещей совершенно иной природы. Такие эффекты — не тела. Собственно говоря, они *бестелесны*. Они не являются ни физическими качествами, ни свойствами, а, скорее, логическими и диалектическими атрибутами. Они — не вещи или положения вещей, а *события*. Нельзя сказать, что эффекты существуют. Скорее, они суть нечто такое, что в чем-то содержится или чему-то присуще, обладая тем минимумом бытия, которого достаточно, чтобы быть невещью, не существующей сущностью"

По мысли Делёза, "прекрасную реконструкцию стоического мышления" предлагает Эмиль Брейе: "Когда скальпель рассекает плоть, одно тело сообщает другому не новое свойство, а новый атрибут — *быть порезанным*. Этот атрибут не означает какого-либо реального качества... наоборот, он всегда выражен глаголом, подразумевающим не бытие, а способ бытия. ...Такой способ бытия находится где-то на грани, на поверхности того бытия, чья природа не способна к изменению. Фактически, этот способ не является чем-то активным или пассивным, ибо пассивность предполагала бы некую телесную природу, подвергающуюся воздействию. Это — чистый и простой результат, или эффект, которому нельзя придать какой-либо статус среди того, что обладает бытием... Стоики радикально разводили два среза бытия, чего до них еще никто не делал: с одной стороны, реальное и действенное бытие, сила; с другой — срез фактов, резвящихся на поверхности бытия и образующих бесконечное множество бестелесных сущих"

По Делёзу, "бестелесные события на поверхности — результаты смешения тел. Дерево зеленеет... *О характере любой философии свидетельствует прежде всего присущий ей особый способ расчленения сущего и понятия*" (выделено нами. — *А. Г., Л. М.*).

Как подчеркивает Делёз, "этот новый дуализм тел (положений вещей) и эффектов (бестелесных событий) влечет за собой резкое изменение в философии. Так, например, 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, поскольку оно принадлежит бытию и небытию, существованию и присущности. Более того, стоики — первые, кто пересмотрели платонизм и осуществили радикальный переворот. Ибо, если тела с их состояниями, количествами и качествами принимают все характеристики субстанции, то характеристики идеи, напротив, относятся к иному плану, а именно, к бесстрастному сверхбытию — стерильному, бездействующему, находящемуся на поверхности вещей: идеальное и бестелесное теперь может быть только *эффектом*"

Таким образом, согласно Делёзу, именно "стоики открыли поверхностные эффекты"

Предлагая нетрадиционную трактовку проблемы соотношения языка и смысла, Делёз утверждает: "Диалектика как раз и есть наука о бестелесных событиях, как они выражены в предложениях, а также наука о связях между событиями, как они выражены в отношениях между предложениями. В самом деле, диалектика это искусство сопряжения. Но именно языку надлежит одновременно и устанавливать пределы, и переступать их. Значит, в языке есть термины, непрестанно смещающие область собственного значения и обеспечивающие возможность взаимообратимости связей в рассматриваемых сериях (слишком и недостаточно, много и мало). [...] Между событиями-эффектами и языком — самой возможностью языка имеется, существенная связь. Именно события выражаются или могут быть выражены, высказываются или могут быть высказаны по крайней мере, в возможных предложениях. Внутри предложения много отношений. Какие же из них ближе всего к поверхностным эффектам, или событиям? [...] С одной стороны, смысл не существует вне выражающего его предложения. То, что выражено, не существует вне своего выражения. Вот почему мы не можем сказать, что смысл существует, но что он, скорее, упорствует или обитает. С другой стороны, он не сливается полностью с предложением, ибо в нем есть нечто *объективное*, всецело отличающееся [от предложения]. То, что выражено, не похоже на что-либо в выражении. Действительно, смысл — то, что придается в качестве атрибута, но он вовсе не атрибут предложения, скорее, он атрибут вещи или положения вещей. [...] Смысл это и выражаемое, то есть выраженное предложением, и атрибут положения вещей. Он развернут одной стороной к вещам, а другой — к предложениям. Но он не сливается ни с предложением, ни с положением вещей или качеством, которое данное предложение обозначает. Он является именно границей между предложениями и вещами. [...] Так что мы не будем теперь спрашивать, в чем смысл события: событие и есть смысл как таковой. Событие по самой сути принадлежит языку. Оно имеет существенное отношение к языку. Но язык это то, что высказывается о вещах"

Рассматривая в этом контексте некоторые этапы развертывания историко-философской мысли, Делёз отметил: "Первой важной дуальностью была дуальность причин и эффектов, телесных вещей и бестелесных событий. Но поскольку события-эффекты не существуют вне выражающих их предложений, эта дуальность переходит в дуальность вещей и предложений, тел и языка. [...] Мы видели, что хотя смысл и не существует вне выражающего его предложения, тем не менее он является атрибутом положения вещей, а не самого предложения. Событие наличествует в языке, но оживает в вещах. Вещи и предложения находятся не столько в ситуации радикальной двойственности, сколько на двух сторонах границы, представленной смыслом. Эта граница ни смешивает, ни воссоединяет их (поскольку монизма здесь не больше, чем дуализма); скорее, она является артикуляцией их различия: тело/язык"

По мысли Делёза, "когда я обозначаю что-либо, я исхожу из того, что смысл понят, что он уже налицо. Как сказал Бергсон, мы не переходим от звуков к образам и от образов к смыслу: мы *с самого начала* помещены в смысл. Смысл подобен сфере, куда я уже помещен, чтобы осуществлять возможные обозначения и даже продумывать их условия. Смысл всегда предполагается,

как только я начинаю говорить. Без такого предположения я не мог бы начать речь. Иными словами, говоря нечто, я в то же время никогда не проговариваю смысл того, о чем идет речь. Но с другой стороны, я всегда могу сделать смысл того, о чем говорю, объектом следующего предложения, смысл которого я, в свою очередь, при этом тоже не проговариваю. Итак, я попадаю в бесконечный регресс того, что подразумевается. Такой регресс свидетельствует как о полном бессилии говорящего, так и о всесилии языка: а именно, о моей неспособности высказать смысл говоримого мной, то есть, высказать в одно и то же время нечто и его смысл. Но всесилие языка состоит в том, чтобы говорить о словах. Короче, если дано предложение, указывающее на некое положение вещей, то его смысл всегда можно рассматривать как то, что обозначается другим предложением"

По Делёзу, "один из самых примечательных моментов логики стоиков стерильность смысла-события: только тела действуют и страдают, но не бестелесные сущности, которые всего лишь суть результаты действий и страданий [тел]. Этот парадокс может быть назван парадоксом стоиков"

Рассматривая процедуры "обозначения-наименования" Делёз пишет: "Каждое имя сначала берется с точки зрения того обозначения, которое оно осуществляет, а затем того смысла, который оно выражает, поскольку именно этот смысл служит в качестве денотата для другого имени. Заслуга Кэрролла как раз и заключается в прояснении такого различия в природе [имен]"

Делёз формулирует один из важнейших выводов книги: "Закон, управляющий двумя одновременными сериями, гласит, что последние никогда не равнозначны. Одна представляет означающее, другая означаемое. Но для нас эти два термина обладают некоторыми особенностями. Мы называем *означающим* любой знак, несущий в себе какой-либо аспект смысла. С другой стороны, мы называем *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. В более широком толковании, означаемое — это любая вещь, которая может быть задана на основе того различия, какое данный аспект смысла устанавливает с этой вещью. Выходит, означающее — это прежде всего событие, понятое как идеальный логический атрибут положения вещей, а означаемое положение вещей вместе с его свойствами и реальными отношениями. Означающим является также и все предложение. [...] А означаемое независимый термин, соответствующий указанным отношениям, то есть это понятие, а также обозначаемая вещь и манифестируемый субъект. Наконец, означающее — единственное отношение выражения, фактически обладающее привилегией не быть соотнесенным с независимым термином, поскольку смысл как выраженное не существует вне выражения. [...] Означаемое это само предложение, поскольку смысл, или выражаемое, отличается от него. Однако, когда мы расширяем сериальный метод — чтобы рассмотреть две серии событий, две серии вещей, две серии предложений или две серии выражений, — их однородность лишь кажущаяся. Одна из серий всегда играет роль означающего, тогда как другая — означаемого, даже если эти роли взаимозаменяются при смене точки зрения"

Как формулирует Делёз, К. Леви-Стросс сформулировал парадокс: "Все в универсуме означено до того, как мы научились познавать означенное... Человек — с тех пор, как появился в этом мире, — получил в свое распоряжение всю полноту означающего, которым он отгорожен от означаемого, причем о последнем можно что-либо узнать только в этом качестве. Между означающим и означаемым всегда остается несоответствие"

Итак, как констатирует Делёз, в парадоксе Леви-Стросса "даны две серии — означающая и означаемая; имеется естественный избыток означающей серии и естественный недостаток означаемой серии. При этом обязательно есть плавающее означающее, которое порабощает любую конечную мысль, но также открывает путь для любого искусства, поэзии, мифологических и эстетических изобретений. [...] А на другой стороне имеется некий вид утопленного означаемого, которое хотя и задается означающим, но при этом не познается, не определяется и не реализуется. Мы имеем здесь дело со значимостью, *лишенной самой по себе смысла и, следовательно, способной принять на себя любой смысл, то есть со значимостью, чья уникальная функция заключается в заполнении зазора между означающим и означаемым. Это символическая значимость нуля, то есть знака, которым помечена необходимость символического содержания,*

дополнительного к тому содержанию, что уже наполняет означаемое, но которое при том может принять какое угодно значение, лишь бы последнее находилось в доступном резерве... Важно понять, что эти две серии маркированы одна посредством недостатка, другая посредством избытка и что эти характеристики могут меняться местами без того, однако, чтобы между сериями когда-либо установилось равновесие"

"Этот парадокс, согласно мнению Делёза, можно назвать парадоксом Робинзона. Ясно, что на необитаемом острове Робинзон мог воссоздать аналог общественной жизни только подчинив себя — сразу и всем взаимосвязанным правилам и законам, пусть даже их не к чему было применять. Напротив, завоевание природы идет поступательно, отдельными этапами, шаг за шагом. *Любое общество, каким бы оно ни было, представлено всеми своими законами сразу — юридическими, религиозными, политическими, экономическими, законами, регулирующими любовь и труд, деторождение и брак, рабство и свободу, жизнь и смерть. Но завоевание природы, без которого общество не может существовать, развивается постепенно — от овладения одним источником энергии или объектом труда к овладению другим. Вот почему закон обладает силой еще до того, как известен объект его приложения, и даже при том, что этот объект, возможно, никогда не будет познан. Именно такое неравновесие делает возможными революции. Дело вовсе не в том, что революции вызываются техническим прогрессом. Их возможность определена этим межсериальным зазором — зазором, провоцирующим перестройку экономического и политического целого в соответствии с положением дел в тех или иных областях технического прогресса. Следовательно, есть две ошибки, которые по сути представляют собой одно и то же: ошибка реформизма или технократии, которые нацелены на последовательную и частичную реорганизацию социальных отношений согласно ритму технических достижений; и ошибка тоталитаризма, стремящегося подчинить тотальному охвату все, что вообще поддается означению и познанию, согласно ритму того социального целого, что существует на данный момент. Вот почему технократ естественный друг диктатора: компьютеры и диктатура. Но революционность живет в зазоре, который отделяет технический прогресс от социального целого и который вписывает сюда свою мечту о перманентной революции.* А значит, эта мечта и есть само действие, сама реальность; это реальная угроза всякому установившемуся порядку. Она принимает за осуществимое наяву все то, о чем грезит" (выделено нами. *А. Г., Л. М.*).

Как полагает Делёз, "события идеальны. Новалис (немецкий философ-романтик конца 18 в. — *А. Г., Л. М.*) говорит где-то, что существует два хода событий: один — идеальный, другой — реальный и несовершенный. Например, идеальный протестантизм и реальное лютеранство. Однако это различие проходит не между двумя типами событий, а скорее, между идеальным событием и его пространственно-временным осуществлением в положении вещей. Оно между событием и происшествием. События это идеальные сингулярности, коммуницирующие в одном и том же событии. Следовательно, они обладают вечной истиной. Их временем никогда не является настоящее, вынуждающее их существовать и происходить. Скорее, события неизменно пребывают именно в безграничном Эоне, в Инфинитиве. Только события идеальны. Пересмотр платонизма означает, прежде всего и главным образом, замену сущностей на события как потоки сингулярностей. [...] События можно обсуждать только в контексте тех проблем, чьи условия определены этими событиями. События можно обсуждать только как сингулярности, развернутые в проблематическом поле, в окрестности которого происходит отбор решений"

В "десятой серии" "Л. С. "Идеальная игра" — автор пишет: "Знакомые нам игры отвечают определенному числу принципов, которые могут стать объектом теории. Эта теория применима равным образом как к играм, основанным на ловкости участников, так и к играм, где все решает случай, хотя природа правил здесь разная:

1. Нужно, чтобы всякий раз набор правил предшествовал началу игры, а в процессе игры — обладал безусловным значением.

2. Данные правила определяют гипотезы, распределяющие шансы, то есть гипотезы проигрыша и выигрыша (что случится, если...).

3. Гипотезы регулируют ход игры в соответствии с множеством бросков,

которые реально или численно отличаются друг от друга. Каждый из них задает фиксированное распределение, соответствующее тому или иному случаю. (Даже если игра держится на одном броске, то такой бросок будет сочтен удачным только благодаря фиксированному распределению, которое он задаст, а также в силу его численных особенностей.)

4. Результаты бросков ранжируются по альтернативе *победа или поражение*.

Следовательно, для нормальной игры характерны заранее установленные безусловные правила; гипотезы, распределяющие шансы; фиксированные и численно различающиеся распределения; твердые результаты. Такие игры частичны в двух отношениях: прежде всего, они характеризуют лишь часть человеческой деятельности, а кроме того, даже если возвести их в абсолют, то они удерживают случай лишь в определенных точках, подразумевая механическое развитие последовательностей или сноровку, понятую как искусство каузальности"

Такие игры, по Делёзу, "сами имея смешанный характер — отсылают к другому типу деятельности, труда или этики, чьей карикатурой и двойником они являются и чьи элементы они объединяют в новый порядок. Будь то рискующий на пари человек Паскаля или играющий в шахматы Бог Лейбница, такие игры явным образом берутся в качестве модели именно потому, что за ними неявно стоит иная модель — уже не игра: нравственная модель Хорошего или Наилучшего, экономическая модель причин и эффектов, средств и целей. Но недостаточно противопоставлять некую *старшую* игру младшей игре человека или божественную игру человеческой игре. Нужно вообразить другие принципы пусть даже ни к чему не приложимые, но благодаря которым игра стала бы чистой игрой.

1. Нет заранее установленных правил, каждое движение изобретает и применяет свои собственные правила.

2. Нет никакого распределения шансов среди реально различного числа бросков; совокупность бросков утверждает случай и бесконечно разветвляет его с каждым новым броском.

3. Следовательно, броски реально или численно неотличимы. Но они различаются качественно, хотя и являются качественными формами онтологически единственного броска.

Каждый бросок сам есть некая серия, но по времени значительно меньшая, чем минимум непрерывного мыслимого времени; и распределение сингулярностей соответствует этому сериальному минимуму. Каждый бросок вводит сингулярные точки например, точки на игральной кости. Но вся совокупность бросков заключена в случайной точке, в уникальном бросании, которое непрестанно перемещается через все серии, за время значительно большее, чем максимум непрерывного мыслимого времени. Броски последовательны в отношении друг друга и одновременны по отношению к такой точке, которая всегда меняет правила, которая координирует и разветвляет соответствующие серии, незаметно вводя случай на всем протяжении каждой серии. Уникальное бросание это хаос, каждый бросок которого — некий фрагмент. Каждый бросок управляет распределением сингулярностей, созвездием. Но вместо замкнутого пространства, поделенного между фиксированными результатами, в соответствии с гипотезами [о распределении], подвижные результаты распределяются в открытом пространстве уникального и неделимого броска. 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"

Согласно Делёзу, "идеальная игра, о которой мы говорим, не может быть сыграна ни человеком, ни Богом. Ее можно помыслить только как нонсенс. Но как раз поэтому она является реальностью самой мысли. Она — бессознательное чистой мысли. Каждая мысль формирует серию во времени, которое меньше, чем минимум сознательно мыслимого непрерывного времени. Каждая мысль вводит распределение сингулярностей. И все эти мысли коммуницируют в одной Долгой мысли, заставляя все формы и фигуры номадического распределения соответствовать ее смещению, незаметно вводя повсюду случай и разветвляя каждую мысль, соединяя *однажды* с *каждый раз* ради *навсегда*. Ибо только для мысли возможно утверждать весь случай и превращать случай в объект утверждения. Если попытаться сыграть в эту игру вне мысли, то ничего не случится, а если попытаться получить результат иной, чем произведение искусства, то ничего не получится. Значит,

такая игра предназначена только для мысли и для искусства. Она не дает ничего, кроме побед для тех, кто знает, как играть, то есть как утверждать и разветвлять случай, а не разделять последний ради того, чтобы властвовать над ним, чтобы рисковать, чтобы выиграть"

Делёз формулирует одну из главных проблематик книги, отталкиваясь от идеи Вавилонской лотереи Х. Л. Борхеса (см.): "если лотерея является интенсификацией случая, периодическим введением хаоса в космос, то есть в миропорядок, не лучше ли, чтобы случай участвовал во всех этапах розыгрыша, а не только в одном? Разве не смехотворно, что случай присуждает кому-либо смерть, а обстоятельства этой смерти — секретность или гласность, срок ожидания в один год или в один час — неподвластны случаю? В действительности, число жеребьевок бесконечно. Ни одно решение не является окончательным, все они разветвляются, порождая другие. Невежды предположат, что бесконечные жеребьевки требуют бесконечного времени; на самом деле достаточно того, чтобы время поддавалось бесконечному делению, как учит знаменитая задача о состязании с черепахой"

По мысли Делёза, "фундаментальный вопрос, поставленный перед нами этим текстом, состоит в следующем: что же это за время, которому не нужно быть бесконечным, а только *бесконечно делимым*? Это Эон. Мы уже видели, что прошлое, настоящее и будущее отнюдь не три части одной временности. Скорее, они формируют два прочтения времени, каждое из которых полноценно и исключает другое. С одной стороны, всегда ограниченное настоящее, измеряющее действие тел как причин и состояние их глубинных смесей (Хронос). С другой по существу неограниченные прошлое и будущее, собирающие на поверхности бестелесные события-эффекты (Эон). Величие мысли стоиков в том, что они показали одновременно как необходимость таких двух прочтений, так и их взаимоисключаемость. Иногда можно сказать, что только настоящее существует, что оно впитывает в себя прошлое и будущее, сжимает их в себе и, двигаясь от сжатия к сжатию, со все большей глубиной достигает пределов всего Универсума, становясь живым космическим настоящим. Достаточно двигаться в обратном порядке растягивания, чтобы Универсум начался снова, и все его моменты настоящего возродились. Итак, время настоящего всегда ограниченное, но бесконечное время бесконечно потому, что оно циклично, потому, что оживляет физическое вечное возвращение как возвращение Того же Самого и — этическую вечную мудрость как мудрость Причины. Иногда, с другой стороны, можно сказать, что существуют только прошлое и будущее, что они делят каждое настоящее до бесконечности, каким бы малым оно ни было, вытягивая его вдоль своей пустой линии. Тем самым ясно проявляется взаимодополнительность прошлого и будущего: каждое настоящее делится на прошлое и будущее до бесконечности. Или, точнее, такое время не бесконечно, поскольку оно никогда не возвращается назад к себе. Оно неограниченно чистая прямая линия, две крайние точки которой непрестанно отдаляются друг от друга в прошлое и будущее"

Характеризуя *Эон*, автор "Л. С. пишет: "Эон — прямая линия, прочерченная случайной точкой. Сингулярные точки каждого события распределяются на этой линии, всегда соотносясь со случайной точкой, которая бесконечно дробит их и вынуждает коммуницировать друг с другом, и которая распространяет, вытягивает их по всей линии. Каждое событие адекватно всему Эону Каждое событие коммуницирует со всеми другими, и все вместе они формируют одно Событие событие Эона, где они обладают вечной истиной. В этом тайна события: оно существует на линии Эона, но не заполняет ее. [...] Эон делит до бесконечности то, что преследует его, никогда не находя в нем пристанища — Событие всех событий. Вот почему единство событий-эффектов так резко отличается от единства телесных причин. Эон идеальный игрок, привнесенный и разветвленный случай, уникальный бросок, от которого качественно отличаются все другие броски"

Согласно Делёзу, Хронос это настоящее, которое только одно и существует. Он превращает прошлое и будущее в два своих ориентированных измерения так, что мы всегда движемся от прошлого к будущему но лишь в той мере, в какой моменты настоящего следуют друг за другом внутри частных миров или частных систем. Эон это прошлое-будущее, которое в бесконечном делении абстрактного момента безостановочно разлагается в обоих смыслах-направлениях сразу и всегда уклоняется от настоящего. Ибо настоящее не может быть зафиксировано в Универсуме, понятом как система всех

систем или ненормальное множество. Линия Эона противостоит ориентированной линии настоящего, регулирующей в индивидуальной системе каждую сингулярную точку, которую она вбирает. Линия Эона перескакивает от одной до-индивидуальной сингулярности к другой и всех их восстанавливает каждую в каждой. Она возобновляет все системы, следуя фигурам номадического распределения — где каждое событие одновременно и уже в прошлом, и еще в будущем, и больше, и меньше сразу, всегда день до и день после внутри разделения, заставляющего их коммуницировать между собой"

Как отметил Делёз, "с самого начала мы видели, насколько противоположны два прочтения времени — время Хроноса и время Эона.

1. Согласно Хроносу, только настоящее существует во времени. Прошлое, настоящее и будущее — не три измерения одного времени. Только настоящее наполняет время, тогда как прошлое и будущее — два измерения, относительные к настоящему. Другими словами, всякое будущее и прошлое таковы лишь в отношении к определенному настоящему (определенному протяжению и длительности), но при этом сами принадлежат более обширному настоящему, с большей протяженностью и длительностью. Всегда есть более обширное настоящее, вбирающее в себя прошлое и будущее. Значит, относительность прошлого и будущего к настоящему влечет относительность самих настоящих по отношению друг к другу. Бог переживает как настоящее то, что для меня — или прошлое, или будущее, ибо я живу в более ограниченном настоящем. Хронос это вместилище, моток относительных настоящих, предельным циклом или внешней оболочкой которого является Бог...

2. В Хроносе настоящее некоторым образом телесно. Настоящее — это время смесей и сочетаний, это сами процессы смешивания. Размерять, наделять темпоральностью значит смешивать. Настоящее выступает мерой действий или причин, тогда как будущее и прошлое приходятся на долю страдания тела. Но ведь страдание тел указывает на действие более могущественного тела. Величайшее настоящее, божественное настоящее — это великая смесь, всеединство телесных причин. Оно размеряет течение космического периода, где все одновременно. Следовательно, величайшее настоящее не безгранично. Оно присутствует в настоящем, полагая границы, ставя пределы бытия и размеряя действия тел, даже если перед нами величайшее из тел и единство всех причин (Космос). Однако величайшее настоящее может быть бесконечным и не будучи безграничным. Например, оно может быть цикличным — в том смысле, что, включая в себя все настоящее, возобновляется и отмеряет новый космический период, пришедший на смену предыдущему и тождественный ему. К этому относительному движению, посредством которого каждое настоящее отсылает к относительно более обширному настоящему, нужно добавить абсолютное движение, свойственное самому обширному настоящему. Такое движение сжимается и расширяется в глубине, поглощая и возвращая в игру космических периодов охватываемые им моменты относительного настоящего.

3. Хронос регулируемое движение обширных и глубинных настоящих. Но откуда именно он черпает свою меру? Обладают ли заполняющие Хронос тела достаточным единством, и вполне ли справедливы и совершенны их смеси, чтобы настоящее обрело принцип внутренней меры? Может, для космического Зевса это и так, а вот как насчет случайных тел и частичных смесей? Не происходит ли фундаментального потрясения настоящего, нет ли основы, опрокидывающей и сметающей всякую меру, — умопомешательства глубины, ускользающего от настоящего? Является ли такое безмерное только чем-то локальным и частичным, и не расплывается ли оно мало-помалу по всему универсуму, разнося повсюду свои отравленные, монструозные смеси, ниспровергая Зевса и самого Хроноса?"

В свою очередь:

"1) Согласно Эону только прошлое и будущее присущи или содержатся во времени. Вместо настоящего, вбирающего в себя прошлое и будущее, здесь прошлое и будущее делят между собой каждый момент настоящего, дробя его до бесконечности на прошлое и будущее — в обоих смыслах-направлениях сразу. Именно этот момент без *толщины* и протяжения разделяет каждое настоящее на прошлое и будущее, а не обширные и *толстые* настоящие охватывают собой будущее и прошлое в их взаимном соотношении. В чем же разница между Эоном и умопомешательством глубины, уже сокрушившим Хронос в его собственных владениях?"

По мысли Делёза, "не прошлое и будущее отменяют здесь существующее

настоящее, а момент *вдруг* низводит настоящее до прошлого и будущего. Существенное различие проходит теперь не просто между Хроносом и Эоном, а между Эоном поверхностей и совокупностью Хроноса и умопомешательства глубины... Если Хронос выражал действие тел и созидание телесных качеств, то Эон это место бестелесных событий и атрибутов, отличающихся от качеств. Если Хронос неотделим от тел, которые полностью заполняют его в качестве причин, и материи, то Эон населен эффектами, которые мелькают по нему, никогда не заполняя. Если Хронос ограничен и бесконечен, то Эон безграничен как будущее и прошлое, но конечен как мгновение. Если Хронос неизменно цикличен и неотделим от происшествий типа ускорений и стопорений, взрывов и застываний, то Эон простирается по прямой линии простирается в обоих смыслах-направлениях. Всегда уже прошедший или вечно вот-вот наступающий, Эон это вечная истина времени: чистая пустая форма времени, освободившаяся от телесного содержания настоящего, развернувшая свой цикл в прямую линию и простершаяся вдоль нее. Поэтому, возможно, Эон еще более опасен, более запутан и более мучителен — это то самое *другое* движение, о котором говорил Марк Аврелий (римский император-философ середины 2 в., представитель позднего стоицизма. — *А. Г Л. М.*); оно совершается ни наверху, ни внизу, ни циклически, а только на поверхности это движение *добродетели*... Если здесь и есть влечение к смерти, то совершенно иного рода"

Анализируя тематизм "нонсенса" ("бессмыслицы") в его соотнесенности со *смыслом* как таковым, Делёз отмечает: "Пустословием была бы фраза, что нонсенс имеет смысл, а именно тот, что у него нет никакого смысла... Наоборот, когда мы допускаем, что нонсенс высказывает свой собственный смысл, мы хотим указать на то специфическое отношение, которое существует между смыслом и нонсенсом и которое не совпадает с отношением между истиной и ложью, то есть его не следует понимать просто как отношение взаимоисключения. В этом на самом деле и состоит главнейшая проблема логики смысла: зачем тогда совершать восхождение от области истины к области смысла, если бы все дело заключалось только в том, чтобы отыскать между смыслом и нонсенсом отношение, аналогичное тому, что существует между истиной и ложью? [...] Приятно, что сегодня снова звучит: смысл — это вовсе не принцип и не первопричина, это продукт. 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 недостает поверхности, недостает смысла, и они обладают им только благодаря *эффекту*, предполагающему смысл. Мы больше не спрашиваем себя, следует ли *изначальный смысл* религии искать в Боге, которого предал человек, или же в человеке, отчужденном в образе Бога. [...] Здравый смысл не ограничивается определением какой-то особой направленности для единственно возможного смысла. Прежде всего, он задает общий принцип единственно возможного смысла. Он настаивает, что этот принцип, однажды принятый, вынуждает нас выбирать такое-то, а не иное направление. Следовательно, сила парадокса вовсе не в том, чтобы следовать в другом направлении, а в том, чтобы показать, что смысл всегда берется в обоих смыслах-направлениях сразу, что он следует двум направлениям одновременно. Противоположностью здравого смысла выступает не другой смысл; другой смысл это разве что развлечение ума, его забавный почин. Но парадокс-мука показывает, что нельзя разделить два направления, что единственно возможный смысл не может быть установлен ни для серьезной мысли и работы, ни для отдыха и несерьезных игр"

В этом контексте, с точки зрения Делёза, парадокс оказывается пересмотром "одновременно и здравого смысла, и общезначимого смысла: с одной стороны, парадокс выступает в облике сразу двух смыслов умопомешательства и непредсказуемого; с другой стороны, он проявляется как нонсенс утраченного тождества и неузнаваемого"

Как подчеркивает Делёз, "язык никоим образом не возможен без субъекта, выражающего и манифестирующего себя в нем, без объекта денотирования, без классов и свойств, которые означаются в соответствии с фиксированным порядком. Однако именно здесь происходит дарование смысла — в области, предшествующей всякому здравому смыслу и всякому общезначимому смыслу. Ибо

здесь, в муках парадокса, язык достигает своей наивысшей мощи"

По мысли Делёза, "смысл упорно держится одной из серий (серии предложений): он — то, что выражается в предложениях, но не сливается с предложениями, которые выражают его. Смысл оживает в другой серии (положении вещей): он является атрибутом положений вещей, но не сливается ни с положениями вещей, к которым он относится как атрибут, ни с вещами и качествами, в которых он осуществляется. Следовательно, определить одну серию как означающую, а другую как означаемую позволяют как раз эти два аспекта смысла упорство и сверх-бытие, а также два аспекта нонсенса, или парадоксального элемента, которыми эти серии порождаются, пустое место и сверхштатный объект, место без пассажира в одной серии и пассажир без места в другой. Вот почему смысл как таковой — это объект фундаментальных парадоксов, повторяющих фигуры нонсенса. Но дарование смысла происходит только тогда, когда заданы еще и условия значения, ибо термины серий, однажды наделенные смыслом, будут затем подчиняться этим условиям в третичной организации, которая свяжет их с законами возможных индикаций и манифестаций (здравым смыслом, общезначимым смыслом). Такая картина тотального развертывания на поверхности с необходимостью оказывается в каждой точке — чрезвычайно хрупкой"

Характеризуя таким образом иерархическую смысловую предпосылочность человеческого мышления, Делёз фиксирует: "Структурализм прав, подчеркивая тот момент, что о форме и содержании можно говорить только в связи с изначальными и несводимыми структурами, в рамках которых они организуются. Психоанализ должен обрести геометрическое измерение, прежде чем он обратится к историческим сюжетам. Ибо и сама жизнь, и даже сексуальность обретаются внутри организации и ориентации этого измерения еще до того, как обнаруживаются в производящей материи или порождающей форме. Психоанализ не может удовлетвориться указанием на особые случаи, манифестацией истории или означиванием комплексов. Психоанализ — это психоанализ смысла. Он сначала географичен, а уже потом историчен"

Задавая нетрадиционное измерение пространства движения философской мысли, Делёз в серии 18 характеризует "три образа философов": "Образ философа как популярный, так и профессиональный сформировался, судя по всему, благодаря платонизму: философ — это путник, оставивший пещеру и восходящий ввысь. И чем выше подъем, тем полнее очищение. На почве такой *психологии восхождения* образуются тесные связи между моралью и философией, аскетическим идеалом и идеей мысли. Этим и определяется как популярный образ философа, витающего в облаках, так и его научный образ, согласно которому философские небеса хотя и обладают интеллигибельной природой, но не отрывают нас от земли, поскольку последняя живет по их закону. Однако и в том, и в другом случае все происходит в высоте (даже если это высота личности в небесах морального закона). Как только мы спрашиваем: *Что значит ориентироваться в мысли?*, то оказывается, что мысль сама предполагает оси и направления, по которым она развивается, что у нее есть география еще до того, как появится история, и что она намечает измерения систем до их конституирования... Собственно говоря, высота — это платонический Восток. И философская работа всегда задается как восхождение и преображение, то есть, как движение навстречу высшему принципу, определяющему само это движение — как движение самополагания, самоисполнения и познания"

По мысли Делёза, такое понимание движения философской мысли существовало не всегда и приложимо оно далеко не к каждой версии философского знания: "Философ-досократик не выходит из пещеры; напротив, он полагает, что мы не вполне углубились в нее, недостаточно поглощены ею [...]. Потаенные глубины показались Ницше подлинным ориентиром философии, открытием досократиков, которое нужно возродить в философии будущего — всеми силами жизни, которая вместе с тем и мысль, всеми силами языка, который также и тело. По Ницше, *за каждой пещерой находится другая, еще более глубокая; а за ней еще другая пещера. За поверхностью существует более обширный, странный, богатый мир, пропасть под каждым основанием.* Вначале была шизофрения: досократическая философия — это собственно философская шизофрения, абсолютная глубина, вскрытая в телах и в мысли"

Как обращает внимание Делёз, "Башляр (французский философ 20 в. *А. Г., Л. М.*), говоря о ницшеанском воображении, пытается представить его

в свете *психологии восхождения*. Он не только сводит к минимуму роль земли и поверхности у Ницше, но и интерпретирует ницшеанскую *вертикальность* прежде всего как высоту и восхождение, тогда как на самом деле это глубина и спуск... Относительно Ницше следует также сказать, что глубина служит разоблачению идеи высоты и идеала восхождения; высота — не более чем мистификация, поверхностный эффект, который не вводит в заблуждение глаз глубины и рушится под его взглядом"

По мысли Делёза, "Ницше смог переоткрыть глубину только после того, как овладел поверхностью. Но он не остался на ней, считая, что поверхность необходимо осудить с новой точки зрения — взгляда из глубины. Ницше мало интересовался тем, чего достигла философия после Платона, полагая, что это наверняка было лишь продолжением долгого упадка. Нам же представляется, однако, что здесь, согласно его методу, возникает некий третий образ философов. И по их адресу заявление Ницше звучит особенно уместно: *сколь основательны греки в силу своей поверхностности!* Эти — третьи — греки уже не вполне и греки. Они больше не ждут спасения из глубин земли; не ждут они его и с небес или от Идеи. Скорее, они ожидают его от события с Востока, где, по словам Кэрролла, все идет к лучшему"

Как пишет Делёз, "с мегариков, киников и стоиков начинается новая философия и новый тип анекдота. Перечитывая лучшие главы Диогена Лаэртского главы, посвященные Диогену Кинику и Хрисиппу Стоику, мы наблюдаем за развитием удивительной системы провокаций. С одной стороны, философ ест с крайней прожорливостью, объедаясь сверх меры; прилюдно мастурбирует, сетуя при этом, что голод нельзя утолить так же просто; не осуждает инцест с матерью, сестрой или дочерью; терпим к каннибализму и антропофагии — но при всем при том он в высшей степени трезв и целомудрен. С другой стороны, философ хранит молчание, когда люди его о чем-то спрашивают, либо награждает их ударами посоха. Когда ему задают абстрактные и трудные вопросы, он в ответ указывает на пищу или подает вам всю торбу с едой, которую не преминет затем вывалить на вас, как всегда со всей силы. И все-таки он — носитель нового дискурса, нового логоса, оживляемого парадоксами и насыщенного новым философским содержанием. Да, мы ощущаем: эти анекдоты уже не про платоников и досократиков. Налицо переориентация всей мысли и того, что подразумевается под способностью мыслить: больше нет ни глубины, ни высоты. Не счесть насмешек в адрес Платона со стороны киников и стоиков. И всегда речь идет о том, чтобы низвергнуть Идеи, показать, что бестелесное пребывает не в вышине, а на поверхности и что оно — не верховная причина, а лишь поверхностный эффект, не Сущность, а событие. А в отношении глубины доказывали, что она пищеварительная иллюзия, дополняющая идеальную оптическую иллюзию"

Поясняя "онтологию" такого миропонимания, Делёз отметил: "Истолковывая этот мир как физику смесей в глубине, киники и стоики отчасти отдают его во власть всевозможных локальных беспорядков, примиряющихся только в Великой смеси, то есть в единстве взаимосвязанных причин. Это мир ужаса и жестокости, инцеста и антропофагии. Но можно, конечно, взглянуть на него и иначе: а именно, с точки зрения того, что выбирается из гераклитовского мира на поверхность и обретает совершенно новый статус. Это — событие, по самой своей природе отличное от причин-тел, Эон в его сущностном отличии от всепожирающего Хроноса. Параллельно и платонизм претерпевает такую же полную переориентацию: он хотел бы закопать досократический мир еще глубже, принизить его еще сильнее и раздавить всей тяжестью своих высот. Но как мы видим, теперь он сам лишается своей высоты, а Идея спускается обратно на поверхность как простой бестелесный эффект. Автономия поверхности, независимой от глубины и высоты и им противостоящей; обнаружение бестелесных событий, смыслов и эффектов, несводимых ни к глубинам тел, ни к высоким Идеям, вот главные открытия стоиков, направленные как против досократиков, так и против Платона. Все, что происходит, и все, что высказывается, происходит и высказывается на поверхности. Поверхность столь же мало исследована и познана, как глубина и высота, выступающие в качестве нонсенса. Принципиальная граница сместилась. Она больше не проходит ни в высоте — между универсальным и частным; ни в глубине — между субстанцией и акциденцией"

В таковой интеллектуальной ситуации, с точки зрения Делёза, "вопрос, кто говорит, не менее важен, чем вопрос, как

возможен язык. На него давалось множество разных ответов. *Классическим* мы называем ответ, определяющий того, кто говорит, как индивидуальность. Значит, то, о чем говорит индивидуальность, определяется как некое частное своеобразие, а средства то есть сам язык — как конвенциональная всеобщность. Речь, таким образом, идет о процедуре отделения друг от друга элементов тройной структуры:

универсальной формы индивидуального (реальность),

чистой Идеи того, о чем говорится (необходимость),

противостоящего им языка в его идеальной модели, которая считается первозданной, естественной и чисто рациональной (возможность).

Именно эта концепция приводит в движение сократическую иронию как восхождение и сразу ставит перед ней следующие задачи: оторвать индивидуальное от его непосредственного существования; выйти за пределы чувственно-конкретного навстречу Идее; установить законы языка в соответствии с идеальной моделью. Таково *диалектическое* целое вспоминающей и говорящей субъективности. Однако для полноты и завершенности данной процедуры необходимо, чтобы индивидуальное не только служило отправной точкой и трамплином, но и вновь появлялось в конце, что возможно благодаря универсальности Идеи, опосредующей переход между началом и концом"

Делёз фиксирует то обстоятельство, что характерное для трансцендентализма понимание индивидуальности *Я* как детерминированной посредством трансцендентной абсолютной Индивидуальности (и необходимо укорененной в ней) в рамках классической европейской культуры уже не подвергается рефлексивному критическому осмыслению, выступая имплицитным основанием любой концепции личности: "для метафизики совершенно естественно, по-видимому, полагать высшее Эго" Однако, по мнению Делёза, с точки зрения мета-оценки "такое требование, по-видимому, вообще незаконно. Если и есть что общее у метафизики и трансцендентальной философии, так это альтернатива, перед которой ставит нас каждая из них: либо недифференцированное основание, безосновность, бесформенное небытие, бездна без различий и свойств — либо в высшей степени индивидуализированное Бытие и чрезвычайно персонализированная Форма".

В соответствии с аналитиками Делёза, "для каждого типа дискурса нужно различать три языка. Во-первых, реальный язык, удовлетворяющий вполне обычным нуждам говорящего (индивидуальности или, скорее, личности). Во-вторых, идеальный язык, представляющий модель дискурса в зависимости от формы его носителя (например, модель божественного языка в *Кратиле* (диалог Платона. — *А. Г., Л. М.*), соответствующая сократической субъективности; рациональная модель Лейбница, соответствующая классической индивидуальности; эволюционистская модель романтической личности). И наконец, [в-третьих] эзотерический язык, который всякий раз приводит к низвержению идеального языка в основание и к распаду носителя реального языка. Более того, между идеальной моделью и ее эзотерическим переворачиванием существуют внутренние отношения"

Актуализировавшиеся во второй половине 20 в. собственно философские реконструкции проблемы многомерной топологии бытия (см. **Плоскость, Складка**) акцентировали, в частности, проблему исследования воздействия *алкоголя* на трансформацию пространственных ориентаций и временно́го восприятия индивида. У Делёза в "Л. С." отмечается, что алкоголизм человека являет собой поиск особого эффекта: "необычайной приостановки настоящего"

Алкоголик, по мысли Делёза, живет совсем не в прошедшем времени несовершенного вида и не в будущем времени; у него есть лишь сложное прошлое совершенного вида — хотя и весьма специфическое. Пьянствуя, алкоголик так компонует воображаемое прошлое, как если бы "мягкость причастия прошедшего времени соединялась с твердостью вспомогательного настоящего: я бывало-любил, я бывало-делал, я бывало-видел" Сам же пьющий человек переживает один момент в другом, наслаждаясь своим маниакальным всемогуществом... Совершенное прошедшее время превращается в "я бывало-напьюсь"

Настоящий момент в данном случае — уже не момент алкогольного эффекта. Это, по Делёзу, "момент эффекта эффекта": застывшее "настоящее" ("я, бывало...") соотносится теперь лишь с ускользанием "прошлого" ("напивался"). Кульминация достигается в "оно, бывало..." В этом эффекте ускользания прошлого, в этой утрате всякого объекта и заключается депрессивный аспект алкоголизма... Когда алко-

голизмом страдают по-настоящему, когда выпивка это острая необходимость, — тогда, согласно Делёзу, возникает иная, не менее основательная деформация времени. На этот раз любое будущее переживается как "будущее совершенное" с необычайным ускорением этого сложного будущего эффектом от эффекта, не оставляющим до самой смерти... Алкоголизм героев Фицджеральда — это процесс саморазрушения, доходящий до того, что вызывает эффект "отлета" прошлого: не только "трезвого прошлого, от которого алкоголик навсегда отрезан... но и ближайшего прошлого, в котором он только что выпивал и напился, а также и фантастического прошлого, когда впервые был достигнут этот эффект..."

По убеждению Делёза, как "триумф над застывшим и неприглядным настоящим, в котором затаилась означаемая им смерть — именно в этом отношении алкоголизм может служить примером" Алкоголизм, по мысли Делёза, суть "сразу и любовь и утрата любви, и деньги и безденежье, и родина и ее потеря" Это "сразу объект, потеря объекта и закон, управляющий этой потерей, в налаженном процессе разрушения"

Как пишет Делёз: "В самом общем виде действие смысла таково: именно смысл дает существование тому, что его выражает и при этом — как чистая присущность — сам обретает существование в своем выражении. Значит, он принадлежит Эону как тысяча поверхностных эффектов или событий, прочерчивая границу между вещами и предложениями: он прочерчивает ее по всей своей прямой линии"

Делёз формулирует еще одну чрезвычайно значимую проблему: "Как же событие делает язык возможным? Мы видели, что сущностью события является поверхностный эффект — бесстрастный и бестелесный. Событие — результат смесей, действий и страданий тел. Но по своей природе оно отличается от того, результатом чего является. Событие — это атрибут тел и положений вещей, но никак не физическое качество. Оно вписано в них как очень специфический атрибут — диалектический, или точнее, ноэматический (*ноэма* — в истории философии конституированный в мышлении объект. — *А. Г Л. М.*) и бестелесный. Такой атрибут не существует вне предложения, которое его выражает. Но природа атрибута иная, чем у его выражения. Он существует в предложении, но вовсе не как имя тел или качеств и не как субъект или предикат. Скорее, он существует как то, что может быть выражено, или как выражаемое предложением, свернутое в глаголе. Событие, происходящее в положении вещей, и смысл, присутствующий в предложении, — одно и то же. Следовательно, в той мере, в какой бестелесное событие полагается поверхностью или само полагает последнюю, оно выносит на эту поверхность термины своей двойной референции: тела, с которыми оно соотносится как ноэматический атрибут, и предложения, к которым оно отсылает как поддающаяся выражению сущность. Событие организует эти термины в виде двух раздельных серий, поскольку именно благодаря такому разделению и в его рамках событие отличает себя и от тел, результатом которых является, и от предложений, которые делает возможными"

Осмысливая такое значимое для культуры 20 в. понятие, как "фантазм" ("серия 30"), Делёз пишет: "У фантазма три основные характеристики:

1. Он — ни действие, ни страдание, а результат действий и страданий то есть чистое событие. Вопрос о том, реально ли конкретное событие или воображаемо, неверно поставлен. Различие проходит не между воображаемым и реальным, а между событием как таковым и телесным положением вещей, которое его вызывает и в котором оно осуществляется. События это эффекты... Но как таковые они должны быть связаны не только с эндогенными, но и с экзогенными причинами, с реальными положениями вещей, с реально предпринятыми действиями и с реально происходящими страданиями и созерцаниями. Значит, Фрейд не ошибался, оставляя за реальностью право на производство фантазмов, даже когда считал их продуктами, выходящими за пределы реальности. Фантазм как и событие, которое его представляет, является *ноэматическим атрибутом*, отличным не только от положений вещей и их качеств, но и от психологической жизни, а также от логических понятий. Как таковой он принадлежит идеальной поверхности, на которой производится как эффект. Такая поверхность трансцендирует внутреннее и внешнее, поскольку ее топологическое свойство в том, чтобы осуществлять контакт между *своими* внутренней и внешней сторонами, развернув последние в одну-единственную сторону. Вот почему фантазм-событие подчиняется двойной каузальности, соотнесен-

ной с внешними и внутренними причинами, чьим результатом в глубине он является, а также с квази-причиной, которая *разыгрывает* его на поверхности и вводит его в коммуникацию со всеми другими событиями-фантазмами.

2. Вторая характеристика фантазма — это его позиция по отношению к *Эго* или, скорее, ситуация *Эго* в самом фантазме. Действительно, исходным пунктом (или автором) фантазма является фаллическое *Эго* вторичного нарциссизма. Но если фантазм обладает свойством возвращаться к своему автору, то каково же место *Эго* в фантазме, если учесть неотделимые от последнего развертывание и развитие? Изначально фантазм характеризуется отсутствием субъективации, сопровождающей присутствие субъекта на сцене; упраздняется всякое разделение на субъект и объект; субъект не нацелен на объект или его знак, он включен в последовательность образов... он представлен как участвующий в постановке, но не имеет что близко по форме к изначальному фантазму — закрепленного за ним места.

3. Не случайно, что становление фантазма выражается в игре грамматических трансформаций. Фантазм-событие отличается от соответствующего положения вещей, будь оно реальным или возможным. Фантазм представляет событие согласно сущности последнего, то есть как ноэматический атрибут, отличный от действий, страданий и качеств положения вещей. Но фантазм также представляет иной, не менее существенный аспект, согласно которому событие является тем, что может быть выражено предложением. [...] Дело не в том, что фантазм высказывается или означается (сигнифицируется). Событие столь же отличается от выражающих его предложений, как и от положения вещей, в котором оно происходит. И это при том, что никакое событие не существует вне своего предложения, которое по крайней мере возможно, — даже если это предложение обладает всеми характеристиками парадокса или нонсенса; событие также содержится в особом элементе предложения в глаголе, в инфинитивной форме глагола"

Итак, согласно Делёзу:

"1. Фантазм с легкостью покрывает расстояние между психическими системами, переходя от сознания к бессознательному и обратно, от ночных снов к дневным мечтам, от внутреннего к внешнему и наоборот, как если бы он сам принадлежал поверхности, главенствующей и организующей как сознательное, так и бессознательное, или линии, соединяющей и упорядочивающей внутреннее и внешнее с двух сторон.

2. Фантазм легко возвращается к собственному истоку и как *изначальный фантазм* без особых усилий собирает в целое источник фантазма (то есть, вопрошание, источник рождения, сексуальности, различия полов и смерть...). Это происходит потому, что он неотделим от замещения, развертывания и становления, от которых ведет свое происхождение. Наша предыдущая проблема — *где, собственно говоря, начинается фантазм?* уже включает в себя другую проблему: *куда фантазм движется, в каком направлении он уносит свое начало?* Ничто так не завершено, как фантазм; ничто не оформляет себя до конца в такой степени"

В целом, Делёз подвергает критике платоновско-гегелевскую (классическую) традицию, в рамках которой смысл наделялся статусом трансцендентальности, изначальной заданности, абсолютности; его не устраивала и феноменологическая версия решения данной проблемы. Делёз ставит перед собой задачу преодолеть ограниченность логического и психологического подходов. Следуя "панязыковой" стратегии (все есть язык), намеченной классическим структурализмом, он вместе с тем пересматривает ряд его положений.

Отказавшись от классической онтологии, автор "Л. С." делает выбор в пользу *философии становления* (Ф. Ницше, А. Бергсон и др.), а также обращается к лингвистической теории стоицизма. Согласно Делёзу, проблема смысла это проблема языка, который является *семиотической* (знаковой) системой. Он пересматривает функции и традиционное понимание структуры знака. Критикуя теорию репрезентации, автор "Л. С." отмечает, что знак не репрезентирует объект, не указывает на наличие последнего, а скорее свидетельствует о его *отсутствии*. В знаке есть лишь "след" объекта. Поэтому язык всегда является чем-то *поверхностным* по отношению к обозначаемым предметам ("телам"). Знак ("означающее") связан с обозначаемым (денотацией) и с означаемым (концептом, понятием, значением). Однако значение и смысл не тождественны.

Смысл, по Делёзу, — это особая сущность. Он принадлежит и означающему (знаку) и означаемому (понятию). Смысл представляет собой нечто текучее, подвижное, становящееся. Он воз-

никает на границе вещей и предложений. Это явление *поверхности* (**см.**). Наряду с денотацией, манифестацией и сигнификацией смысл является четвертым типом отношений, зафиксированных в предложении. Поскольку смысл обнаруживается, конституируется в языке в процессе становления, он выражен *глаголом*. Глагол выражает не бытие, а способ бытия. Смысл одновременно является и *событием и со-бытием*: событием, поскольку он процессуален, включен в систему отношений языка и вещей, а также является результатом отношений между элементами самого языка; со-бытием в силу своей сопричастности Бытию.

Устанавливая связь языка и смысла и трактуя последний как событие, автор "Л. С." предлагает свое понимание времени. Он обращается к понятиям *Хронос* и *Эон*, выражавшим время в античной философии. Хронос – это понимание времени с акцентом на настоящее, которому подчинено и прошлое и будущее: прошлое входит в него, а будущее определяется им. Хронос это "утолщенное" настоящее. Эон это время отдельного события, когда настоящее представлено лишь точкой, выраженной понятием "вдруг" от которой линия времени одновременно расходится в двух направлениях: в прошлое и будущее. Например, смысл выражения "смертельная рана" выявляется через предложение, указывающее на прошлое ("он был ранен"), и через предложение, "забегающее" в будущее ("он будет мертвым"). Смысл как событие, согласно Делёзу, находится на границе (поверхности) между прошлым и будущим и избегает настоящего. Время утрачивает свою линейность и теряет способность устанавливать причинно-следственные связи.

Рассматривая язык как семиотическую систему, Делёз отмечает, что смысл любого знака выявляется только в структуре языка как целостности, т. е. в коммуникационном процессе. При этом автор "Л. С." придерживается *стохастической* теории коммуникации, согласно которой множество элементов может быть представлено при помощи распределения вероятностей. Это означает, что языковые структуры не являются заранее определенными, они выстраиваются самостоятельно в контексте процедуры выражения смысла и построения предложения. В отличие от классического структурализма Делёз считает, что нет "универсальной" грамматики и нет упорядоченных структур.

Аргументируя это положение, он обращается к структуре предложения, выделяя в нем две серии: первая серия *денотация*, представленная существительным и общими прилагательными; вторая серия это *выражение*, представленное глаголом с зависимыми словами. Эти две серии не совпадают друг с другом. Вероятностный характер носит не только последовательность появления элементов предложения, но и выбор грамматической формы.

Результатом взаимодействия данных серий являются у Делёза *сингулярности* (единичности, оригинальности, исключительности), которые определяют условия события (смысла). Дуальность предложения дополняется, по мысли Делёза, дуальностью каждого слова (знака), поскольку оно также порождает две серии: серию означающего и серию означаемого. Эти серийные ряды смещены относительно друг друга. Серия означающего является избыточной, поскольку язык (знаковая система) всегда больше достигнутого уровня знаний, зафиксированного в понятиях (означаемых). Взаимодействие серийных рядов означающего и означаемого также образует сеть сингулярностей. Как отмечает Делёз, сингулярности коммуницируют друг с другом, создавая номадическое (кочующее) *распределение сингулярностей*.

Делёз пересматривает понимание соотношения структуры и смысла, сложившееся в классическом структурализме, согласно которому структура является машиной по производству смысла, где структура выступает причиной, а смысл — следствием. В трактовке Делёза сама структура оказывается неупорядоченной, лишенной центра, выстраивающейся вместе с выявлением смысла, поэтому смысл — не результат действия причинно-следственных отношений, он — результат игры.

Становление в концепции Делёза пронизывает все, даже трансцендентальность. Последняя представлена "трансцендентальным полем", образованным безличными, доиндивидуальными нейтральными номадическими сингулярностями. В силу этого смысл, согласно Делёзу, лишен личностного измерения, субъект не участвует в процессе его возникновения: автор "Л. С." разделяет позицию "смерти субъекта" (**см.**), наметившуюся еще в классическом структурализме.

Делёз является сторонником сексуальной теории происхождения языка. Десексуализованная энергия связана, по мысли Делёза, с механизмом субли-

мации и символизации, поэтому любой смысл всегда сенсуально окрашен. "Содержательным" планом языка является физиологический уровень организации человеческого бытия. Именно он, по мнению Делёза, делает язык возможным. И вместе с тем язык не совпадает с этим уровнем, он выделен из него. Выделить язык это значит предотвратить смешение языковых звуков со звуковыми свойствами вещей и звуковым фоном тел. Здесь вырисовывается очередная дуальность языка: с одной стороны, язык это звуки, которые являются свойствами тел, но с другой они отделены от физической глубины и имеют совсем иной смысл. Язык возникает на поверхности, которая отделяет звуки от тел, организует их в слова и предложения. Если исчезает поверхность и размывается граница, язык погружается в глубь тела, ряд означающего соскальзывает с ряда означаемого, возникает особый *шизофренический* язык, который присущ искусству и который, по мнению Делёза, характерен для творчества К. Льюиса, А. Арто, П. Клоссовски (**см.**) и др. Такой язык обладает революционным потенциалом. Он способен создать не только языковые модели объектов, которых нет в действительности, но и новый образ мира, сделав тем самым шаг в сторону его изменения.

См. также: **"Theatrum philosophicum" (Фуко), "Нонсенс", Становление, Событие, Номадология, Кэрролл, "Смерть Субъекта", Плоскость, Поверхность, Хронос/Эон, След.**

А. А. Грицанов, Л. Л. Мельникова

ЛОГОС (от греч. *logos*), первоначально — слово, речь, язык. Позднее, в переносном значении, мысль, смысл, разум, мировой закон. В учениях Гераклита и представителей античного стоицизма Л. мировой разум, идентичный с безличной закономерностью Вселенной, с судьбой. Л. трактовался древнегреческой философией как превосходящий волю богов. В некоторых трактовках Л. персонифицировался, уподобляясь личностному Богу.

В философии гностицизма и у неоплатоников Л. интерпретируется аналогично Богу из Ветхого Завета. Тем самым Л. выступает как неизбывно присущая Богу сила разума, как слово и вечная мысль Бога, которая в качестве Л. конституировала мир и которая ее пронизывает и связывает.

В христианской патристике Л. становится обретшим плоть словом Божьим, сошедшим на землю в облике Богочеловека Иисуса Христа.

В традиции классической и неклассической философии (см. **Классика Неклассика Постнеклассика**) термин "Л." фиксирует неразрывное единство озвученного *понятия*, смысла *слова* и *смысла* как такового; тем самым предполагается, что Бытие мира атрибутивно проникнуто/наделено внутренней законосообразностью, целесообразностью, являющими собой поле для познания/постижения наукой и рациональным знанием в целом.

Постмодернистская философия кардинально отвергает парадигму "Л." провозглашая стратегию преодоления характерного для культуры и цивилизации Запада логоцентризма (**см.**).

См. также: **Онто-тео-телео-фаллофоно-логоцентризм.**

А. А. Грицанов

ЛОГОФИЛИЯ — см. **ЛОГОЦЕНТРИЗМ.**

ЛОГОФОБИЯ см. **ЛОГОЦЕНТРИЗМ.**

ЛОГОЦЕНТРИЗМ понятие, введенное философией постмодернизма для критической характеристики классической культурной традиции (см. **Классика — Неклассика — Постнеклассика**), основания которой оцениваются как фундированные идеей тотально господствующего Логоса (**см.**). Данная установка имеет следствием, с точки зрения постмодернизма, неправомерное осмысление бытия в качестве начала, имеющего имманентную "логику" и подчиненного динамическим законам линейного детерминизма.

Л., согласно ряду концептуальных версий постмодернистской философии, включает в свою структуру такие составляющие, как *логофилия* и *логофобия*.

Логофилия отражает высокий общественный и культурный статус дискурса (**см.**) в западной традиции, базирующийся на доминировании приоритетов рациональности и логоса в европейской культуре. Понятие "логофилия", по мысли М. Фуко (**см.**), отражает духовную парадигму "видимого глубокого почтения" к дискурсу со стороны классического стиля мышления. Согласно Фуко, применительно к европейской интеллектуальной традиции правомерно говорить о двойственности восприятия культурой самого феномена дискурса. С одной стороны, пафосный рационализм Запада представляет дискурсу почетное место

в иерархии культурных ценностей культуры: "Казалось бы, какая цивилизация более уважительно, чем наша, относилась к дискурсу?" (Фуко). Однако, с другой стороны, по Фуко, фиксируется далеко не однозначное к нему отношение: за демонстрируемой *логофилией* европейской классики скрывается "своего рода страх" перед дискурсом, т. е. реальная *логофобия*. Фуко усматривал в показательной *логофилии* западной культуры скрытое отторжение ею непредсказуемых возможностей дискурса, его потенциально неограниченной творческой креативности.

Логофобия в трактовке Фуко выражает неприятие классической европейской культурой безграничности созидательного потенциала дискурса в контексте продуцирования смыслов. По оценке Фуко, логофобия классической культуры перед дискурсом есть "страх... перед лицом всего, что тут может быть неудержимого, прерывистого, воинственного, а также беспорядочного и гибельного, перед лицом этого грандиозного, нескончаемого и необузданного бурления дискурса" Именно этот страх за неприкосновенность собственных рационально организованных, фундированных линейностью оснований лежит, по Фуко, в основе интенций европейской классики на жесткую регламентацию дискурсивной сферы: "все происходит так, как если бы запреты, запруды, пороги и пределы располагались таким образом, чтобы хоть частично овладеть стремительным разрастанием дискурса"

Стратегия философии постмодерна, призванная осуществить условно-показательное "снятие" *логофилии* и *логофобии*, нередко именуется *логомахией*. Последняя призвана осуществить радикальный отказ от Л. и переосмыслить феномен логоса в игровом контексте. На смену традиционно "непротиворечивой логике философов" постмодернизм, по оценке Ж. Деррида (**см.**), выдвигает принципиально игровую систему отсчета. В ее рамках, согласно Деррида, то, что в классической традиции воспринималось в качестве "прочного и устойчивого логоса" на самом деле носит принципиально алогичный характер, "скрывает игру" в самих своих основаниях. По мысли Деррида, "перенесение внимания на полисемию или на политематизацию представляет, наверное, прогресс по сравнению с линейностью письма или моносемантического прочтения, озабоченного привязкой к смыслу-опекуну, к главному означающему текста или к его основному референту".

Постмодернистская парадигма в философии, фундированная, по Деррида, стратегией радикального преодоления Л. в режиме "деконструкции логоса" принципиально альтернативна мировоззрению модернизма (**см.**), фундированному пафосным идеалом "логократии" восходящим к платоновской модели устройства мира и социума. Программная установка Л. формулируется Деррида так: "прослеживать и консолидировать то, что в научной практике всегда уже начинало выходить за логоцентристское закрытие" По оценке Фуко, процедуры преодоления Л. по отношению к европейской культуре должны быть реализованы по меньшей мере по двум фундаментальным векторам: отказа от логоцентристской онтологии и преодоления логоцентристской познавательной программы.

Так, применительно к онтологии, Фуко постулирует принципиальное отсутствие исходного "смысла" бытия мироздания: "за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов" Соответственно этому, по Фуко, "теоретико-познавательная" стратегия философии постмодерна не может истолковываться как герменевтическая процедура дешифровки скрытого смысла феноменологического ряда бытия. Любая форма дискурса в этом контексте, с точки зрения Фуко, артикулируется "как насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае — как некую практику, которую мы им навязываем"

В таковом парадигмальном контексте вербальная сфера с точки зрения постмодернистской философии также предстает ни чем иным, как спонтанной игрой означающего/цепочки означающих, находящихся в свою очередь в процессе имманентной самоорганизации. Как констатировал Р. Барт (**см.**), "нет больше логической ячейки языка фразы" Классическая презумпция наличия "латентного смысла" истории подвергается критике со стороны Деррида, который провозгласил "освобождение означающего от его зависимости или происхождения от логоса и связанного с ним понятия *истины*, или первичного означаемого"

А. А. Грицанов

"ЛУКРЕЦИЙ И НАТУРАЛИЗМ"

текст Ж. Делёза (**см.**), увидевший свет в 1961.

Согласно Делёзу, "вслед за Эпикуром Лукреций определяет спекулятивную и практическую цель философии как *натурализм*. Значение Лукреция для философии связано с этим двояким определением. Произведения Природы неотделимы от разнообразия, которое для них является основополагающим. Но мыслить различное как различное — сложная задача, где, по Лукрецию, терпели неудачу все предшествовавшие философы"

По мысли Делёза, "в нашем мире естественное разнообразие проявляется тремя способами, которые перекрещиваются: разнообразие видов, разнообразие особей, принадлежащих одному и тому же виду, и, наконец, разнообразие частей, составляющих отдельную особь. Специфичность, индивидуальность и разнородность. Нет мира, который не проявлялся бы в разнообразии своих частей, своих связей, своих очертаний и тех видов, которыми он населен. [...] В этом и заключается то разнообразие миров, на которое существует три точки зрения: миры неисчислимы, виды часто различны, иногда схожи, либо всегда состоят из разнородных элементов"

Как подчеркивает Делёз, "природа должна мыслиться как принцип разнообразия ее творений. Но принцип создания разнообразия имеет смысл только в случае, если он не *соединяет* свои собственные элементы в единое целое. В этой педантичности не стоит усматривать круга, как будто бы Эпикур и Лукреций хотели всего лишь сказать, что принцип различий должен быть различным сам по себе. Тезис Эпикура совсем другой: Природа как творец разнообразного не может быть лишь бесконечной суммой, т. е. суммой, которая не охватывает своих собственных элементов. Нет такого сочетания, которое могло бы охватить все элементы природы одновременно, всего мира или целой вселенной. [...] Природа не образует единого целого, она рассеяна везде. Законы природы (в противовес законам судьбы) отпускаются частями и не суммируются. Природа — не определяющее, а соединяющее начало, она выражается через *и*, а не через *есть*"

По Делёзу, "постоянно пополняемая неделимыми частями, подчас сходными, подчас различными, природа — это, конечно же, сумма, но не единое целое. С Эпикуром и Лукрецием начинается подлинное благородство философского плюрализма. [...] Природа — это власть, но власть, благодаря которой вещи существуют *раздельно*, не склеиваясь все *вместе*, не соединяясь в сочетание, тождественное им всем сразу или способное их всех выразить *одновременно* и адекватно. Лукреций упрекает предшественников Эпикура за мысли о Бытии, Едином и Целом. Эти концепции — мании рассудка, спекулятивные формы веры в *фатум*, теологические формы ложной философии. Философия Природы — это антиспиритуализм и плюрализм, свободная мысль и мысль свободных"

С точки зрения Делёза, "предшественники Эпикура (Гераклит, Эмпедокл и Анаксагор. — *А. Г.*) идентифицировали принцип Единого с принципом Целого. Но что такое этот один, если не обреченный на смерть и подверженный тлению объект, если считать его произвольно изолированным от всего другого? И что составляет целое, если не такое конечное сочетание, полное дыр, по отношению к которому произвольно считают, что оно вбирает в себя все элементы суммы? В обоих случаях не понимают разнообразия и его творений. Принято выводить различное исходя из единого, полагая, что нечто неизвестное может родить неизвестное, стало быть, нечто рождается из ничто. Либо выводят различное исходя из целого, полагая, что элементы, составляющие это целое, суть противоположности, способные трансформироваться из одних в другие: это — другой способ утверждения того, что вещь производит другую, изменяя свою природу, и что нечто рождается из ничто. В связи с тем что философы-антинатуралисты не пожелали отдать часть пустоте, пустота поглотила все. Их Бытие, Единое и Целое всегда поддельны и неестественны, всегда тленны и шатки, всегда сомнительны и хрупки. Они предпочли бы сказать: *бытие есть ничто* скорее, чем признать, что есть сущности *и* есть пустота, простые сущности в пустоте *и* пустота в сложных сущностях. Философы подменили многообразием различий тождественное и противоречивое, а часто и то, и другое одновременно. Не тождество, не противоречия, а сходства и различия, составления и расчленения, *сцепления, уплотнения, удары, встречи, движения, благодаря которым создаются все вещи* [Лукреций]. Согласования и разделения — такова Природа вещей"

По версии Делёза, "натурализм нуждается в тщательно структурированном принципе причинности, который позволит считать создание разнообразия как составляющего такие различные сочетания, которые не суммировали бы элементы Природы".

Делёз формулирует главные параметры античного *натурализма*:

1. Атом есть то, что должно быть помыслено, что только и может быть помыслено. Атом является для мысли тем, чем воспринимаемый объект является для органов чувств: объектом, который адресуется непосредственно к мысли и постигается мыслью, подобно тому, как воспринимаемый объект воспринимается непосредственно чувствами. Тот факт, что атом не является воспринимаемым и не может иметь физического бытия, то, что он сокрыт от нас, является следствием его собственной природы, а не следствием несовершенства наших органов чувств. Во-первых, метод Эпикура — это метод аналогии: воспринимаемый объект содержит воспринимаемые части, но имеется воспринимаемый минимум, который представляет наименьшую часть объекта; точно так же и атом наделен мыслимыми частями, но имеется мыслимый минимум, который представляет наименьшую часть атома. Неделимый атом состоит из мыслимого минимума, подобно тому, как делимый объект состоит из воспринимаемого минимума. [...] Во-вторых, метод Эпикура является методом перехода от одного к другому· управляемый аналогией, он переводит воспринимаемое в мыслимое и мысленное в воспринимаемое путем перевода одного в другое постепенно, по мере того как воспринимаемое расчленяется и составляется в единое целое. Поэтому-то и отказываются от притязаний ложной философии, которая тотчас же желает мыслить воспринимаемое и тотчас же давать воспринимаемое раскрытие самой мысли. Воспринимаемый объект является исключительно объектом чувств. Достоверность этого подобна той, в силу которой атом есть объект исключительно мыслимый. Эти две истины признаются аналогичными.

2. Количество атомов бесконечно именно потому, что они являются элементами, которые не суммируются. Но это количество не было бы бесконечным, если бы пустота также не была бы бесконечной. Пустота и полнота переплетаются и распределяются таким образом, что сумма пустоты и атомов в свою очередь бесконечна сама по себе. Эта третья бесконечность выражает главное соотношение между атомами и пустотой. Верх и низ в пустоте появляются из соотношения самой пустоты с атомами; сила тяжести атомов (движение сверху вниз) происходит из соотношения атомов с пустотой.

3. В момент своего падения атомы сталкиваются вне зависимости от их разницы в весе, а в соответствии с мгновенным уклонением. Ибо все атомы в пустоте падают с одинаковой скоростью, а не быстрее или медленнее, в зависимости от их веса по отношению к другим атомам; они переплетаются в сплошной поток. В пустоте скорость атома равна его *движению в определенном направлении за минимум непрерывного времени.* Минимум непрерывного времени отражается восприятием чистой мысли: *атом движется так же быстро, как и мысль* [Эпикур]. Когда мы помыслим отклонение атома, то должны представлять себе это как движение, которое производится за меньшее время, чем минимум непрерывного времени. *Мгновенное уклонение,* или отклонение, не имеет ничего общего с наклонным движением, которое может случайно изменить вертикальное падение [Эпикур]. Оно постоянно; это не вторичное движение, ни даже вторичное определение движения атома, которое могло бы произойти в случайный момент и в случайном месте. *Мгновенное уклонение* — это первоначальное направление движения атома, синтез движения и его направления. "Incertus" не означает "неопределенный", а скорее "необозначаемый" "Paulum", "incerto tempore" "intervallo minimo" (подобный термин, согласно Делёзу, встречается в текстах Цицерона. — *А. Г.*) означают: за *меньшее время, чем минимум непрерывно мыслимого* времени. Поэтому *мгновенное уклонение* не обнаруживает никакой случайности, никакой неопределенности. Оно проявляет совсем другие качества: атомарный закон, то есть неустранимое большинство причин или причинных рядов, невозможность объединить причины в единое целое. В конце концов *мгновенное уклонение* является определением пересечения каузальных рядов; каждый каузальный ряд установлен движением одного атома и сохраняет в пересечении свою полную независимость. В известных дискуссиях, в которых противопоставляются эпикурейцы и стоики, проблема не формулируется непосредственно как случайность и необходимость, а выступает в качестве причинности и судьбы. Эпикурейцы так же, как и стоики, утверждают *причинность* (не существует какого-либо движения без причины); однако стоики в большей мере желают утверждать *судьбу,* то есть единство причин. Против этого возражают эпику-

рейцы, а именно в том смысле, что невозможно утверждать судьбу, не вводя *необходимости,* то есть абсолютной связи одних действий с другими. Стоики возражают, что они отнюдь не вводят необходимости, а эпикурейцы, по их мнению, не могут отвергать единство причин, не попадая под власть возможности и случайности. Проблема формулируется следующим образом: существует ли единство *самих* причин? Нужно ли собирать причины в единое целое в своих рассуждениях о природе? *Мгновенное уклонение* — это только случайность в том смысле, что это — утверждение независимости и многообразия каузальных рядов как таковых.

4. Атомы имеют различные величины и конфигурации. Но атом не может иметь произвольных размеров, потому что тогда он достигнет и выйдет за пределы воспринимаемого минимума. Атомы не могут иметь бесконечные конфигурации, потому что все разнообразие очертаний заключает в себе минимальное перемещение атомов, являясь приумножением этих минимальностей, которые не могут быть бесконечными, не рискуя тем, чтобы атом сам не стал воспринимаемым [Цицерон]. Очертания и конфигурации атомов не имеют бесконечных вариантов, имеется только бесконечность атомов одних и тех же очертаний и одной и той же конфигурации.

5. Один атом, встречая какой-нибудь другой, не соединяется с ним: тогда атомы образовывали бы бесконечные сочетания; их столкновения, поистине, приводят скорее к взаимному отталкиванию, чем к соединению. Тем не менее атомы соединяются, если только их очертания позволяют это делать. Сочетания атомов искажаются, повреждаясь другими атомами, которые разбивают соединение, к тому же они теряют свои элементы, которые присоединяются к другим сочетаниям. Атомы называют *специфическими зародышами* или *семенами* потому, что произвольно взятый атом не вступает в сочетание с любым другим.

6. Всякое сочетание конечно, существует только бесконечность комбинации. Но никакая комбинация не формируется из одного вида атомов. Атомы являются к тому же и специфическими зародышами еще и в другом смысле: они образуют многообразие своих собственных различий в одном и том же теле. Это не препятствует тому, что в *теле* различные атомы имеют тенденцию в *соответствии со своим весом* распределяться в соответствии со своими очертаниями. В нашем мире атомы одинаковых конфигураций группируются, создавая обширные сочетания. Наш мир распределяет свои элементы таким способом, что позволяет земле занимать центр, *выталкивающий* вовне все те элементы, которые идут на создание моря, воздуха, эфира [Цицерон]. Философия природы говорит нам: существует многообразие, а *также* сходство различий в себе самом.

7 Существует власть разнообразного и его творений, а также существует и способность воспроизводства разнообразного. Важно увидеть, как второе выводится из первого. Сходство вытекает из различного как такового и его разнообразий. Нет ни мира, ни тела, которые не теряли бы каждую минуту свои элементы и вновь не обретали их в своих же очертаниях. Нет ни мира, ни тела, которые не имели бы своих подобий в пространстве и во времени. Дело в том, что создание какого-нибудь сочетания предполагает то, что различные элементы, способные его сформировать, неисчислимы и не имели бы никакого шанса встретиться, если бы каждый из них был бы единственным в пространстве или ограниченным в количестве. Но так как каждый из них имеет бесконечное множество себе подобных, элементы не производят соединения без того, чтобы им подобные не имели бы такой же возможности обновить свои части и даже воспроизвести воспринимаемое соединение. Доказательство их возможностей представляет ценность для всех миров"

Согласно Делёзу, "физика со спекулятивной точки зрения есть натурализм. Во всех предыдущих тезисах просматривается главная цель эпикурейской физики: *определить, что является подлинно вечным в природе, отличить, что является подлинно вечным, а что мнимым*"

Как подчеркивал Лукреций, "чтобы избежать наших страданий, достаточно немногого... но для преодоления душевной тревоги необходимо куда большее усилие" Осмысливая этот тезис, Делёз пишет: "Конечная цель практики — достижение удовольствия. Но в этом смысле практика рекомендует нам только все способы изжить и избежать страданий. Однако наши удовольствия являются более сильными препятствиями, чем наши страдания сами по себе: фантомы, суеверия, ужасы, страх смерти — все то, что вызывает душевные тревоги. Человечество предстает перед нами встревоженным, более страдающим от страха, чем от боли. Взволнованность души увеличивает

страдания, делая их непреодолимыми, в то время как их источник находится глубже. Страдание имеет две причины: телесную иллюзию, идущую от иллюзии неограниченности удовольствий, которая создает в нашей душе идею об их бесконечной длительности; затем — иллюзию бессмертия души, делающую нас беззащитными перед вечными муками, которые возможны после смерти. Эти две иллюзии связаны друг с другом: страх вечных мук и чисто естественная установка на неограниченность желаний"

По Лукрецию, "здесь, внизу, жизнь глупцов становится настоящим адом" По Делёзу, "Эпикур приходит к тому, что если несправедливость зло, если алчность, жажда власти, даже распутство зло, то это лишь потому, что они напоминают нам об идее наказания, которое может настигнуть нас каждую минуту. *Быть открытым и беззащитным от душевных тревог* чисто человеческая установка, или плод этой двойной иллюзии: *Сегодня не существует никакого способа, нет никакой возможности сопротивляться, так как нужно бояться этих вечных мук после смерти* [Лукреций]. Вот почему религиозный человек двухаспектен: алчность и ужас перед наказанием странная смесь, рождающая преступления. Душевная тревога происходит также из страха смерти: когда мы еще живы и *никогда* не испытывали смерти, трепещем от осознания, что это когда-нибудь произойдет"

С позиции Делёза, "мнимая вечность — причина душевной тревоги. Спекулятивная и практическая цель натуралистической философии это знание и удовольствие, не идущие вразрез друг с другом. Посредством ее всегда разоблачается мнимая вечность — вечность религиозная и мифологическая. Тому, кто спрашивает: *Какова цель философии?* — нужно отвечать: *Она не имеет других целей, кроме формирования образа свободного человека, она должна выступать против тех сил, которые нуждаются в мифологемах и душевной тревоге, чтобы добиться своей власти.* Природа не противопоставляется человеческим обычаям, так как существуют обычаи исключительно естественные. Природа не выступает против общественного договора: то, что от него зависит закон, не исключает возможности существования естественного права, т. е. естественной функции права, которая оценивает неестественность желаний мятущейся души, которые ей сопутствуют. Природа не противопоставляется изобретениям, так как изобретения представляют собой только открытия внутри самой природы. Но природа противопоставляется мифу Лукреций, пишущий историю человечества, предлагает нам вид компенсационного закона: зло человека не проистекает из его привычек, условностей, открытий или разработок; оно проистекает из его соучастия в мифе, влиянию которого он подвергается, и из мнимой вечности, которую он вживляет в свои мысли, как и в свои произведения. С возникновением языка, с открытием огня и первых металлов сюда добавляются короли, богатство и собственность, мифические в своей основе, с их правовыми установлениями и справедливостью, с верой в богов, с идолами из бронзы и железа, с развязыванием войн, с изобретением художеств и промышленности, с их роскошью и неистовством [Лукреций]. Разграничить то, что проникает в человека из мифа и что из природы, и отделить в самой природе подлинно вечное от того, что таковым не является, — такова спекулятивная и практическая цель натурализма"

По мысли Аристотеля, "первый философ был натуралистом: он рассуждал о природе вместо того, чтобы рассуждать о богах" Как подчеркивает Делёз, для такового мыслителя было вопросом чести "не возвращать философию назад к мифологии, которая заимствует у природы все свои позитивные моменты. Действующие боги — религиозный миф, точно так, как судьба миф ложной физики, а бытие, единое, целое — мифы ложной философии, всецело пропитанной теологией. [...] Миф всегда является выражением псевдовечности и душевного смятения. Одна из важнейших задач натурализма выступать против всего того, что несет на себе отпечаток уныния, является причиной печали, всего того, что нуждается в печали, чтобы не потерять своей власти. Эта цель постоянно преследуется и достигается на пути от Лукреция к Ницше. Натурализм совершает утверждение в мысли, утверждение посредством чувственного восприятия. Он борется с ложными авторитетами, он вытесняет ложное всеми способами, он отказывает ошибочному суждению в праве на голос в философии. Только заблуждающийся ум может делать видимость воспринимаемой. Только он может объединять сверхчувственное в единое или в целое. Но это целое, это единое являются только лишь небытием мысли, точно так же, как эта види-

мость небытием ощущения. Натурализм, по Лукрецию, это *мысль о вечной совокупности,* в которой все элементы не группируются сразу, а, скорее наоборот, создается *ощущение законченного сочетания,* которое не образуется путем прибавления одного к другому. Этими двумя способами утверждается многообразие, которое является целью утверждения, разнообразие же заключается в том, что различен объект как источник радости. Вечность это сверхчувственное определение абсолютного (совершенного) сочетания, которое не складывает свои элементы в единое целое, а конечное — воспринимаемое абсолютное (совершенное) определение того, что может быть составлено из частей. Чистая позитивность конечного — объект чувств, позитивность подлинно вечного — объект мышления. Здесь не противопоставляются эти две точки зрения, а напротив, указывается на их связь. Лукреций надолго фиксирует заслуги натурализма: Природу как позитивное начало, натурализм как философию утверждения, плюрализм, связанный с утверждением многообразия, сенсуализм, связанный с радостью разнообразий, практическую критику всякого рода мистификаций"

А. А. Грицанов

М

МАРГИНАЛЬНОСТЬ (лат. *margo* край, граница) — понятие, используемое в культурной традиции для обозначения пограничных — нередко асоциальных или антисоциальных — духовных феноменов и интеллектуальных стратегий, развивающихся вне доминирующего в тот или иной момент типа рациональности (см. **Классика — Неклассика — Постнеклассика**). Феномены, характеризующиеся свойством М., принципиально не вписываются в доминирующие парадигмы мышления и поведения.

Специальный интерес к феномену М. впервые проявил французский структурализм (**см.**), представители которого исследовали такие понятия, как "маргинальный субъект" "маргинальные пространства", "маргинальное существование" Именно структуралисты определили, что феномен М. возникает в "зазорах", на "границе" между теми или иными структурами, пафосно обнаруживая свою природу при их изменении или взаимодействии. К представителям европейской культурной М. традиционно принято относить таких мыслителей и писателей, как Ф. Ницше, маркиз Д.-А.-Ф. де Сад, Л. фон Захер-Мазох, А. Арто, С. Малларме, Ж. Батай (**см.**) и др.

Проблема М. обретает философскую размерность в рамках постмодернистского интеллектуального проекта: именно подобным образом позиционируют себя "шизоанализ" (**см.**) у Ж. Делёза (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**), "генеалогия власти" у М. Фуко (**см.**), "деконструкция" (**см.**) у Ж. Деррида (**см.**) и т. д.

Установки постмодернизма на взаимное оборачивание привилегированных и подчиненных объектов (см. **"Анти-Эдип"**), провозглашение им отсутствия центра у структуры (см. **Ацентризм**), элиминация представлений об абсолютном смысле (см. **Логос, Логоцентризм, Интерпретация**) результируются в программном отказе от пакетного понятия "господствующей, доминантной, высокой культуры"

М. Фуко (**см.**) подчеркивал, что невозможно осмысливать феномены М. в рамках бинаризма (**см.**), ибо ее идентификация осуществима лишь в отсутствие всякой господствующей нормы и авторитарного образца. Потенциал мышления, порождаемого пространством М., является, по его мнению, важным моментом в борьбе с тиранией дискурса (**см.**) Власти (**см.**; см. также **"Власть-знание"**).

А. А. Грицанов

"МАРСЕЛЬ ПРУСТ И ЗНАКИ" ("Proust et les Signes") — книга Ж. Делёза (**см.**), увидевшая свет в 1964; впоследствии переиздавалась, наиболее существенные дополнения были осуществлены автором в ходе нового издания в 1970. На русском языке была издана в 1999, текст перевел Е. Г. Соколов.

Сочинение Делёза посвящено осмыслению многотомной (15 книг) эпопеи французского писателя М. Пруста "В поисках утраченного времени"

В первой главе текста "Знаки" Делёз формулирует одну из первых проблем: "В чем состоит единство произведения "В поисках утраченного времени"? Мы знаем, по крайней мере, в чем оно не состоит. Оно не состоит в памяти, в воспоминании, даже непроизвольном. Сущность "Поисков" не заключается в воспоминаниях о печенье "Мадлен" или о булыжниках мостовой. С одной стороны, "Поиски" не являются просто напряжением памяти, ее исследованием: они должны пониматься

в широком смысле как "поиски истины" С другой стороны, утраченное время — это не только прошедшее время, но также и время, которое теряют, как в выражении "терять свое время" Разумеется, память принимает участие в поисках в качестве одного из средств, но это не самое важное средство, а прошлое время вмешивается в процесс как структура времени, но это — не самая значимая структура"

В эпопее Пруста, согласно Делёзу, "речь идет не о некоей демонстрации непроизвольных воспоминаний, но о повествовании и обучении. Точнее, об обучении литератора. [...] Пруст постоянно на том настаивает: в тот или иной момент герой еще не знал данную вещь, он ее постигнет позже. Он пребывал во власти какой-то иллюзии, от которой в конце концов избавится. Чередование разочарований и откровений создает ритм, которому подчиняются все Поиски. Обратим внимание на платонизм Пруста: обучиться (познать) означает также и припомнить, вспомнить вновь. Но, как бы ни была важна роль памяти, она выступает только как средство обучения, которое превышает память одновременно по целям и по принципам. Поиски обращены к будущему, а не к прошлому"

По мысли Делёза, "обучение имеет непосредственное отношение к *знакам.* Знаки являются объектом мирского обучения, а не некоего абстрактного знания. Научиться — это прежде всего рассмотреть материю, предмет, существо, как если бы они испускали знаки для дешифровки, для интерпретации. [...] Призвание — всегда предназначение по отношению к некоторым знакам. Все, что нас чему-либо учит, излучает знаки, любой акт обучения есть интерпретация знаков или иероглифов. Произведение Пруста основано не на демонстрации воспоминаний, а на узнавании знаков и обучении им. [...] "Поиски утраченного времени" (так и в дальнейшем у автора. — *А. Г.*) предстают перед нами как исследование различных групп знаков, которые организуются в группы и объединяются в некие единства, поскольку знаки специфичны и составляют материю того или иного мира"

По убеждению Делёза, "знаки формируют одновременно единство и многообразие поисков. Мы должны подтвердить эту гипотезу, рассматривая те [миры], к которым герой имеет непосредственное отношение"

1. Согласно Делёзу, "первый мир поисков — светский. Не существует другой такой же среды, которая испускала бы и концентрировала бы в себе столько же знаков, в столь же ограниченных пространствах и со столь же большой скоростью. Верно, что эти знаки сами по себе не однородны. В один и тот же момент они отличаются друг от друга, и не только по классам, но и по еще более глубоким "гнездам смысла" От одного мгновения к другому они эволюционируют, застывают или уступают место другим знакам. Так что задача ученика понять почему кто-то "принят" в таком-то мире, "почему кого-то перестают принимать"; каким знакам подчиняются миры, каковы в них законодатели и великие проповедники"

У Делёза "светский знак возникает в качестве заместителя действия или мысли. Он занимает место действия или мысли. Это знак, который не отсылает к чему-либо иному, трансцендентному значению или идеальному содержанию, но узурпирует мнимую ценность своего смысла. Поэтому светскость, оцениваемая с точки зрения действий, оказывается обманчивой и жестокой; а с точки зрения мысли — глупой. Светские люди не думают и не действуют, но производят знак. [...] Светский знак не отсылает к какой-либо вещи, он "занимает ее место" он претендует на соответствие своему смыслу. Светский знак опережает действие так же, как и мысль; он аннулирует мысль так же, как и действие: и декларирует самодостаточность. Отсюда его стереотипность, его пустота. Из сказанного не следует вывод, что эти знаки не заслуживают внимания. Обучение было бы несовершенным и даже невозможным, если бы оно не осуществлялось посредством светских знаков. Они пусты, но эта пустота как некая формальность, которую мы нигде не встретим, придает им ритуальное совершенство. Только светские знаки способны породить нечто вроде нервного возбуждения — выражение влечения, произведенного на нас людьми, умеющими их подавать"

2. С точки зрения Делёза, "второй круг мир любви. [...] Влюбиться означает индивидуализировать кого-либо посредством знаков, которые тот несет или излучает, стать чувствительным к ним, обучиться этим знакам... Возможно, дружба и питается наблюдением или беседой, но любовь рождается и питается безмолвной интерпретацией. Любимое существо является знаком, "душой"; оно выражает некий возможный мир, незнакомый нам. Любимый содержит в себе, утаивает, держит вза-

перти мир, который необходимо расшифровать, т. е. интерпретировать. Речь идет даже о множестве миров; плюрализм любви состоит не только во множестве любимых существ, но и во множестве душ или миров в каждом из них, Любить — это пытаться объяснить и развернуть те невиданные миры, что свернуты в любимом существе. Поэтому мы легко влюбляемся в женщин не из нашего "мира", они могут даже не принадлежать нашему типу"

Как отмечает Делёз, "противоречие любви состоит в следующем: средства, с помощью которых мы рассчитываем уберечь себя от ревности, являются теми же самыми средствами, которые и разворачивают ее, давая ревности нечто вроде автономии, независимости по отношению к нашей любви. **Первый закон любви** субъективен: субъективно ревность — более глубока, чем любовь, и в этом заключается ее истина. То есть ревность идет дальше в улавливании и интерпретации знаков. Она — предназначение любви, ее конечная цель. Действительно, знаки любимого существа, как только мы их "объясним", неизбежно оказываются обманчивыми: адресованные и предназначенные нам, они выражают, однако, миры, которые нас исключают, и которые любимый не хочет, не может сделать нам знакомыми. И не в силу некой злой воли, свойственной любимому, а вследствие более глубокого противоречия, которое связано с природой любви и с самим положением любимого существа. Любовные знаки не похожи на светские: это не пустые знаки, заменяющие мысль и действие; это обманчивые знаки, которые могут быть обращены к нам, только скрывая то, что они выражают, т. е. исток неведомых миров, незнакомые действия и мысли, которые их одаривают смыслом. Они не вызывают искусственного нервного возбуждения, но муку глубокого постижения. Лживые знаки любимого — это иероглифы любви. Интерпретатор любовных знаков неизменно оказывается интерпретатором лживых знаков. Его собственная участь выражается в девизе: любить, не будучи любимым"

По Делёзу, "**второй закон любви**, по Прусту, связан с первым: объективно гетеросексуальная любовь менее глубока, чем гомосексуальная; гетеросексуальная любовь обретает свою истину в гомосексуальности. [...] В бесконечности наших любовных страстей помещается первичный гермафродит. Но гермафродит не является существом, способным оплодотворять самого себя. Далекий от объединения полов, он их разделяет, гермафродит источник, откуда беспрерывно исходят две различных гомосексуальных серии: серия Содома и серия Гоморры. Именно он — ключ к предсказанию Самсона: *Два пола погибнут каждый на своей стороне*"

3. Согласно Делёзу, "третий мир это мир впечатлений или чувственных свойств. Случается, что некое чувственно воспринятое свойство одаривает нас несказанной радостью и одновременно передает нам что-то вроде безусловного требования. Испытанное и воспринимаемое таким образом свойство проявляется уже не как нечто, принадлежащее предмету, в котором оно актуализировалось, но как знак всех *других предметов,* которые мы должны постараться ценой напряжения расшифровать, всегда рискуя потерпеть неудачу. Все происходит, как будто бы данное свойство скрывало, держало в плену душу другого предмета, а не того, который оно обозначает теперь. Мы "разворачиваем" это свойство, это чувственное впечатление, подобно маленькой японской бумажке, которая, впитывая влагу, открывалась бы, освобождая заключенную в ней форму"

При этом, по мысли Делёза, "чувственные свойства или впечатления, даже хорошо интерпретированные, сами по себе еще не являются достаточными знаками. Однако они — уже не пустые знаки, порождающие искусственное возбуждение, и не подобны светским. Это уже и не лживые знаки, заставляющие нас страдать, подобно знакам любви, истинный смысл которых готовит нам всевозрастающую боль. Чувственные знаки правдивые, они немедленно одаривают нас несказанной радостью, это знаки наполненные, утвердительные и радостные. *Они — материальные знаки.* И не просто благодаря их чувственному происхождению. [...] В конце поисков интерпретатор понимает то, что от него ускользало в случае с печеньем "Мадлен" или даже с колокольнями: материальный смысл есть ничто без заключенной в себе идеальной сущности. Ошибочно полагать, что иероглифы представляют "только материальные предметы" Но именно проблемы искусства, которые были уже, позволили теперь интерпретатору пойти дальше и получить разрешение. Таким образом, мир искусства последний мир знаков; и эти знаки, как *дематериализованные,* обретают свой смысл в идеальной сущности. Отныне открытый мир искусства

воздействует на все другие и в особенности на чувственные знаки; он их интегрирует, окрашивая эстетическим смыслом и проникая в то, что еще непрозрачно. Итак, мы понимаем, что чувственные знаки отсылают уже к некой идеальной сущности, заключаемой в их материальности. [...] Поэтому все знаки стягиваются к искусству; любые виды обучения, благодаря самым разнообразным способам, являются уже бессознательным изучением самого искусства. В пределе, сущность — в знаках искусства"

Во второй главе — "Знак и истина" Делёз пишет: "В действительности поиски утраченного времени есть поиски истины. Называются же они поисками утраченного времени лишь потому, что истина имеет ощутимую связь со временем. По Прусту, не только в любви, но также в природе и в искусстве речь идет не о наслаждении, но об истине. Или, если точнее, мы способны наслаждаться и радоваться, только когда переживаемые нами чувства соотносятся с приоткрыванием истины. Так, с точки зрения Пруста, ревнивец испытывает маленькую радость, если ему удается раскрыть обман любимого, т. е. совершить интерпретацию, что ведет к прочтению полного текста, даже когда ему самому это приносит лишь новые неприятности и огорчения. Кроме того, необходимо понять, как Пруст определяет свой собственный поиск истины и каким образом противопоставляет его другим, научным и философским"

Делёз вопрошает: "*Кто* ищет истину? И что имеет в виду тот, кто заявляет: *Я жажду истины*? Пруст полагает, что ни человек, ни даже допускаемый некий чистый дух, не имеют естественной склонности к истине, воли к истине. Мы ищем истину только тогда, когда конкретная ситуация нас вынуждает это делать, когда мы подвергаемся в некотором роде насилию, побуждающему нас к поискам. Кто ищет истину? [...] Всегда присутствует насилие знака, лишающего нас спокойствия и заставляющего отправляться на поиски. Истина не проявляется ни с помощью аналогий, ни с помощью доброй воли, она *пробалтывается в* непроизвольных знаках [Пруст]"

Согласно Делёзу, "вред философии как раз и состоит в том, что она предполагает в нас добрую волю к мышлению, влечение и естественную любовь к истине. Так философия доходит лишь до абстрактных, никого не компрометирующих и никого не потрясающих, истин. "Сформулированные чистым разумом понятия являются только истинами логическими или вероятными, выбор их произволен" [Пруст]. Такие понятия остаются безосновными, ибо порождены разумом, наделившим их лишь возможностью, но не необходимостью [реальной] встречи и не жестокостью, которые им гарантировали бы достоверность. Они обладают ценностью лишь благодаря определенно выраженному, следовательно конвенциональному, значению. Не много найдется тем, к которым Пруст возвращался бы с такой же настойчивостью: никогда появлению истины не предшествует добрая воля, истина непременно результат насилия мысли. Определенно выраженные, конвенциональные значения — всегда поверхностны, глубинный же смысл — только тот, что приоткрывается и запечатлевается во внешних знаках"

Как отметил Делёз, "философскому понятию *метода* Пруст противопоставляет двойное понятие *неотвратимость* и *случайность*. Истина зависит от встречи с чем-то, что вынудит нас думать и искать правду. Случайность встреч и давление неотвратимости две фундаментальные прустовские темы. Если точнее, то именно знак творит объект встречи, производя тем самым над нами насилие. Случайность встречи как раз и обеспечивает необходимость появления того, что мыслится. Пруст это называет непредвиденностью и неизбежностью"

По Делёзу, Пруст делает следующий вывод: "Что имеет в виду тот, кто заявляет: *Я жажду истины*? Он жаждет истину только как неотвратимость и силу. Он жаждет истину только под влиянием встречи и соответствующую лишь данному знаку. Он жаждет интерпретировать, дешифровывать, транслировать, отыскивать смысл знака. [...] Искать истину — значит расшифровывать, истолковывать, объяснять. Но подобное "объяснение" совпадает с разворачиванием знака в нем самом. Вот почему поиски — всегда темпоральны, а истина — всегда истина времени. Итоговая систематизация нам покажет, что время в себе самом множественность. С этой точки зрения самое большое отличие — это отличие между временем утраченным и временем обретенным: истины утраченного времени существуют не в меньшей степени, чем истины обретенного. Если точнее, следует различать четыре временные структуры, каждая из которых имеет свою истину. Утраченное время — не только время,

которое проходит, деформируя живые существа и разрушая созданное; это также и время, которое теряют... Обретенное же время — это прежде всего время, обретающее в недрах времени утраченного и одаривающее нас образом вечности; но это также и абсолютно подлинное, действительно вечное, время, что утверждается в искусстве. Всякий род знаков носит черту особого, ему присущего, времени. Множественность же возникает там, где увеличивается количество комбинаций. Всякий род знаков по-разному соотносится со временными линиями: одна и та же линия может совмещать различное количество родов знаков"

Так, в частности, по мысли Делёза, "прежде всего светские знаки, а также знаки любви и даже чувственные знаки являются знаками времени утраченного. Это знаки времени, *которое теряют,* поскольку нет никакого разумного основания в том, чтобы появляться в свете, влюбляться в заурядную женщину, тем более пыжиться перед кустом боярышника. Намного лучше было бы водиться с глубокомыслящими людьми или, в особенности, трудиться. Герой "Поисков" часто говорит о своем и родительском разочаровании, порожденном неспособностью работать, приняться наконец за то самое литературное произведение, о котором он оповестил окружающих"

"Однако, — подчеркивает Делёз, — важнейшим результатом обучения оказывается то, что в конце мы обнаруживаем: и в том времени, которое теряют, есть-таки истина. Невозможно творить только с помощью волевых усилий: в литературе это приводит нас лишь к лишенным клейма необходимости истинам рассудка, относительно которых все еще остается впечатление, что они "могли бы быть" другими и по-другому высказаны. Хотя произносимое умным и глубоким человеком само по себе представляет ценность благодаря манифестированному в нем содержанию и объясняемому, т. е. объективному и выработанному, значению, тем не менее мы мало что из этого почерпнем, разве что одни абстрактные возможности, если сами не дойдем до постижения других истин другими путями. Эти пути и есть пути знака. Следовательно, существо заурядное и недалекое с того момента, как мы его полюбим, для нас богаче знаками, чем глубокий и рассудительный ум"

Делёз обозначает следующий вопрос своих размышлений: "Однако просто терять свое время — еще недостаточно. Как извлечь истины времени, которое теряют и истины времени утраченного? Почему Пруст называет их *истинами разума*? В самом деле, они противопоставляются истинам, которые разум приоткрывает, когда трудится добровольно, ставя себе задачи и запрещая терять время. Тут мы сталкиваемся с ограниченностью чисто интеллектуальных истин: они исключают *неотвратимость*. Но и в искусстве, и в литературе, если мышление и помогает, то всегда *после,* а не *до*: "впечатление для писателя — то же, что эксперимент для ученого, с той лишь разницей, что у ученого работа мышления предшествует опыту, а у писателя — следует за ним" [Пруст]. Для того чтобы вынудить мысль искать смысл знака, необходимо прежде испытать его жестокость. [...] Но в случае со временем, которое теряют, и утраченным временем именно мышление, оно одно, способно усилить мысль или интерпретировать знак. Лишь мышление, конечно, если оно приходит *после,* в состоянии отыскать смысл. Среди всех форм мысли, только оно извлекает истины такого уровня"

Третья глава — "Обучение" посвящается Делёзом следующим рассуждениям: "Произведение Пруста обращено не в прошлое, к открытиям памяти, но в будущее, к достижениям обучения. Знаменательно, что герой, не зная некоторых вещей вначале, постепенно им учится и в конце концов получает высшее откровение. Более того, мир колеблется в процессе обучения: герой испытывает разочарования, ибо он *верил* и обольщался. И еще, мы приписываем разворачиванию "Поисков" линеарный характер"

На самом же деле, согласно Делёзу, "основная мысль" такова: "время формируется из различных серий и включает больше измерений, чем пространство. То, что извлекается из одного, невозможно извлечь из другого. Поиски ритмически организованы не просто долями и осадками памяти, но сериями прерывистых разочарований, а также средними членами пропорции, установленными в произведении для преодоления разочарований каждой серии.

Чувствовать знак, рассматривать мир как вещь, требующую дешифровки, возможно, это дар. Но он остался бы запрятанным в нас, если бы мы не преодолевали сформировавшиеся ранее убеждения.

Первое убеждение состоит в том, что предмет атрибутируется знаками, носителем которых он является. [...] Мы по-

лагаем, что сам "предмет" обладает тайной излучаемого им знака. Чтобы расшифровать знак, мы склоняемся над предметом, вновь и вновь к нему возвращаемся. Эту склонность, для нас естественную или во всяком случае привычную, назовем для удобства *объективизмом.*

Поскольку всякое впечатление имеет две стороны [...], постольку и любой знак распадается на две половины: он и называет предмет, он и *обозначает* нечто другое. Объективная сторона это сторона желаний, непосредственных удовольствий и практики. Избирая этот путь, мы жертвуем "истиной" Мы можем вновь и вновь познавать вещи, но мы их никогда не познаем. Обозначаемое знаком мы путаем с существом или с тем предметом, который знак называет. Мы перемещаемся в область приятнейших ситуаций и уклоняемся от императивов, содержащихся в знаке, ибо предпочли глубинному постижению простоту узнаваний"

По мысли Делёза, "*объективизм* проявляется во всех областях знака. Он не проистекает из какой-то одной склонности, но включает целый комплекс склонностей. Прилаживать знак к предмету, который его излучает, приписывать предмету ценность знака — прежде всего естественно для ощущений и представлений. Но это также и направление свободной памяти, что вспоминает сама лишь предметы, а не знаки. Это еще и директива желаний, практической деятельности, которые предполагают обладание вещами и их потребление. Хотя и другим образом, но таково же и стремление мышления. *Мышление имеет склонность к объективности, как ощущение — к предмету.* Мышление мечтает об объективном содержании, об объективном, определенно выраженном, значении, т. е. таком значении, которое оно, мышление, только благодаря самому себе было бы способно раскрыть, или, если точнее, получить, или, еще точнее, передать. Таким образом, мышление объективно не в меньшей степени, чем восприятие. В одно и то же время восприятие ставит задачу схватить воспринимаемый предмет, а мышление — объективное значение. Поскольку восприятие полагает, что реальность должна быть *видимой и наблюдаемой,* постольку и мышление считает, что истина должна быть *высказанной и сформулированной*"

Как констатирует Делёз, "многие дела, поступки и ценности провоцируют мышление. Оно нас подталкивает к *разговору,* в процессе которого мы обмениваемся понятиями, общаемся с их помощью. Мышление побуждает нас к дружбе, основанной на передаче понятий и чувств. Оно нас приглашает к *работе,* посредством которой мы самостоятельно доходим до открытия новых, пригодных для сообщения, истин. Оно, наконец, призывает нас к *философии,* т. е. к свободному и целенаправленному движению мысли, благодаря которому мы приходим к установлению порядка и определению содержания объективных смыслов. Остановимся на данном существенном моменте: дружба и философия подсудны одной и той же критике. Согласно Прусту, друзья — как духи доброй воли, которые абсолютно одинаково воспринимают значения вещей, слов и понятий. Но и философ мыслитель, который также предполагает в себе добрую волю мыслить, приписывая мысли природную склонность к правде, а истине — ясную зависимость от того, что мыслимо естественным образом. Вот почему традиционную пару — дружбу и философию Пруст противопоставляет паре более двусмысленной, включающей любовь и искусство. Заурядная любовь обладает бо́льшими достоинствами, чем великая дружба, ибо любовь богата знаками и питается молчаливыми интерпретациями. Произведение искусства стоит большего, чем философский трактат, ибо развертываемое в знаке глубже любых ясно выраженных значений. То, что нам причиняет страдание, богаче всех результатов нашей добровольной или сосредоточенной работы, так как то, что "вынуждает мыслить" более значимо, чем сама мысль. В любых формах и благодаря только самому себе мышление доходит и нам позволяет дойти лишь до абстрактных и конвенциональных истин, имеющих только одну ценность — ценность *возможности.* Чего стоят объективные истины, вытекающие из некоего соединения труда, мышления и доброй воли, те истины, которые передаются, поскольку отыскиваются, а отыскиваются, поскольку могут быть получены?"

Делёз акцентирует: "Как трудно в каждой сфере отрекаться от веры во внешнюю реальность! Чувственные знаки заводят нас в ловушку, предлагая искать свой смысл в предметах, которые их носят или излучают. Но мы также вынуждены преодолевать объективистские иллюзии в других областях. Они сохраняются еще и в искусстве, когда мы продолжаем считать, что для извлечения истины следовало бы научиться

слушать, смотреть, описывать, обращаться к предмету, разлагать его на части и измельчать. [...] Популярное же и пролетарское искусство характеризуется тем, что принимает рабочих за идиотов. В сущности вводит в заблуждение всегда та литература, что интерпретирует знаки в соответствии с называемыми ими предметами (наблюдение и описание), что окружена псевдообъективными гарантиями свидетельств и сообщений (разговор, расследование), что смешивает смысл с понятным, ясным и сформулированным значением (возвышенные сюжеты)".

Согласно Делёзу, "любая линия обучения обязательно включает два момента: объективная интерпретация приводит к разочарованию, за этим следует попытка его предотвратить при помощи субъективной интерпретации, где мы реконструируем ассоциативные совокупности. Как в любви, так и в искусстве. Не сложно понять — почему. Может быть, знак и глубже предмета, который его излучает, но знак все же связан с предметом и наполовину в него вложен. Возможно, и смысл знака более глубок, чем его интерпретирующая причина, но смысл привязан к причине и наполовину реализуется в серии субъективных ассоциаций. И получается, что, переходя от одного к другому, перескакивая от одного фрагмента ассоциации к другому, разочарование предметом мы заменяем неким исследованием причины"

Делёз обращает особое внимание на следующее: "По ту сторону от означенных предметов, по ту сторону от ясных и сформулированных истин, но также и по ту сторону от субъективных ассоциативных последовательностей и от обновлений посредством сходства или сопричастности есть алогичные или сверхлогичные сущности. Они никогда не выходят за пределы субъективной сферы как принадлежащие предмету. Сущность-то и конституирует истинное единство знака и смысла: знака — поскольку неустранима в предмете, который его излучает, смысла — поскольку неустранима в причине, благодаря которой он постигается. Она, сущность, — последнее слово в обучении или высшее откровение. [...] Только на уровне искусства сущности открываются полностью. Но *как только* они проявятся в произведении искусства, они сразу начинают влиять и на все другие сферы: мы понимаем, что они *уже* воплощались, *уже* присутствовали во всех областях знаков, во всех формах обучения".

В **четвертой главе — "Знаки искусства и сущность"** Делёз пишет: "В чем превосходство знаков искусства над всеми остальными? В том, что все остальные знаки — материальны. Они материальны прежде всего по способу их излучения: они наполовину погружены в несущий их предмет. [...] *Единственно знаки искусства нематериальны*"

Согласно Делёзу, "Пруст часто говорит о неизбежности, довлеющей над ним: всегда что-то к нему взывает или заставляет представлять себе нечто другое. Но как бы ни был важен процесс аналогии в искусстве, оно не находит в нем своего глубочайшего выражения. Пока мы открываем смысл знака в чем-то другом, непокорный духу кусочек материи еще продолжает существовать. Напротив, искусство дает нам подлинное единство: единство материального знака и абсолютного духовного смысла. Сущность является в точности таким единством знака и смысла, каким оно открывается в произведении искусства. Сущности или идеи вот то, что снимает покров с каждого знака маленькой фразы; то, что наделяет фразу реальным существованием, независимостью от инструментов и звуков, которые в большей степени воспроизводят или скорее ее воплощают, чем создают. В этом состоит превосходство искусства над жизнью: все знаки, которые мы встречаем в жизни, всегда остаются материальными знаками, а их смысл не является полностью идеальным"

Делёз очерчивает идею, разработка которой впоследствии принесет ему всемирную славу: "Какова же эта сущность, что открывается в произведении искусства? Это различие, предельное и абсолютное различие. Различие, что составляет бытие и заставляет нас его постигать" У Пруста это звучит так: "Мир различий не существует на поверхности Земли ни в одной из стран, которые наше восприятие унифицирует. С полным основанием можно утверждать, что его нет в *мире*. Впрочем, существует ли оно где-нибудь? Кажется, септет Вентейля говорит мне — да"

Согласно Делёзу, "Пруст дает первое приблизительное определение сущности, когда говорит, что она есть нечто в субъекте, как присутствие в его сердцевине некоего последнего качества: внутреннее различие *"качественное разнообразие,* которое существует в том виде, в каком мир является нам; разнообразие, которое, не будь искусства, осталось бы вечным секретом каждого".

Как пишет Делёз, "каждый субъект выражает мир с некоторой точки зрения. Но точка зрения — различие как таковое, внутреннее и абсолютное. Таким образом, всякий субъект выражает абсолютно различный мир. Несомненно, выражаемый мир не существует вне субъекта, который его выражает (то, что мы называем внешним миром, есть только обманчивая проекция, унифицирующий предел всех выражаемых миров). Однако выражаемый мир не смешивается с субъектом: мир отделяется от субъекта, в точности как сущность от существования, включая и свое собственное существование. Мир не существует вне выражающего его субъекта, но он выражен как сущность, не самого субъекта, а бытия или той области бытия, которая открыта субъекту. [...] Сущность есть последнее свойство сердцевины субъекта. Но такое свойство более глубинно, чем сам субъект; оно другого порядка: по Прусту, *неизвестное свойство уникального мира*. Это не субъект, который выражает сущность, это скорее сущность, которая заключена в субъекте, свернута в нем и оборачивает его. Мало того, обернутая вокруг себя самой, она-то и образует субъективность. Не индивидуумы конституируют мир, но свернутые миры, сущности, конституируют индивидуумов: *это миры, которые мы называем индивидуумами и которые без искусства мы никогда не познаем* [Пруст]. Сущность не только индивидуальна, она индивидуализирована"

Как пишет Делёз, "всякий раз, когда мы ищем в жизни нечто, соответствующее ситуации изначальных сущностей, мы находим это не в том или ином персонаже, но скорее на более глубоком уровне это состояние сна. Спящий "удерживает вокруг себя часовую нить, порядок лет и миров"; чудесное освобождение, которое "прекращается только в момент пробуждения, когда он вынужден делать выбор, следуя порядку заново развертываемого времени" [Пруст]. Также и артистическая личность обладает открытостью начального времени, свернутого и заключенного в самой сущности, обнимая одновременно все порядки и измерения. Вот в чем состоит смысл слов "вновь обретенное время": чистое состояние обретенного времени, воспринятое в знаках искусства. Не следует путать его с другим вновь обретенным временем временем чувственных знаков. Время чувственных знаков вновь обретают в глубине потерянного времени; оно также мобилизует все ресурсы непроизвольной памяти и дает нам простой образ вечности. [...] Именно искусство позволяет нам обрести время таким, каким оно свернуто в сущности, каким оно рождено в мире, обертывающем в сущность, идентичную вечности. Сверхвременное у Пруста — это время в состоянии рождения и тот субъект, художник, который его обретает. Вот почему, строго говоря, существует только произведение искусства, которое заставляет нас вновь обретать время: произведение искусства, — "единственное средство найти потерянное время" [Пруст]. Оно несет в себе знаки высшего уровня, смысл которых расположен в первичной полноте, в истинной вечности, в абсолютном начальном времени"

По мысли Делёза, "различие как свойство мира утверждается только через некоего рода самоповторения, которое обозревает разные сферы и воссоединяет разнообразные предметы. Повторение конституирует уровни первичного различия, но точно так же и различие конституирует не менее фундаментальные уровни повторения. О творении великого художника мы говорим: это то же самое, однако отличное от того, что находится на близком уровне, но также: это нечто совсем другое, и все же похожее на то, что располагается на ступени рядом. На самом деле различие и повторение суть две движущие силы сущности, нераздельные и соотнесенные друг с другом"

Делёз подводит промежуточный итог: "Искусство имеет абсолютное преимущество. Это преимущество выражается множеством способов. Во-первых, в искусстве предметы одушевлены, сферы дематериализованы. Произведение искусства, следовательно, есть мир знаков, но эти знаки нематериальны и уже более не непроницаемы, по крайней мере для глаза и уха художников, Во-вторых, смысл таких знаков — сущность, сущность, утвержденная во всем ее могуществе. В-третьих, знак и смысл, сущность и превращенный материал смешиваются или соединяются в совершенном соответствии. Тождественность знака как стиля и смысла как сущности — такова характеристика произведения искусства. [...] Раскрытие сущности (по ту сторону объекта, по ту сторону субъекта как такового) принадлежит только сфере искусства. Если подобное раскрытие и должно где-то произойти, то только в искусстве"

В **главе пятой — "Вторичная роль памяти"** — Делёз осуществляет сопоставление природы вычлененных им знаков.

Делёз вопрошает: "На каком уровне вмешивается знаменитая *непроизвольная* память? Отмечают, что она исходит из области особых знаков — чувственных. Мы опасаемся чувственных свойств знаков; мы ощущаем повеление, принуждающее нас искать в них смысл. Таким образом, случается, что непроизвольная память, непосредственно возбужденная знаком, выдает нам смысл [...]. Наряду с этим мы утверждаем, что непроизвольная память не обладает секретом всех чувственных знаков: некоторые из них отсылают к желанию и к образам воображения [...]. Поэтому Пруст тщательно различает два вида чувственных знаков: смутные воспоминания и открытия; *воскресения памяти* и *истины, описанные при помощи образов*".

Согласно Делёзу, "чувственные знаки, которые объясняются через непроизвольную память, вдвойне неполноценны не только по отношению к знакам искусства, но также и по отношению к чувственным знакам, отсылающим к воображению. С одной стороны, их вещественность более непрозрачна и непокорна, а их объяснение остается слишком материальным. С другой стороны, они только внешне преодолевают противоречие бытия и небытия [...]. Пруст говорит о полноте смутных и непроизвольных воспоминаний, о неземной радости, которой одаривают нас знаки памяти, и о том времени, в которое они нас неожиданно возвращают. И это действительно так: чувственные знаки, которые объясняются благодаря памяти, составляют *начало искусства*, наставляют нас на путь искусства [Пруст]. Никогда наше обучение не нашло бы своего завершения в искусстве, если бы оно не скользило по этим знакам, одаривающим нас предчувствием обретенного времени, и подготавливающим к полноте эстетических идей. Но они лишь подготавливают нас: это простое начало. Они еще суть знаки жизни, но не знаки искусства как такового"

Как осмысливает проблему Делёз, "*произвольная* память идет от актуального настоящего к настоящему, которое "было", т. е. к чему-то, что было, и чего больше нет, и не более того. Следовательно, прошлое произвольной памяти относительно вдвойне: по отношению к настоящему, которое было, но также и по отношению к настоящему, относительно которого оно теперь является прошлым. Иными словами, такая память не улавливает прошлое непосредственно: она его вновь соединяет с настоящим. Поэтому Пруст предъявляет одинаковые претензии и к произвольной памяти, и к осознанному ощущению: первая стремиться найти секрет впечатления в предмете, вторая полагает объектом секрет воспоминания в непрерывной последовательности настоящих моментов; точнее, именно предметы разделяют последовательность моментов настоящего. Произвольная память действует как моментальные фотоснимки: *Не только слова делали ее скучной как экспозиция фотографии, но и в тот самый момент — в момент переживания — я не почувствовал ни большего изящества, ни большего таланта* [Пруст].

Согласно Делёзу, продолжающему рассуждения: "Очевидно, что нечто существенное ускользает от произвольной памяти: *бытие-в-себе-прошедшего*. Память действует так, что прошедшее конституируется настоящим. Следовательно, необходимо будет ждать нового настоящего, для того чтобы прошлое — прошло, сделалось прошедшим. Но таким образом сущность времени ускользает от нас. Ибо если бы настоящее не являлось прошедшим в то же самое время, как и настоящим, если бы один и тот же момент не сосуществовал бы в себе как настоящее и прошедшее, то никогда бы настоящее не прошло, никогда бы новое настоящее не пришло бы его сменить. Прошлое таково, каким оно сосуществует в себе, не следуя за настоящим, каковым оно было. Верно то, что мы не воспринимаем нечто как прошлое в тот же самый момент, когда переживаем его как настоящее. Но это потому, что объединенные потребности осознаваемого ощущения и произвольной памяти устанавливают реальную последовательность там, где на более глубоком уровне возможно сосуществование"

Делёз, вновь возвращаясь к проблеме "различие — повторение" формулирует промежуточную проблему: "Пруст ставит вопрос: каким образом мы сохраняем прошлое таким, каким оно существует в себе? На этот вопрос непроизвольная память дает свой ответ. Кажется, что сначала непроизвольная память рассматривает сходство между двумя ощущениями, между двумя моментами. Но если заглянуть поглубже, сходство возвращает нас к строгой тождественности: тождественность общего свойства — к двум ощущениям; или общее ощущение — к двум моментам, настоящему и прошедшему. Так, о вкусе говорилось, что он включает некий объ-

ем длительности, которая распространяет его на два момента сразу. Но в свою очередь ощущение, тождественное свойство, предполагает связь с чем-то *отличным*. [...]

Но вот какова особенность непроизвольной памяти; она интериоризирует контекст, делая прежний контекст неотделимым от настоящего ощущения. Одновременно сходство между двумя моментами перерастает в тождество более глубокое, а смежность, принадлежащая прошедшему, в более глубокое различие. [...] Сущность в непроизвольной памяти не является ни сходством, ни даже тождеством, которое есть только условие. Сущность — это *интериоризированное и ставшее имманентным различие*"

Согласно выводу Делёза, "чувственные знаки памяти исходят из жизни, а не из искусства. Непроизвольная память занимает центральное, хотя и не высшее, место. Она порывает с осознанным восприятием и произвольной памятью. Она делает нас восприимчивыми к знакам и дает нам, в отдельные моменты, возможность интерпретировать некоторые из них. Соответствующие ей чувственные знаки находятся даже на более высоком уровне по отношению к светским знакам и к знакам любви. Но они ниже других, не менее чувственных, знаков — знаков желания, воображения или сна (последние состоят из уже более одухотворенной материи и отсылают к более глубоким ассоциациям, которые не зависят от жизненных случайностей). Поэтому с бóльшим основанием чувственные знаки непроизвольной памяти мы можем считать ниже чувственных знаков искусства; они лишены тождества знака и сущности и представляют собой только жизненную силу, направленную на то, чтобы подготовить нас к искусству, к окончательному раскрытию искусства"

Глава шестая — "Серия и группа" содержит ряд весьма нетривиальных трактовок Делёза по предмету сущности любви (в контексте проблемы, вынесенной в заглавие фрагмента).

Делёз, комментируя тексты Пруста, пишет: "Повторение любви — повторение серийное. Увлечения нашего героя Жильбертой, герцогиней Германтской, Альбертиной образуют серию, каждый член которой содержит в себе маленькое отличие. *Более того, к любви, к той любви, что мы так любим, добавляется некоторая особенная форма, которая сделает нас ей верной даже в неверности. Со следующей женщиной мы будем также нуждаться в утренних прогулках, опять захотим сопровождать ее по вечерам, нам будет просто необходимо тратить на нее слишком много денег* [Пруст]. Но между двумя элементами серий проявляется и различие, усложняющее повторение: *Ах! Насколько моя любовь к Альбертине — я думал, что смогу предвидеть ее ход, особенно после всего, что было с Жильбертой — развивалась совершенно иначе, чем любовь к Жильберте* [Пруст]. И в особенности, когда мы переходим от одного элемента серии к другому, то должны учитывать различия, аккумулированные в предмете любви, как основание поступательного движения, как *признак, который изменяется и усиливается по мере того, как мы вторгаемся в новые горизонты иных жизненных пространств* [Пруст]. Сквозь мелкие различия и контрастные связи серия разворачивается, стягиваясь в закон: все более смиряясь с неизбежностью, влюбленный самостоятельно постигает первичную тему Абсолютного понимания он достигнет лишь тогда, когда перестанет любить, когда уже не останется более ни желания, ни времени, ни сил быть влюбленным. Именно в этом смысле любовная серия является обучением: на начальном этапе любовь неотделима от своего предмета, здесь самое важное — признание; затем мы обучаемся субъективности в любви, например необходимости воздерживаться от признания для того, чтобы таким образом сохранить наши последующие влюбленности. По мере того как серия приближается к собственному закону, а наша способность любить к своему концу, мы начинаем ощущать присутствие некой первичной темы или идеи, превосходящей наши субъективные состояния не меньше, чем предметы, в которых она воплощена"

Тем не менее, согласно Делёзу, "существует не одна серия последовательных любовных привязанностей. Каждая любовь выстраивается также в форме серии. Мелкие различия и контрастные связи, с которыми мы столкнулись, сличая одну любовь с другой, теперь вновь нам встретятся уже в одной и той же любви: например, при переходе от одной Альбертины к другой, ибо Альбертина обладает бесчисленными душами и бесчисленными ликами. Или точнее: эти души и лики не проявляются на одном и том же уровне — они складываются в серию. Согласно правилу контраста, *минимальное различие* —

это различие двух. О дерзком мгновенном взгляде и фривольной атмосфере нам напомнит неизбежность следующего повторения псевдоизможденный профиль или мечтательная внешность; приметы, ускользнувшие от нашего внимания во время предыдущих воспоминаний о минувших встречах, в будущем удивят, что значит почти потрясут [Пруст]. Более того, каждой любви соответствует определенный показатель субъективных колебаний. По нему в ней размечаются начало, продолжение и окончание. В этом смысле любовь к Альбертине из себя самой создает серию, где можно выделить два различных периода ревности, а забвение Альбертины происходит лишь в той мере, в какой герой "Поисков" понижает уровень, маркирующий начало своей любви: *Теперь я чувствовал себя гораздо лучше, чем раньше, до того, как все забыл и достиг первоначального безразличия. Как путешественнику, что вновь возвращается по той же дороге к месту своего отправления, мне следовало бы пройти в обратном порядке все чувства, испытанные мной до того, как я обрел свою великую любовь* [Пруст]"

По мысли Делёза, "наша индивидуальная любовная серия, с одной стороны, отражается в серии более широкой, трансперсональной, с другой — в более узкой, образованной каждой отдельной любовью. Поэтому одни серии включены в другие, а индексы изменений и законы поступательного движения свернуты друг в друга. Если мы спрашиваем, каким образом знаки любви могут быть интерпретированы, то тем самым ищем некоторую инстанцию, согласно которой серии себя выражают, а признаки и законы разворачиваются. Следовательно, сколь бы значимы не были память и воображение, они выступают лишь посредниками на уровне каждой отдельной любви. Да и здесь они не так нужны для интерпретации знаков, как для того, чтобы их подметить и воспринять, дабы помочь чувственности постигнуть их. Переход от одной любви к другой обретает свой закон в забвении, а не в памяти; в чувственности, а не в воображении. В самом деле, только мышление способно интерпретировать знаки и объяснять любовные серии. Поэтому-то Пруст и настаивает: существуют области, где разум, опираясь на чувственность, достигает большей глубины и большей полноты, чем память и воображение. Но не то, чтобы истины любви являлись частью истин абстрактных, которые мыслитель смог бы открыть благодаря некоему методу или свободной рефлексии. Необходимо, чтобы разум подвергался принуждению, чтобы он испытал некое давление, не оставляющее ему выбора. Таково давление чувственности, насилие знака на уровне каждой любви. Знаки любви более болезненны потому, что обязательно несут в себе ложь любимого существа как фундаментальную двойственность, которой питается наша ревность, извлекая выгоду"

Седьмая глава именуется **"Плюрализм в системе знаков".**

Делёз пишет: "*Поиски утраченного времени* предстают как система знаков. Но система эта плюралистична. Не только потому, что при классификации знаков используются различные критерии, но и потому, что при установлении критериев необходимо учитывать два момента. С одной стороны, мы должны рассматривать знаки с точки зрения того, насколько они способствуют обучению. Каковы потенциальные возможности и эффективность каждого рода знаков? То есть в какой степени данный род знаков способствует итоговому озарению, подготавливая нас к нему? Что мы благодаря этим знакам и в данный момент понимаем под законом поступательного движения, что распадается на виды и соотносится с другими видами движения, согласно изменяющимся правилам? С другой стороны, мы должны рассматривать знаки и с точки зрения итогового озарения, совпадающего с искусством — самым высоким типом знаков. Но в произведении искусства все другие знаки восстанавливаются и обретают свое место в соответствии с эффективностью, которой они обладали в процессе обучения, там же находят и предельное обоснование различные человеческие характеристики, носители знаков"

По мысли Делёза, в системе знаков задействованы семь критериев:

1. *Материал, из которого знаки выкроены.* Он может быть в большей или меньшей степени прочным и непроницаемым, более или менее материальным или духовным. Светские знаки наиболее материальны, ибо развиваются в пустоте. Знаки любви неотделимы от реальных черт любимого лица, от частицы кожи, от ширины и румянца щеки всего того, что одухотворено лишь тогда, когда любимый дремлет. Чувственные знаки еще обладают материальными характеристиками, особен-

но запахи и вкусовые ощущения. И только в искусстве знак становится нематериальным, а чувственная оболочка — духовной.

2. *Форма, излучающая нечто, что схватывается как знак; и, как следствие, опасность либо объективистской, либо субъективистской интерпретации.* Всякий род знаков сообщает нам нечто и об излучающем знак предмете, и о субъекте, лице, который его, знак, схватывает и интерпретирует. Поначалу мы думаем, что необходимо всматриваться и вслушиваться в мир; в любви признаваться (воздавать должное предмету любви); или наблюдать и описывать реальные предметы, а для того чтобы постигать объективные значения и смыслы, трудиться, стремиться размышлять над происходящим. Разочаровавшись в себе, мы пускаем в действие субъективные ассоциации. Однако в каждой области знаков оба момента обучения, хотя и имеют один и тот же ритм, но соотносятся друг с другом по-разному.

3. *Наша реакция на знаки: тип вызываемой знаком эмоции.* Нервное возбуждение светских знаков; страдание и тревога знаков любви; экстраординарная радость чувственных знаков (из них же произрастает еще и тоска как субстанциональная противоположность между бытием и небытием); чистая радость знаков искусства.

4. *Природа значения и связь знака с его значением.* Светские знаки пусты, они заменяют действие и мысли, притязая в то же время полностью совпадать со своим значением. Знаки любви лживы: их значение противоположно тому, что они приоткрывают или пытаются скрыть. Чувственные знаки правдоподобны, но включают оппозицию бытия и небытия, их значение еще материально и коренится в чем-то другом. Однако, по мере того как мы восходим к искусству, связь знака и значения становится все более тесной и глубокой. Искусство представляет собой итоговое объединение нематериального знака и духовного значения.

5. *Человеческая способность, объясняющая и интерпретирующая знак, развертывающая знак в значение.* Мышление для светских знаков; снова мышление, но другого свойства, для знаков любви (напряжение мышления уже порождено не возбуждением, которое должно утихнуть, но чувственным страданием, которое следует трансформировать в радость). И для чувственных знаков, и для непроизвольной памяти, и для воображения это способность возбуждать желание. Для знаков же искусства такой способностью станет чистая мысль как свойство сущностей.

6. *Темпоральные структуры, или временные линии, которые содержат в себе знак и соответствующий им тип истины.* Необходимо время, чтобы интерпретировать знак. Любой временной период — это период интерпретации, т. е. развертывания. В случае со светскими знаками время теряют, так как при разворачивании они остаются невредимыми, теми же самыми, что и вначале. [...]

Со знаками любви мы, главным образом, — во времени утраченном: оно искажает облик живых существ и вещей, подталкивает их к концу. Здесь содержится истина истина утраченного времени. Но она не только многообразна, приблизительна и сомнительна, более того, мы ее схватываем как раз в тот момент, когда она нас перестает интересовать, когда Я-интерпретирующего, Я-любящего уже не существует... В любви истина приходит всегда слишком поздно. Время любви утраченное время, так как знак разворачивается только по мере того, как исчезает Я, соответствующее его значению.

Чувственные знаки представляют новую темпоральную структуру: время, обретаемое вновь в недрах самого утраченного времени образ вечности. Рожденные желанием и воображением, возрожденные непроизвольной памятью, лишь чувственные знаки (в противоположность знакам любви) способны в Я соотнестись со своим значением.

Наконец, знаки искусства определяют обретенное время — время изначальное, абсолютное, истинно вечное, объединяющее знак и его значение. [...] В изначальном времени искусства все другие времена наслаиваются друг на друга, так же как и абсолютное Я искусства объединяет все Я в единое целое.

7 *Сущность.* От светских знаков к чувственным связь знака с его значением становится все более тесной. Этот чертеж соответствует тому, что философы назвали бы "диалектическим восхождением" Но только на более глубоком уровне, на уровне искусства, Сущность приоткрывается как основа связи знака с его значением и как различные вариации такой связи. Следовательно, отталкиваясь от финального откровения, мы можем нисходить по ступеням вниз, обратно. Это вовсе не означает, что мы возвращаемся к жизни, к любви или к светскому обществу. Мы спуска-

емся по темпоральной серии, определяя каждой временной линии и каждой области знаков их собственную истину. Когда же мы доходим до открытия сущности в искусстве, то понимаем, что она уже присутствовала и на более низких ступенях: именно сущность в каждом отдельном случае детерминировала связь знака и значения. Чем с большей неизбежностью сущность воплощалась, чем более она индивидуализирована, тем неразрывнее связь знака с его значением, и наоборот: когда сущность охватывала более широкие общности и воплощалась в случайных фактах, связь ослабевала. Поэтому в искусстве сущность индивидуализирует предмет, в котором воплощается, и абсолютно детерминирует форму, ее выражающую. В чувственных же знаках она носит минимально обобщенный характер, а ее воплощение зависит от случайных данных и внешних обстоятельств. И еще, в знаках любви и в светских знаках общность — это прежде всего общность серии или группы; к тому же ее выбор отсылает к внешним объективным детерминациям и к механизмам субъективных ассоциаций"

Как утверждает Делёз, "существеннейшим в "*Поисках утраченного времени*" являются не память и время, но знак и истина. Важнее не вспоминать, но понимать, ибо память имеет ценность только как способность интерпретировать некоторые знаки; время — как материал или род той или иной истины. И воспоминания, как произвольные, так и непроизвольные, всплывают лишь в определенных ситуациях обучения, чтобы подвести итог или открыть новые горизонты. Категории "Поисков" это знак, значение, сущность, длительность обучения и внезапность озарения. [...] Необходимо постепенное и длительное вызревание, и лишь затем совершается качественный скачок в некоторое новое знание, в новую область знаков. *Лейтмотивы* "Поисков" *я еще не знал, я должен был впоследствии понять*, и, также *меня не интересовало то, чему я переставал обучаться*. Персонажи романа значимы, если только излучают знаки, пригодные для дешифровки в течение более или менее продолжительного периода"

Делёз констатирует: "В мире М. Пруста витает мечта. Поначалу она определяется методом исключения ни грубая материя, ни чистое сознание. Ни физика, ни философия. Философия допускает лишь прямые высказывания и точные определения, которые вытекают из некоего разума, утверждающего истины. Физика полагает объективную и недвусмысленную материю, выведенную из условий реальности. Мы заблуждаемся, считая их фактами: они лишь знаки. Почитая их за истину, мы также ошибаемся, ибо они суть только интерпретации. Знак это всегда сомнительное, неявное и заключенное в ином значение. *В жизни я шел по пути, обратному тому, каким следуют некоторые люди, которые пользуются фонетической транскрипцией только после того, как оценят ее параметры с позиции единой последовательности символов* [Пруст]"

В **Заключении,** посвященном **"образу мыслей"** Делёз отмечает: "Время имеет большое значение в "*Поисках утраченного времени*" потому, что любая истина — это истина времени. *Но* прежде всего "Поиски" — это поиски истины, благодаря чему проясняется и *философское* значение произведения Пруста: оно соперничает с философией. Нападая на самое существенное в классической философии рационалистического типа, Пруст утверждает противоположный образ мыслей. Объектом нападок писателя становятся философские предпосылки. А именно: философия невольно допускает, что разум как разум и мыслитель как мыслитель утверждают истину, любят ее, стремятся к ней и, естественно, заняты ее поиском. Поначалу Пруст соглашается с предустановкой на добровольность мышления. В своем поиске он отталкивается от *преднамеренного решения*. Из него же вытекает и порядок философии: с некоторой, определенно установленной точки зрения, поиск истины мог бы быть простым и естественным; достаточно было бы принять решение и использовать метод, способный преодолеть внешние влияния, которые склоняют принимать ложь за правду и потому отвращают мысль от своего призвания. Речь бы шла об обнаружении и организации понятий согласно единому порядку, который был бы порядком мысли в той же мере, в какой и порядком точных определений или сформулированных истин, дополнявших бы поиск и обеспечивавших бы согласованность между умами"

Как отметил Делёз, "в лице философа мы имеем *друга*. Показательно, что и философии и дружбе Пруст адресует одну и ту же критику. Друзья, один по отношению к другому, подобны двум разумам доброй воли, что согласуются в значении слов и вещей, ибо общаются

по велению единой и общей доброй воли. Философия это как выражение некоего универсального разума, который при выработке ясных и пригодных для передачи определений, соотносится с самим собой. Критика Пруста затрагивает самое существенное, а именно: пока истина опирается на добровольность мышления, она остается абстрактной и произвольной. Один только договор и получает четкое выражение. Так же как и в дружбе, от внимания философии как раз и ускользают потаенные зоны, где вырабатываются силы, реально воздействующие на наши мнения и поступки, они-то и вынуждают мыслить. Ни доброй воли, ни выработанного метода недостаточно для того, чтобы научиться мыслить. Дружба едва ли приблизит нас к истине. Умы сообщаются между собой всегда на основе договора, а разум порождает только возможность. Что же касается философских истин, то им не достает неизбежности, печати неотвратимости. Действительно, истина не вверяется, но пробалтывается; она не передается, но интерпретируется; она — не намеренна (волей утвержденная), но непреднамеренна (непроизвольная)"

По Делёзу, "это-то и является великой темой обретенного времени: поиск истины настоящее путешествие непроизвольности. Мысль вовсе не существует без того, что заставляет мыслить, что совершает над ней насилие. Важнее мысли то, что *позволяет мыслить*. Поэт — более значим, чем философ. В своих ранних романах Виктор Гюго по сути дела философствует, так как *еще продолжает мыслить, вместо того, чтобы, подобно природе, лишь наводить на размышления* [Пруст]. Но поэт знает, что сущность — выше мысли. Она в том, что вынуждает мыслить. *Лейтмотивом* времени обретенного является слово *вынуждать:* впечатления нас вынуждают наблюдать, встречи — интерпретировать, а внешние выражения чувств мыслить"

Как акцентирует Делёз, "знак вот то, что вынуждает мыслить. Знак это предмет встречи и, в точности, случайность встречи, гарантирующая неизбежность появления того, что позволит мыслить. Акт мышления не вытекает из простой и естественной возможности. Напротив, он единственное истинное творение. Творение же это процесс образования акта мышления в самой мысли и, следовательно, содержит в себе нечто, что совершает насилие над мыслью, вырывая ее из естественного оцепенения, из только абстрактных возможностей. Думать это всегда интерпретировать, т. е. объяснять, разворачивать, дешифровать и транслировать знак. Транслировать, дешифровать, разворачивать суть формы чистого творения. Здесь уже не существует точных определений как чистых понятий. Имеются только заключенные в знаках значения; и если мысль властна разъяснить знак, развернуть его в понятие, так это только потому, что понятие, свернутое в знаке и обвернутое вокруг него, уже содержится в нем, оно — в потаенной области, что подталкивает мысль. Мы стремимся к истине, лишь когда принуждаемы к тому. Истину ищет ревнивец, когда подмечает лживый знак в лице любимого. К ней стремится тонко чувствующий человек, сталкиваясь с жестокостью. Читатель или слушатель также влекутся к истине, стремясь поймать исходящие из произведения искусства знаки; которые как зов гения к гениям, который, быть может, подвигнет и его, читателя или зрителя, творить. Перед лицом безмолвных интерпретаций влюбленного отношений болтливой дружбы не существует вовсе. Философ со всем своим методом и всей своей доброй волей ничто по сравнению с тайным воздействием произведения искусства. Творение, как и процесс образования акта мышления, всегда начинается со знаков. Произведение искусства и порождает знаки, и вынуждает их родиться. Творец как ревнивец, высший интерпретатор, надзирающий за знаками, в которых *обнаруживается* истина"

По мысли Делёза, "возможно прустовская критика философии могла бы быть в высшей степени философской. Какая философия не пожелала бы воздвигнуть образ мыслей, независимый уже ни от доброй воли мыслителя, ни от преднамеренных решений?! Каждый раз, когда грезят о конкретном и ответственном мышлении, то прекрасно осознают, что оно не зависит ни от определенных установлений, ни от ясно выраженного метода, но от повстречавшегося нам и трансформированного насилия, вопреки нам самим ведущего к сущностям, ибо они, сущности, обитают в потаенных зонах, а не в умеренных просторах чистоты и света. Они завернуты в то, что вынуждает мыслить, не отзываются на произвольное усилие и позволяют мыслить только тогда, когда мы вынуждены это делать".

Делёз подводит промежуточный итог своим рассуждениям, хотя они и помещаются им в завершение текста. Этим тематизмам он посвятит всю оставшуюся жизнь. По его мысли, "Пруст — платоник, но не ярко выраженный, так как готов ссылаться на сущность или идею даже по ничтожному случаю... Платон предлагает образ мыслей под знаком встреч и насилий. В *государстве* он различает в мире два рода вещей: 1) вещи, допускающие бездеятельную мысль или предоставляющие только предлог для проявления активности; 2) вещи, которые позволяют мыслить, которые вынуждают мыслить. Первые — это узнаваемые предметы: любые качества могут проявляться в данных предметах, но в проявлении случайном, что и позволяет говорить "это палец", это яблоко, это дом... Напротив, вторые вещи, вынуждающие нас мыслить: это предметы не *узнаваемые, а* совершающие насилие, *повстречавшиеся* знаки. Это, как говорит Платон, *противоречивые ощущения*. (Пруст скажет: ощущение общности двух мест или двух мгновений). Чувственный знак совершает над нами насилие, мобилизует память и приводит в движение душу; душа же, в свою очередь, порождает в мышлении силу, передавая ему испытанное чувственностью насилие мыслить сущность как единственное, что должно быть мыслимо. Так человеческие свойства проявляются в трансцендентном осуществлении, где каждое стоит перед собственным пределом и сближается с ним: чувственность, схватывающая знак; душа и память, его интерпретирующие; мышление, вынужденное мыслить сущность. Сократ мог говорить с полным основанием: *Я — скорее влюбленный, чем друг; Я — ближе к искусству, чем к философии; Я взрыв, принуждение и насилие более, чем добрая воля.* [Платоновские] *Пир*, *Федр* и *Федон* три великих исследования знаков"

Делёз завершает текст: "Сократовский демон, ирония, заключается в опережении встреч. По Сократу, разум еще предшествует встречам, он их провоцирует, порождает и организует. Юмор Пруста — другой природы: еврейский юмор против греческой иронии. Чтобы замечать знаки, открывать их, испытывать их жестокость, необходимо обладать особым даром. *Логоса нет, существуют только иероглифы.* Мыслить это прежде всего интерпретировать и переводить. Сущности — это одновременно и то, что переводится, и сам перевод; и знак, и значение. Сущности обвиваются вокруг знака, чтобы вынудить нас мыслить. Они разворачиваются в значении, чтобы мыслиться по необходимости. Везде иероглиф, двойной символ которого — непроизвольность встречи и неизбежность мысли: *случайность и необходимость*"

А. А. Грицанов

"МАШИНЫ ЖЕЛАНИЯ" — см. **ШИЗОАНАЛИЗ.**

МЕТАНАРРАЦИЯ (от лат. *narrare*, означающего вербальное изложение в отличие от представления; "метаповествование" "метарассказ" "большая история") понятие философии постмодернизма, фиксирующее в своем содержании феномен существования в культуре идей и концепций, претендующих на универсальность, доминирование и "легитимирующих" знание, различные социальные институты, определенный образ мышления.

В европейской духовной традиции, М. основаны на идеях просвещения: "прогресса в истории" свободы и рационализма.

Постмодернизм рассматривает М. как своеобразную идеологию модернизма (**см.**), которая навязывает обществу и культуре в целом определенный мировоззренческий комплекс идей: ограничивая, подавляя, упорядочивая и контролируя, они осуществляют насилие над человеком, его сознанием. В силу этого постмодернизм подвергает сомнению идеи модернизма, его систему ценностей, настаивая на игровой равноправности множества сосуществующих картин мира и провозглашая "закат М."

Концепция "заката М." впервые была предложена Ж.-Ф. Лиотаром (**см.**) в работе "Постмодернистское состояние: доклад о знании" (**см.**), основанной на идеях Ю. Хабермаса и М. Фуко (**см.**) о процедуре "легитимации знания" утверждения его правомерности. Лиотар рассматривает легитимацию как "процесс, посредством которого законодатель наделяется правом оглашать данный закон в качестве нормы" Человек в этой ситуации оказывается в полной зависимости от стереотипов, ценностей, провозглашенных приоритетными в данном обществе. Социальная реальность в свою очередь оказывается искусственно сконструированной в результате взаимодействия различных дискурсивных практик, где М. служат средством легитимации для знания, общественных институтов и для всей эпохи модерна (см. **Модерн**) в целом.

Согласно постмодернизму, в своей основе модерн базируется на таких идеях М. как рационализм, прогресс в истории, сциентизм, антропоцентризм, свобода, легитимность знания. Данные представления, доминирующие в то время в культуре "М.", — утверждали нормативный образ будущего, конструировали историю, задавая ей определенный вектор развития. К "М." Лиотар также отнес новоевропейские идеи эмансипации, гегелевскую диалектику духа, просветительскую трактовку знания как инструмента разрешения любых проблем и т. п.

Специфику постмодернистской культуры — с точки зрения характерной для нее организации знания — Лиотар усматривал в том, что в ее контексте "большие повествования утратили свою убедительность независимо от используемых способов унификации" Собственно сам постмодерн может быть определен, по Лиотару, как "недоверие к метаповествованиям"; современность характеризуется таким явлением, как "разложение больших повествований" или "закат повествований" Дискурс легитимации сменяется дискурсивным плюрализмом; санкционированный культурной традицией (т. е. репрезентированный в принятом стиле мышления) тип рациональности — вариабельностью рациональностей, фундирующей языковые игры как альтернативу языку. "Великие повествования" распадаются на мозаику локальных историй, в плюрализме которых каждая не более чем одна из многих, ни одна из них не претендует не только на приоритетность, но даже на предпочтительность.

М. предлагает субъекту истории различные мировоззренческие установки, способствуя формированию общественного мнения, порой искажая наше представление о действительности. Господство М. в эпоху модерна свидетельствует о доверии мыслящих субъектов к идеям, сопряженным с догматами просвещения и прогресса. Рационализм вселил в человека веру в разум и науку, освободил от суеверий. Мир стал вследствие этого более доступным для осмысления и трансформации, более "прозрачным" в силу его "расколдовывания" (М. Вебер).

История в контексте господства соответствующих М. понималась как прогресс, стремление к достижению совершенства. Исторический процесс наделялся разумностью и собственной логикой, представлял собой взаимосвязь эпох, периодов, традиций. Наиболее прогрессивной в этом плане была установка на изменение статуса человека, утверждение его самоценности (Ж.-Ж. Руссо). Исследования социального неравенства и возможностей преобразования социальной структуры было одной из целей духовных поисков эпохи модерна. При этом знание заявило о себе в качестве инструмента радикального преобразования общества. Фуко определяет знание как "совокупность элементов, регулярно образуемых дискурсивной практикой и необходимых для создания науки"

Проблема знания у Фуко была тесно связана с обоснованием легитимности социальных институтов. М. служат оправданием власти, которая стремится к подчинению знания своим целям, налагая на него определенные ограничения. Фуко настаивал на идее, что формы организации власти (государственный аппарат, различные социальные институты, система университетов, тюрьмы и т. д.), осуществляя насилие над человеком не остаются нейтральными и по отношению к знанию. Они деформируют содержание знания, это способствует его трансформации в ходе истории, что в конечном итоге и привело к "кризису легитимности знания" Фуко выстраивает "генеалогию" знания, опираясь на регуляторы социальных отношений, которые формируют знания в различные эпохи.

В античности, по Фуко, социокультурным каноном выступала "мера" или "измерение" как средство установления порядка и гармонии человека с природой и космосом, что легло в основу развития математического знания. В эпоху средневековья появляется иной дискурс формирования знания "опрос" или "дознание" в результате чего происходит формирование эмпирических наук о природе и обществе. Методы извлечения знаний у людей в судах инквизиции были перенесены на добывание знаний о природе. Это обусловило развитие естественных наук. В Новое время, согласно Фуко, приоритетной формой регулирования социальных отношений была процедура "осмотра — обследования" как средство восстановления нормы или же фиксации отклонения от него. Фуко отмечает, что изучение больного человека и привело к становлению медицинских наук, а наблюдение безумцев — к появлению психиатрии и к развитию гуманитарного знания в целом. Фуко делает вывод, что знание не может быть нейтральным, поскольку является результатом властных отношений

в обществе, легитимируя интересы определенных социальных групп, оно является идеологией. В отличие от эпохи "М." постмодерн, по определению Фуко, "*эпоха* комментариев, которой мы принадлежим"

Исследуя современный статус знания, Лиотар тоже указывал на связь знания и власти: "проблема знания в век информатики более чем когда бы то ни было является проблемой правления" Знание, обладая легитимностью, задает определенные рамки поведения в культуре, регламентируя их: "знание предстает тем, что наделяет его носителей способностью формулировать "правильные" предписывающие и "правильные" оценочные высказывания" Это и сближает знание с обычаем. Роль консенсуса, по Лиотару, состоит в том, чтобы отделить тех, кто владеет нормативным знанием, от тех, кто не владеет им.

Как и любая идеология, различные нарративы (**см.**) содержат в себе положительные и отрицательные моменты, наделяя легитимностью социальные институты. Лиотар, сравнивая нарративы с мифами, разграничивает их. Он считает, что для мифов характерна фиксация основ легитимности в прошлом, а для нарративов в будущем, где "истинная идея обязательно должна осуществиться" Лиотар, характеризуя научное знание, указывает, что оно отдает предпочтение лишь одной денотативной языковой игре, и автономно по отношению к другим языковым играм, обладая памятью и заданностью. Нарративная же форма допускает множество языковых игр. В этом плане настоящее культуры постмодерна принципиально нелинейно: современная культурная прагматика описывается Лиотаром как "монстр, образуемый переплетением различных сетей разнородных классов высказываний (денотативных, предписывающих, перформативных, технических, оценочных и т. д.). Нет никакого основания полагать, что возможно определить метапредложения, общие для всех этих языковых игр, или что временный консенсус... может охватить все метапредложения, регулирующие всю совокупность высказываний, циркулирующих в человеческом коллективе. По существу наблюдаемый сегодня закат повествований легитимации... связан с отказом от этой веры"

Лиотар рассматривает две основные версии легитимирующих повествований: 1) *политическую* и 2) *философскую*.

1. Предметом политической выступает человечество как герой свободы. В данном контексте право на науку необходимо отвоевать у государства, которое легитимно не через себя, а посредством ссылок на народное волеизъявление. По его мысли, "государство прибегает к наррации свободы всякий раз, когда оно, используя имя нации, берет на себя непосредственный контроль за образованием *народа* в целях наставления его на путь прогресса"

2. В философской версии: "всеобщая "история" духа, где дух есть "жизнь" а "жизнь" является собственной саморепрезентацией и оформлением в упорядоченную систему знания всех своих проявлений, описываемых эмпирическими науками" В настоящее время приоритеты сместились и движущим людьми принципом является не самолегитимация знания, но самообоснование свободы. В конечном итоге, по Лиотару, наука перестает быть легитимной: "Постмодернистская наука создает теорию собственной эволюции как прерывного, катастрофического, не проясняемого до конца, парадоксального процесса. И ею предлагается такая модель легитимации, которая не имеет ничего общего с большей производительностью, но является моделью различия, понятого как паралогизм" Выход из "кризиса М." Лиотар видит в необходимости "предложить общественности свободный доступ к базам данных"

На сдвиг в дискурсе гуманитарного знания в современной культуре указывает и И. Хассан, выделяя конститутивные черты направлений *модернизм* и *постмодернизм*. Эпоха модерна, по его мнению, представлена "М." которые носят замкнутую форму, обладают целью, замыслом и иерархичны по своей структуре. Постмодернизм, отказываясь от "больших историй" или М., предлагает "малые истории": открытые, цель которых игра, случай, анархия.

Специфическая версия интерпретации понятия "М." дана Ф. Джеймисоном (**см.**). С одной стороны, Джеймисон рассматривает "повествования" как "эпистемологическую категорию" которая может быть представлена как идеология, обладающая собственной логикой и ценностной системой представлений (образов, понятий), существующая и играющая свою роль в данном обществе. С другой же — М. трактуется им как речевая ситуация "пересказа в квадрате" Джеймисон в аналогичном контексте говорит о "доминантном повествовании" или "доминантном коде" (как "эпистемологических категориях"), которые функционируют в соответствую-

щей традиции как имплицитная и нерефлексируемая система координат, парадигмальная матрица, внутри которой "коллективное сознание" в рамках данного кода моделирует "в социально символических актах" "культурно опосредованные артефакты"

В целом, согласно Лиотару, культура постмодерна, культура "заката М.", основана на "отказе от самообмана", от ложного постулирования возможности "выразить в конечности индивидуальности усилия семантическую бесконечность сущности бытия", ибо "не хочет утешаться консенсусом" но открыто и честно "ищет новые способы изображения... чтобы с еще большей остротой передать ощущение того, чего нельзя представить"

Е. П. Коротченко

МЕТАЯЗЫК понятие постмодернистской философии Р Барта (**см.**), разработанное в границах его стратегии имманентного анализа текстовой реальности. Осмысление М. было осуществлено в работе Барта "Литература и метаязык" (1957), где состоялось категориальное разграничение феноменов "язык-объект" (**см.**) и М.

Согласно Барту, если "язык-объект — это сам предмет логического исследования" то под М. понимается "тот неизбежно искусственный язык, на котором это исследование ведется" Осмысление М., по Барту, выступает условием того, что "отношения и структура реального языка (языка-объекта)" могут быть сформулированы "на языке символов (метаязыке)" По убеждению Барта, именно посредством М. возможно создавать аналитики такового явления, как *литература*: "писатели в течение долгих веков не представляли, чтобы литературу (само это слово появилось недавно) можно было рассматривать как язык, подлежащий, как и всякий язык, подобному логическому разграничению" Как полагал Барт, классическая "литература никогда не размышляла о самой себе (порой она задумывалась о своих формах, но не своей сути), не разделяла себя на созерцающее и созерцаемое; короче, она говорила, но не о себе" Лишь в контексте становления неклассической культуры, по убеждению Барта, "литература стала ощущать свою двойственность, видеть в себе одновременно предмет и взгляд на предмет, речь и речь об этой речи, литературу-объект и металитературу"

В качестве этапов осмысления движения литературы на основании эволюционировавшей идеи "М." Барт выделял:

1) предысторию М., т. е. "профессиональное самосознание литературного мастерового, вылившееся в болезненную тщательность, в мучительное стремление к недостижимому совершенству" (фигура Г. Флобера);

2) формирование неклассической, модернистской (см. **Классика Неклассика Постнеклассика, Модернизм**) установки на неразрывность феноменологически понятой литературы и ее языковой ткани: "героическая попытка слить воедино литературу и мысль о литературе в одной и той же субстанции письма" (фигура О. Малларме);

3) оформление традиции, позволяющей "устранить тавтологичность литературы, бесконечно откладывая самое литературу *на завтра*, заверяя вновь и вновь, что письмо *еще впереди*, делая литературу из самих этих заверений" (фигура М. Пруста);

4) разрушение классической идеи референции, когда "слову-объекту стали намеренно, систематически приписывать множественные смыслы, умножая их до бесконечности и не останавливаясь окончательно ни на одном фиксированном означаемом";

5) построение парадигмы так называемого "белого письма", ставящего своей целью "создать смысловой вакуум, дабы обратить литературный язык в чистое здесь-бытие" (фигура А. Роб-Грийе).

Термин "М." с точки зрения Барта, отражает в постмодернистском мировидении то обстоятельство, что в "наш век (последние сто лет)" поиски ответа на то, что являет собой литература "ведутся не извне, а внутри самой литературы" По его мысли, постмодернистская критика представляет собой не что иное, как "лишь метаязык" Однако, по убеждению Барта, М. не должен рассматриваться в качестве "вторичного языка... который накладывается на язык первичный (язык-объект)". По Барту, М. должен быть способен (в силу таких своих свойств, как "связность" "логичность" и "систематичность") в максимальной степени "интегрировать (в математическом смысле)" ("вобрать в себя" или "покрыть собою") язык того или иного осмысливаемого автора или произведения. При этом, по Барту, сама литература разрушается как язык-объект, "сохраняясь лишь в качестве метаязыка"

Концепт "М." можно полагать связанным с такими базовыми категориями философии постмодерна, как:

1. "Симулякр" (**см.**): по мысли Барта, "истина нашей литературы ...это маска, указывающая на себя пальцем".

2. "Трансгрессия" (см.): по М. Фуко (см.), язык открывает свое бытие только "в преодолении своих пределов" Согласно же позиции Барта, метаанализ литературой собственной языковой природы может осуществляться лишь "на самой ее грани, в той зоне, где она словно стремится к нулю, разрушаясь как объект-язык и сохраняясь лишь в качестве метаязыка"

По убеждению Барта, современная литература ведет своего рода перманентную "игру со смертью" и в этом отношении она "подобна расиновской героине (Эрифиле в *Ифигении*), которая умирает, познав себя, а живет поисками своей сущности" С точки зрения Барта, такое положение дел с саморефлексией современной литературы выступает предпосылкой того, что "сами поиски метаязыка становятся новым языком-объектом" тем самым конституируя новый горизонт возможностей его бытия.

А. А. Грицанов

МОДЕРН (нем. die Moderne, фр. Modernité) современность. Проблема настоящего времени или *современного* мира трактуется в философии рубежа 20—21 вв. в русле двух основных версий:

I) По Ю. Хабермасу, именно "Гегель — первый философ, развивший ясное понимание современного; поэтому мы должны вернуться именно к Гегелю, если хотим понять *внутреннее* отношение, связывающее современность и рациональность, отношение, которое вплоть до Макса Вебера казалось само собой разумеющимся и которое сегодня ставится под сомнение" (Ср. у Ш. Бодлера: современность — умонастроение, противостоящее академизму, продолжающему классическую традицию. По Бодлеру, принцип "die Neuzeit" или "нового времени" сформулировал Гегель.)

По мысли Хабермаса, в гегелевской трактовке М. характеризуется:

1) индивидуализмом нравов;

2) правом на критику или свободой совести;

3) автономией поведения (то, кем я являюсь, зависит от того, что я делаю, а не от того, кем были мои предки);

4) идеалистической философией.

Согласно Хабермасу, "проблема построения современности, исходя из нее самой, возникает в сознании, прежде всего в области эстетической критики... Постепенный отказ от античной модели произошел в начале 18 в. благодаря знаменитому спору Древних и Современных. Последние восстают против понимания Я, свойственного французскому классицизму в той мере, в какой последний уподобляет аристотелевское понятие совершенствования понятию прогресса, при этом идея прогресса была подсказана современной естественной наукой"

Проект модерна, сформулированный в 18 в. философами просвещения, по версии Хабермаса, состоит в том, чтобы "неуклонно развивать объективирующие науки, универсалистские основы морали и права и автономное искусство с сохранением их своевольной природы, но одновременно и в том, чтобы высвобождать накопившиеся таким образом когнитивные потенциалы из их высших эзотерических форм и использовать их для практики, т. е. для разумной организации жизненных условий" Как итог, — утверждает Хабермас, — с тех пор "модерным, современным считается то, что способствует объективному выражению спонтанно обновляющейся актуальности духа времени" По убеждению Хабермаса, для осуществления М. как специфического "незавершенного проекта" необходимо направить "социальную модернизацию в другое некапиталистическое русло, когда жизненный мир сможет выработать в себе институты, которые ограничат собственную систематическую динамику экономической и управленческой системы деятельности"

Постмодернизм же в интерпретации Хабермаса оказывается покидающим "мир современности" течением "младоконсерваторов", присваивающих "ключевой опыт эстетического модерна, опыт совлечения покровов с децентрированной субъективности, освобожденной от всех ограничений когнитивного процесса и утилитарной деятельности, от всяческих императивов труда и полезности"

II) В современной французской философии авторами концепта "Новое время" называются М. Ж. А. Кондорсе и О. Конт. По мысли Ж.-Ф. Лиотара (см.), М. суть эпоха господства метанарраций (см.). Философия Гегеля в таком контексте понимается как подводящая итог и представляющая в совокупности все эти повествования, концентрируя в себе "спекулятивную современность" Метанаррации, по Лиотару, ищут узаконенности в *подлежащем наступлению* будущем, в *подлежащей реализации* идее (свободы, просвещения, социализма и т. п.). Но, по мысли Лиотара, современный проект (реализации универсальности) разрушен (итог Освенцима и Холо-

коста): "победа капиталистической техно-науки над другими кандидатами на универсальное завершение человеческой истории не что иное, как еще один способ разрушить современный проект, делая вид, что его реализуешь" Народоубийство Освенцима, согласно Лиотару, и открывает постмодерн.

См.: **Модернизм, Постмодернизм, Постмодерн**.

А. А. Грицанов

МОДЕРНИЗМ неклассический тип философствования, радикально дистанцированный от классического стиля мышления (см. **Классика — Неклассика Постнеклассика**) допущением возможности плюрального моделирования миров и соответственно — идей онтологического плюрализма. Таким образом, проблема природы "вещи-в-себе" выступает в М. псевдопроблемой, что задает в культуре западного образца вектор последовательного отказа от презумпций метафизики.

К предпосылкам формирования идей М. могут быть отнесены следующие интеллектуальные ходы:

1. Формирование комплекса идей о самодостаточности человеческого разума, выразившееся в элиминации из структур соответствующих философских рассуждений трансцендентно-божественного разума как основания разума в его человеческой артикуляции.

2. Складывание представлений о творческо-созидательной природе разума, с одной стороны, и о его исторической ограниченности с другой. Идея абсолютности, универсальности и тотальности разума была поставлена под сомнение еще И. Кантом, выдвинувшим стратегию "критики" различных "чистого" и "практического" — разумов.

3. Позитивистские идеи (начиная от О. Конта), согласно которым человеческий разум по своей природе контекстуален и способен трансформировать социальную реальность. Именно таким образом отстаивался дисциплинарный проект социологии и аналогичная этим идеям программа марксизма, согласно которой разум полагался исторически изменчивым и способным к заблуждениям (идеология как "ложное сознание"). Задача философской рефлексии усматривалась в "изменении мира" ("Тезисы о Фейербахе" К. Маркса). Следовательно, идеал отражения действительности и познавательный пафос классического мировоззрения замещался установкой на социальный конструктивизм.

Таким образом, тезисы исторической изменчивости разума, а также социального конструктивизма через посредство осмысленной деятельности человека, программа позитивности "разрыва" с классической традицией составили основу М. как особого типа философствования.

В качестве основных характеристик М. могут быть зафиксированы:

1. Отказ от монистической онтологии, презумпция на принципиальную открытость системы мира: психологическая артикуляция бытия у А. Шопенгауэра, лингво-математическая у У Куайна, экзистенциальная у Ж.-П. Сартра и т. п.

2. Интенция на инновацию (при перманентной смене критериев новизны), нашедшая свое выражение в акцентировании в М. метафоры "молодость"; акцентированный антитрадиционализм (вплоть до постулирования значимости воинствующего эпатажа, перманентного бунта и поворотных разрывов с предшествующей традицией).

3. Пафосный отказ от классической идеи "предустановленной гармонии" (инициированный сомнениями по поводу амбиций разума), в рамках которого отсутствие гармонии полагается неизбывной характеристикой существования человеческого рода (см. **Хаос, Хаосмос**).

4. Преодоление трактовки человека как "слепка" Бога и отказ от монистического гуманизма (плюральные версии гуманизма в экзистенциализме, марксизме, неофрейдизме и т. д.). Переосмысление сущности и направленности гуманизма как такового: идея "сверхчеловека" Ф. Ницше, "негативный гуманизм" А. Глюксмана и др., что вылилось в социальный конструктивизм, породивший разнообразие плюральных стратегий формирования "нового человека"

5. Подчеркнутый антинормативизм, основанный на рефлексивном осмыслении того обстоятельства, что люди живут по нормам, ими же самими и созданным, исторически преходящим и релятивным, и в перспективе приводящий к отказу от идеала традиции.

6. Идея плюральности и конструктивности разума, выводящая на программы трансформации ("перекодирования") культуры, что, в свою очередь, порождало потребность в новом художественном языке. Стратегия обновления языка оказывается, таким образом, соразмерной возможным трансформациям социального мира, понятия мыслятся не как предзаданные "истинной" природой

онтологии, а как конструируемые достаточно произвольно.

В ходе разворачивания традиции философии западного типа М. выступает важнейшим этапом конституирования постмодернистской парадигмы в философии.

А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко

МОЖЕЙКО Марина Александровна (р. 1958) белорусский философ и культуролог. Кандидат философских наук (1983), доктор философских наук (2000). Профессор (2000). В 1982—2004 преподаватель, доцент, зав. кафедрой БГУ С 2004 зав. кафедрой БУК.

Соавтор и научный редактор "Новейшего философского словаря" (1999, 2001, 2003), "Всемирной энциклопедии. Философия" (2001), "Всемирной энциклопедии. Философия XX век" (2002), энциклопедии "История философии" (2002).

М. научный редактор, составитель и автор более 200 аналитических статей энциклопедии "Постмодернизм" (2001).

М. автор книг "Становление теории нелинейных динамик в современной культуре: Сравнительный анализ синергетической и постмодернистской парадигм" (1999 и 2004), учебного пособия "Современная западная философия" (2000, соавтор и научный редактор), а также более 750 научных статей по проблемам классической, неклассической и постнеклассической философии, культурологии, религиоведения.

Е. Н. Вежновец

Н

"НАДЗИРАТЬ И НАКАЗЫВАТЬ. Рождение тюрьмы" ("Surveiller et punir") — книга М. Фуко (**см.**), вышедшая из печати в 1975.

Эту работу Фуко начинает с описания публичной казни некоего Дамьена, покушавшегося на Людовика XV (1757), а также воспроизводя распорядок дня для Парижского дома малолетних заключенных (1838). Фуко приходит к выводу о том, что в течение менее чем века (середина 18 первая треть 19 в.) произошло "исчезновение публичных казней с применением пыток": "за несколько десятилетий исчезло казнимое, пытаемое, расчленяемое тело, символически клеймимое в лицо или плечо, выставляемое на публичное обозрение живым или мертвым. Исчезло тело как главная мишень судебно-уголовной репрессии" В итоге, по мысли Фуко, "наказание постепенно становится наиболее скрытой частью уголовной процедуры"· "из наказания исключается театрализация страдания" Наказание переходит из области "едва ли не повседневного восприятия" в сферу "абстрактного сознания": правосудие больше не берет на себя публично ответственность за насилие, связанное с его отправлением. По Фуко, "техника исправления вытесняет в наказании собственно искупление содеянного зла и освобождает судей от презренного карательного ремесла" Происходит ослабление власти над телом человека; "тело служит теперь своего рода орудием или посредником: если на него воздействуют тюремным заключением или принудительным трудом, то единственно для того, чтобы лишить индивида свободы, которая считается его правом и собственностью. [...] На смену палачу, этому прямому анатому страдания, приходит целая армия специалистов: надзиратели, врачи, тюремные священники, психиатры, психологи, воспитатели"

На что же направлена в настоящее время (и по сей день) система исполнения наказаний? вопрошает Фуко и сам отвечает, цитируя Мабли: "Наказание, скажем так, должно поражать скорее душу, чем тело" "Преступление и проступок" как объект судебно-уголовной практики глубоко изменилось: судят юридические объекты, определенные в Кодексе, но, согласно Фуко, "судят также страсти, инстинкты, аномалии, физические недостатки, неприспособленность, последствия воздействия среды или наследственности; наказывают акты агрессии, но через них и агрессивность; ...убийства, но также влечения и желания" Общество таким образом начало судить уже не преступления, а "душу" преступников, в структуру судопроизводства и вынесения судебного приговора "внедрился целый комплекс оценочных, диагностических, прогностических и нормативных суждений о преступном индивиде" С точки зрения Фуко, "душа в ее исторической реальности... порождается процедурами наказания, надзора и принуждения"

Как подчеркивает Фуко, под возросшей мягкостью наказания можно уловить смещение точки его приложения, а вследствие этого — "целое поле новых объектов, новый режим истины и множество ролей, дотоле небывалых в отправлении уголовного правосудия. Знание, методы, "научные" дискурсы фор-

мируются и постепенно переплетаются с практикой власти наказывать"

Цель данной работы, по формулировке самого Фуко, "сравнительная история современной души и новой власти судить, генеалогия нынешнего научно-судебного единства, в котором власть наказывать находит себе основания, обоснование и правила, благодаря которым она расширяет свои воздействия и маскирует свое чрезмерное своеобразие" В этом контексте Фуко формулирует четыре "основных правила" своего исследования:

1. Наказание необходимо рассматривать как сложную общественную функцию.

2. Карательные методы суть техники, обладающие собственной спецификой в более общем поле прочих методов отправления власти; наказание таким образом выступает определенной политической тактикой.

3. История уголовного права и история гуманитарных наук имеют общую "эпистемолого-юридическую" матрицу; технология власти должна быть положена в основу как гуманизации уголовного права, так и познания человека.

4. Появление "души" в сфере уголовного правосудия, сопряженное с внедрением в судебную практику корпуса "научного" знания, есть следствия преобразования способа захвата тела как такового отношениями власти.

Как отмечает Фуко, в современных обществах карательные системы должны быть вписаны в определенную "политическую экономию" тела. Тело захватывается отношениями власти и господства главным образом как производительная сила, но оно становится полезной силой только в том случае, если является одновременно телом производительным и телом подчиненным. По Фуко, "возможно "знание" тела, отличающееся от знания его функционирования, и возможно овладение его силами, представляющее собой нечто большее, нежели способность их покорить: знание и овладение, образующие то, что можно назвать политической технологией тела"

Призывая анализировать "микрофизику власти" Фуко постулирует, что власть — это стратегия, а не достояние, это "механизмы, маневры, тактики, техники, действия" Это "сеть неизменно напряженных, активных отношений" а не "привилегия, которой можно обладать" Это "совокупное воздействие стратегических позиций" господствующего класса. Отношения власти у Фуко "не локализуются в отношениях между государством и гражданами", для них характерна "непрерывность" они "выражаются в бесчисленных точках столкновения и очагах нестабильности, каждый из которых несет в себе опасность... временного изменения соотношения сил" При этом особо важно, по мысли Фуко, то, что: а) власть производит знание; б) власть и знание непосредственно предполагают друг друга; в) нет ни отношения власти без соответствующего образования области знания, ни знания, которое не предполагает и вместе с тем не образует отношений власти.

С точки зрения Фуко, "познающий субъект, познаваемые объекты и модальности познания представляют собой проявления этих фундаментальных импликаций отношения "власть — знание" и их исторических трансформаций... Полезное для власти или противящееся ей знание производится не деятельностью познающего субъекта, но властью-знанием, процессами и борьбой, пронизывающими и образующими это отношение, которое определяет формы и возможные области знания"

Результатом такого подхода выступает, по мысли Фуко, отказ (применительно к проблематизациям власти) от оппозиции "насилие идеология" от метафоры собственности, от модели познания, где главную роль исполняет "заинтересованный" или "незаинтересованный", "корыстный" либо "бескорыстный" субъект. "Реальная и нетелесная" душа, порожденная карательными практиками современного общества, суть "механизм, посредством которого отношения власти порождают возможное знание, а знание распространяет и укрепляет воздействия власти"

Как подчеркивает Фуко, из этой "реальности-денотата" были определенным образом отстроены соответствующие "области анализа (такие, как психика, субъективность, личность, сознание и т. п.)"; основываясь на ней, были возведены "научные методы и дискурсы" предъявлены "моральные требования гуманизма" При этом, согласно Фуко, "человек" не был замещен "душой": "душа есть следствие и инструмент политической анатомии; душа — тюрьма тела"

Исследуя процедуры пыток, длительное время характерные для следственных действий и публичных казней, Фуко отмечает, что пытка "обнаруживала истину и демонстрировала действие власти, обеспечивала связь письменного с устным, тайного с публичным, процедуры расследования с операцией признания". Как утверждает Фуко, отно-

шение "истина власть" остается "в центре всех карательных механизмов и сохраняется даже в современной уголовно-судебной практике но совсем в другой форме и с совершенно иными последствиями"

Комментируя стремление идеологов просвещения посредством осуждения особой жестокости публичных казней очертить "законную границу власти карать" Фуко подчеркивает: "Человек... становится также человеком-мерой: не вещей, но власти" Как "замечательное стратегическое совпадение" обозначается в книге то обстоятельство, что "прежде чем сформулировать принципы нового наказания, реформаторы ставили в упрек традиционному правосудию именно чрезмерность наказаний, но чрезмерность, которая связана больше с отсутствием правил, чем со злоупотреблением властью наказывать" Целью судебно-правовой реформы в этот период выступала, согласно Фуко, новая "экономия власти" наказывать, ее лучшее распределение, "чтобы она не была ни чрезмерно сконцентрирована в нескольких привилегированных точках, ни слишком разделена между противостоящими друг другу инстанциями, но распределялась по однородным кругам, могла действовать повсюду и непрерывно, вплоть до мельчайшей частицы социального тела" Необходимо было "увеличить эффективность власти при снижении ее экономической и политической себестоимости"

В целом, с точки зрения Фуко, содержанием судебно-уголовной реформы Нового времени явилось следующее: "сделать наказание и уголовное преследование противозаконностей упорядоченной регулярной функцией, сопротяженной с обществом; не наказывать меньше, но наказывать лучше; может быть, наказывать менее строго, но для того чтобы наказывать более равно, универсально и неизбежно; глубже внедрить власть наказывать в тело общества" Реформа уголовного права, констатируется в книге, "возникла на стыке борьбы со сверхвластью суверена и с инфравластью противозаконностей, право на которые завоевано или терпится" Тем самым система уголовных наказаний стала рассматриваться как "механизм, призванный дифференцированно управлять противозаконностями, а не уничтожить их все" Должна была сложиться ситуации, когда враг всего общества — преступник — участвует в применяемом к нему наказании. Уголовное наказание оказывалось в этом смысле "общественной функцией, сопротяженной со всем телом общества и с каждым его элементом"

Фуко формулирует несколько главных правил, на которых отныне основывалась "семиотическая техника власти наказывать":

1) правило минимального количества: с идеей преступления связывалась идея скорее невыгоды, нежели выгоды;

2) правило достаточной идеальности: сердцевину наказания должно составлять не столько действительное ощущение боли, сколько идея боли — боль от идеи боли;

3) правило побочных эффектов: наказание должно оказывать наибольшее воздействие на тех, кто еще не совершил проступка;

4) правило абсолютной достоверности: мысль о всяком преступлении и ожидаемой от него выгоде должна быть необходимо и неразрывно связана с мыслью о наказании и его результате — законы должны быть абсолютно ясными и доступными каждому;

5) правило общей истины: верификация преступлений должна подчиняться критериям, общим для всякой истины; отсюда, в частности, идея "презумпции невиновности" научное доказательство, свидетельства органов чувств и здравый смысл в комплексе должны формировать "глубинное убеждение" судьи;

6) правило оптимальной спецификации: необходима исчерпывающе ясная кодификация преступлений и наказаний при конечной ее цели в виде индивидуализации (особо жесткое наказание рецидивистов, как осуществивших намерения очевидно преступной собственной воли).

Фуко обратил особое внимание на следующее: в начале 19 в. "в течение очень краткого времени тюремное заключение стало основной формой наказания... различные формы тюремного заключения занимают почти все поле возможных наказаний между смертной казнью и штрафами" Воспоследовавшая в процессе судебно-правовой реформы детализация жизни и быта заключенных в тюрьме означала технику исправления, направленную на формирование покорного субъекта, подчиненного власти, которая "постоянно отправляется вокруг него и над ним и которой он должен позволить автоматически действовать в себе самом" (Речь, по мысли Фуко, уже не шла о восстановлении оступившегося "юридического субъекта общественного договора".) Из трех способов организации "власти наказы-

вать" — а) церемониал власти суверена с публичными пытками и казнями, б) определение и восстановление "оступившихся" субъектов как субъектов права посредством использования систем кодированных представлений и в) институт тюрьмы — возобладал последний. (По оценке Фуко: было отдано предпочтение не "пытаемому телу", не "душе и ее манипулируемым представлениям" но "муштруемому телу".) Начали доминировать техники принуждения индивидов, методы телесной муштры, оставляющей в поведении следы в виде привычек.

Фуко задает вопрос: "Как принудительная, телесная, обособленная и тайная модель власти наказывать сменила репрезентативную, сценическую, означающую, публичную, коллективную модель? Почему физическое отправление наказания (не пытка) заменило — вместе с тюрьмой, служащей его институциональной опорой, социальную игру знаков наказания и распространяющее их многословное празднество?" По мысли Фуко, в классический век произошло "открытие тела как объекта и мишени власти" Но уже в 17—18 вв. общими формулами господства стали "дисциплины" методы, делающие возможными детальнейший контроль над действиями тела, постоянное подчинение его сил, навязывание последним отношений послушания — полезности. Дисциплина (естественно Фуко имеет в виду и производственную дисциплину. — *А. Г.*) продуцирует "послушные" тела: она увеличивает силы тела (с точки зрения экономической полезности) и уменьшает те же силы (с точки зрения политического послушания). Как пишет Фуко, "въедливое изучение детали и одновременно политический учет мелочей, служащих для контроля над людьми и их использования, проходят через весь классический век, несут с собой целую совокупность техник, целый корпус методов и знания, описаний, рецептов и данных. И из этих пустяков, несомненно, родился человек современного гуманизма"

Согласно Фуко, дисциплина связана с "распределением индивидов в пространстве" Используются следующие методы: а) отгораживание, при этом "клеточное" ("каждому индивиду отводится свое место, каждому месту — свой индивид"); б) функциональное размещение; в) организация пространства по рядам и т. д.

Дисциплина устанавливает "контроль над деятельностью" посредством: а) распределения рабочего времени; б) детализации действий во времени; в) корреляции тела и жеста — например, оптимальная поза ученика за партой; г) уяснения связи между телом и объектом действий — например, оружейные приемы; д) исчерпывающего использования рабочего времени и т. д. По Фуко, "посредством этой техники подчинения начинает образовываться новый объект... Становясь мишенью новых механизмов власти, тело подлежит новым формам познания. Это скорее тело упражнения, чем умозрительной физики"

В рамках разработки указанных контролирующих и дисциплинирующих упражнений происходило освоение властью процедур суммирования и капитализации времени. Как пишет Фуко, обнаруживаются: "линейное время, моменты которого присоединяются друг к другу и которое направлено к устойчивой конечной точке (время "эволюции")"; "социальное время серийного, направленного и кумулятивного типа: открытие эволюции как "прогресса" Макро- и микрофизика власти сделали возможным... органическое вхождение временного, единого, непрерывного, кумулятивного измерения в отправление контроля и практики подчинений"

Один из центральных выводов текста данной книги Фуко следующий: "Власть в иерархизированном надзоре дисциплин — не вещь, которой можно обладать, она не передается как свойство; она действует как механизм... Благодаря методам надзора "физика" власти — господство над телом — осуществляется по законам оптики и механики, по правилам игры пространств, линий... и не прибегает, по крайней мере в принципе, к чрезмерности, силе или насилию"

Искусство "наказывать" в режиме дисциплинарной власти, по мысли Фуко, не направлено на репрессию. Оно: 1) соотносит действия и успехи индивида с неким целым; 2) отличает индивидов друг от друга; 3) выстраивает их в иерархическом порядке; 4) устанавливает таким образом степень соответствия тому, что должно достигнуть; 5) определяет внешнюю границу ненормального; нормализует; через дисциплины проявляется власть Нормы. Она, по Фуко, присоединилась к ранее существовавшим властям: Закона, Слова и Текста, Традиции.

Важнейшей формой осуществления дисциплин выступает *экзамен* сочетание "надзирающей иерархии и нормализующей санкции" Он, в частности, "вводит индивидуальность в доку-

ментальное поле"; "превращает каждого индивида в конкретный "случай""; "находится в центре процедур, образующих индивида как проявление и объект власти, как проявление и объект знания"

Фуко формулирует важный момент: в дисциплинарном режиме "индивидуализация" является нисходящей: чем более анонимной и функциональной становится власть, тем больше индивидуализируются те, над кем она отправляется. В системе дисциплины ребенок индивидуализируется больше, чем взрослый, больной — больше, чем здоровый, сумасшедший и преступник — больше, чем нормальный и законопослушный. Если надо индивидуализировать здорового, нормального и законопослушного взрослого, всегда спрашивают: много ли осталось в нем от ребенка, какое тайное безумие несет в себе, какое серьезное преступление мечтал совершить.

Как утверждает Фуко, "все науки, формы анализа и практики, имеющие в своем названии корень "психо-", происходят из этого исторического переворачивания процедур индивидуализации. Момент перехода от историко-ритуальных механизмов формирования индивидуальности к научно-дисциплинарным механизмам, когда нормальное взяло верх над наследственным, а измерение — над статусом (заменив тем самым индивидуальность человека, которого помнят, индивидуальностью человека исчисляемого), момент, когда стали возможны науки о человеке, есть момент, когда были осуществлены новая технология власти и новая политическая анатомия тела"

Вездесущность власти, согласно Фуко, проистекает не из того, что она охватывает все и вся, а фундирована тем, что она исходит отовсюду. Фуко отмечал: "Мне кажется, что под властью нужно понимать прежде всего множественность отношений силы, имманентных области, в которой они осуществляются и являющихся составной частью ее устройства..."

Много позже Фуко предложил отличать три аспекта власти: власть как стратегические игры между свободными людьми; власть как состояния господства — подчинения; власть как техники властвования, пронизывающие два указанных.

Как подчеркнул Делёз, книга "Надзирать и наказывать" выдвигает "две проблемы, которые не могла сформулировать "Археология знания", так как она основывалась на знании и на приемате высказывания в знании. С одной стороны, существует ли вообще в социальном поле какое-либо общее основание, независимое от форм? С другой стороны, насколько взаимодействие, подгонка двух форм, и их взаимное проникновение гарантированы в каждом конкретном случае?"

По мысли Делёза, схема размышлений Фуко такова: форма заявляет о себе в двух направлениях: она образует или организует разные виды материи; она формирует функции или ставит перед ними цели. К оформленным видам материи относятся не только тюрьма, но и больница, школа и т. д. Наказание является формализованной функцией, равно как лечение и воспитание. Фуко определяет паноптизм (другими словами "всеподнадзорность" *А. Г.*) либо конкретно как световую организацию, характеризующую тюрьму, либо абстрактно, как некую машину, которая способна пронизывать вообще все высказываемые функции. Абстрактной формулой паноптизма будет уже не "видеть, не будучи видимым", а навязывать какой-либо тип поведения любому человеческому множеству. (Саму идею Фуко унаследовал от Джереми Бентама, который в конце 18 в. разработал архитектурное решение тюрьмы "Паноптикон" в ней внутри расположенных по кругу камер имеется центральная башня, откуда ведется постоянное наблюдение. В подобных условиях никто из заключенных не мог быть уверен, что он не находится под неусыпным контролем. В результате сидельцы начали сами постоянно контролировать собственное поведение. Принцип этот впоследствии был распространен на школы, казармы, больницы. Были разработаны правила составления персональных досье, системы аттестации человека на предмет его поведения, а также рвения в исполнении предъявляемых ему требований. Становился нормой "мониторинг" перманентный надзор над учащимися и больными, в желаемом же пределе — над всем обществом.) По мысли Фуко, "мониторинг" был вызван ростом населения развитых стран Европы, потребностью надежного управления и контроля в сферах здравоохранения, социальной гигиены, жилищных условий, долголетия, деторождения и секса.

Множество при этом должно быть уменьшено, помещено в ограниченное пространство; навязывание определенного типа поведения осуществляется путем перераспределения в пространст-

ве, расположения и классификации во времени, компоновки в пространстве-времени. Такое неформальное измерение Фуко обозначает термином "диаграмма" "функционирование, абстрагированное от любого препятствия или трения... от всякого конкретного использования" Диаграмма это уже не архив, это карта, картография, равнообъемная любому социальному полю; это некая абстрактная машина. Любая диаграмма интерсоциальна и находится в становлении, она производит новый тип реальности, новую модель истины. Она не является ни субъектом истории, ни чем-то находящимся над историей. Она удваивает историю становлением.

Согласно Делёзу, "диаграмма" у Фуко суть выражение соотношений сил, образующих власть согласно ранее проанализированным признакам; "паноптический аппарат ...это способ заставить функционировать отношения власти в рамках функции и функцию через отношения власти" Диаграмма действует как имманентная и неунифицирующая причина: абстрактная машина выступает в роли причины внутренней организации конкретных взаимодействий, осуществляющих с ее помощью эти соотношения... в самой ткани формируемых ими схем взаимодействия.

По Делёзу, данный текст Фуко это книга, где тот явным образом преодолевает очевидный дуализм предшествовавших книг: если знание состоит в переплетении зримого и высказываемого, то власть выступает как его предполагаемая причина, и наоборот. По мысли Фуко, "не существует отношения власти без коррелятивного формирования поля знания, как знания, которое не предполагало бы и не конституировало бы одновременно отношений власти... Не существует такой модели истины, которая не отсылала бы к какому-нибудь типу власти; нет ни знания, ни даже науки, которые не выражают или не вмешивают в свою практику какую-либо осуществляющую свои функции власть" Неформальная диаграмма выступает как абстрактная машина. Делёз особо подчеркивает: "машины бывают социальными прежде, чем стать техническими. Или, точнее, прежде, чем появляется технология материальная, существует некая человеческая технология" Инструменты и материальные машины должны быть отобраны диаграммой и приняты в схемы взаимодействия: например, "развитие от палки-копалки к мотыге, а затем к плугу не выстраивается линейным образом, а "отсылает" к соответствующим коллективным машинам, видоизменяющимся в зависимости от плотности населения и времени распашки пара" Винтовка как инструмент, по Фуко, существует только в рамках "совокупности устройств, принципом которых является уже не подвижная или неподвижная масса, а геометрия отделяемых и составляемых сегментов" Технология представляет собой явление прежде всего социальное, и только потом техническое. Тюрьма может существовать в самодержавных обществах как явление маргинальное (письма с королевской печатью о заточении без суда и следствия); как аппарат она начинает существовать лишь с того момента, когда новая диаграмма, диаграмма дисциплинарная, дает ей возможность переступить "технологический порог"

Как отмечает Делёз, резюмируя ход рассуждений Фуко, "это общеметодический вопрос: вместо того, чтобы идти от видимого внешнего к какому-либо существенному "ядру внутреннего" следует предотвратить иллюзорность внутреннего, чтобы вернуть слова и вещи к конститутивности внешнего"

Рассуждая о содержании понятия "власть" у Фуко, Делёз подчеркивал, что всякие взаимоотношения сил являются "властными взаимоотношениями" Власть не является формой (например, формой-государством), всякая сила уже является отношением, т. е. властью: у силы нет ни другого объекта, ни другого субъекта, кроме силы. Насилие представляет собой один из сопутствующих моментов или одно из следствий силы, но никак не одну из ее составляющих. Насилие разрушает или деформирует определенные тела или объекты; у силы нет других объектов, кроме других сил, нет иного бытия, кроме взаимоотношений: "это действие, направленное на действие, на возможные или актуальные действия в настоящем или в будущем" это совокупность действий, направленных на возможные действия" Согласно Фуко, 1) власть не является чем-то сугубо репрессивным (она "побуждает, вызывает, производит" 2) она осуществляется в действии прежде, чем ею овладевают (ею владеют лишь в детерминируемой форме, как, например, класс, и в детерминирующей форме, как, например, Государство); 3) она проходит через тех, кто находится под властью не в меньшей степени, чем через властвующих (она проходит через все силы, участву-

ющие во взаимоотношениях). По Фуко, главный вопрос в том, как осуществляется власть.

В данной работе Фуко рассмотрел связь истории современной духовности, с одной стороны, и развития системы правового принуждения с другой. Тюрьма, согласно Фуко, есть не просто "наказывающее исправительное учреждение", а уголовное право не сводимо к "своду законов о преступлении и наказании" Это своеобычные модели, с опорой на которые отстраиваются системы власти в армии, школах, больницах, на фабриках и в рамках других социальных институтов. Так отрабатывается своего рода "микрофизика власти" К человеку применяется системная совокупность дисциплинирующих "технических" социальных приемов. Из "воспитывающих" процедур надзора и кары, наказания и принуждения рождается особая социально-историческая действительность.

Если во всех своих предыдущих текстах Фуко фокусировался на "сказанных вещах", на дискурсе как обособленной и автономной реальности, то теперь дискурс рассматривается им как неизменно востребованный властью и получающий свое место внутри той или иной отличной от него самого практики (судебной, педагогической, медицинской и т. д.). Мыслителю пришлось отвечать (после одной из своих лекций в Токийском университете в 1978 г.) на реплику одного из слушателей, заметившего, что объектом анализа у Фуко становится теперь не только *сказанное*, но также и *сделанное* в какой-то момент истории. Фуко подчеркнул, что он начинал как историк науки и одним из первых вставших перед ним вопросов, был вопрос: может ли существовать такая история науки, которая рассматривала бы "возникновение, развитие и организацию науки не столько исходя из ее внутренних рациональных структур, сколько отправляясь от внешних элементов, послуживших ей опорой" Так, в "Истории безумия" наряду с "внутренним анализом научных дискурсов" анализом того, как развивалась психиатрия, какие она затрагивала темы и какие изучала объекты, какими понятиями пользовалась и т. д., есть и анализ внешних условий: ...я попытался, говорит Фуко, ухватить историческую почву, на которой все это произошло, а именно: практики заточения, изменение социальных и экономических условий в 17 в. Анализ же в "Словах и вещах" — это по преимуществу анализ сказанных вещей, правил образования сказанных вещей" Анализ внешних условий существования, функционирования и развития дискурсов оказался при этом как бы за скобками. (Это отмечали и критики Фуко.) "Но я и сам это осознавал, говорит он, — просто объяснения, которые в то время предлагались, к которым меня склоняли (и упрекали меня, если я их не использовал), эти объяснения меня не удовлетворяли" Не "производственные отношения" или "идеологию господствующего класса", но "отношения власти внутри общества" Фуко предлагает теперь рассматривать в качестве "точки внешнего укоренения организации и развития знания"

В горизонте мысли Фуко периода создания данного произведения кристаллизуется тема власти. И это не был умозрительный поиск нового объяснительного принципа, но осмысление нового периода в жизни Фуко, периода, который, по его собственным словам, открылся "потрясением 1968 г." Фуко тогда заведовал кафедрой философии Тунисского университета и стал очевидцем сильных студенческих волнений, которые в Тунисе начались раньше, чем во Франции и вообще в Европе, и завершились арестами, процессами и суровыми приговорами. Фуко, пользуясь своим положением, оказывал студентам прямую помощь (материальную, организационную) и в конечном счете был объявлен персоной "non grata" в этом государстве. С этого момента Фуко поместил себя в центр всего, что происходило в политической и социальной жизни, он был всюду, где случались столкновения с властью и силами порядка, причем не только во Франции.

Осенью 1968 г., после "майской революции" и в качестве подлинно философского ответа на нее, был создан новый экспериментальный университет в Венсене. Фуко принял предложение возглавить кафедру философии, которую он же и должен был сформировать. Одновременно Фуко создал первую во Франции кафедру психоанализа, куда он пригласил в основном психоаналитиков лакановского направления.

В 1975 г. Фуко принял участие в весьма смелой акции протеста против смертного приговора одиннадцати испанцам, которые боролись с режимом Франко. Текст петиции был подписан виднейшими представителями французской интеллигенции (среди которых были Ж.-П. Сартр, Л. Арагон и многие

другие), опубликован в прессе, но, кроме того, зачитан в самом Мадриде во время пресс-конференции. Пресс-конференцию разогнали, сочувствующих приговоренным выдворили из Испании, приговор был приведен в исполнение. У акции этой, однако, были последствия. По всей Европе прокатилась волна демонстраций в поддержку испанской оппозиции; в итоге коренным образом изменилась и официальная позиция Франции.

Главным же результатом деятельности Фуко этого периода стала "Группа информации о тюрьмах", образованная по его инициативе в начале 1971 г. и самораспустившаяся в декабре 1972 г. Группа ставила перед собой задачу собрать и сделать достоянием гласности информацию о положении заключенных в тюрьмах, равно как и обеспечить доступ этой информации в тюрьмы. Юридическим адресом Группы был домашний адрес самого Фуко.

Деятельность Группы оказалась столь успешной, что по ее образцу были созданы и другие объединения подобного рода: Группа информации о здравоохранении, Группа информации о психиатрических больницах, Группа информации и поддержки рабочих-иммигрантов. Деятельность Группы Фуко прекратилась, когда была создана первая во Франции организация заключенных (Инициативный комитет), начавшая издавать свой собственный печатный орган. В определенном смысле исходная задача Группы была тем самым решена, и Фуко покинул эту структуру.

Жиль Делёз — весьма активный член Группы — отметил в одном из своих интервью, что опыт работы в ней был для Фуко чрезвычайно важным. Этот опыт стал для него катализатором и пробным камнем нового понимания ангажированности интеллектуалов. В центр внимания было поставлено действие, исходящее не из "общих принципов" и "вечных ценностей", а из анализа и "диагностики" (термин Фуко) ситуации, — действие конкретное и нацеленное на борьбу с "недопустимым".

Книга "Н. и Н. была написана по горячим следам политических битв и столкновений. С 1971 по 1975 г. Фуко читал в Коллеж де Франс курсы лекций с беспрецедентными названиями: "Теории и институты уголовного права", "Наказующее общество" "Психиатрическая власть" и "Анормальные" На этот же период во Франции приходится апогей борьбы с авторитарностью на всех уровнях, а стало быть, и усилий с целью разоблачения и ниспровержения всех и всяческих авторитетов, и в первую очередь авторитета власти (отец, учитель, священник, бюрократ — все они выступали как ее олицетворения).

См. также: **"Желание и наслаждение" (Делёз).**

А. А. Грицанов

НАНСИ (Nancy) Жан-Люк (р. 1940) — французский философ. Преподавал в Калифорнийском университете, в начале 21 в. — профессор Страсбургского университета. Директор исследовательского центра "Философия, наука о языке и коммуникация" содиректор Центра философских исследований (Париж), содиректор Международного философского колледжа (Париж).

Основные сочинения: "Спекулятивная ремарка" (1973), "Лого-Дедал" (1976), "Ego sum" (1979), "Заголовок письмам" (1979), "Разделение голосов" (1982), "Категорический императив" (1983), "Забвение философии" (1986), "Праздное сообщество" (1986), "Опыт свободы" (1988), "Музы" (1994) и т. д.

Основным тематизмом философского творчества Н. выступает интеллектуальное состояние "философии на пределе" — философии, ставящей под сомнение свою собственную возможность. Н. рассматривает эту проблему на материале современных трактовок понятий "субъект" Р Декарта и "закон" И. Канта, а также в рамках трансгрессивных (см. **Трансгрессия**) интерпретаций диалектики Г Гегеля, осуществленных в 20 в.

С начала 1980-х годов Н. формулирует исследовательскую программу изучения "сообществ", понимаемых им не в качестве системных тотальностей, а как сеть сингулярностей. В своих взаимозависимостях последние перманентно актуализируют состояние предела друг у друга: конституирующаяся подобным образом "не-исполненность" задает статус того или иного сообщества.

Отстаивая тезис об исходной плюральности смысла, Н. противопоставляет его разнообразным герменевтическим процедурам, а также означиванию (**см.**) и сигнификации.

В начале 1990-х Н. подчеркивает: "мы ответственны за все, что можно назвать деятельностью или нравами, природой, историей. Мы *есть* — в этом мы постоянно убеждаем себя, по крайней мере мыслители и писатели это говорят, — и это уже накладывает на нас ответст-

венность за бытие и Бога, закон и смерть, рождение и существование нас и всех сущих. Но кто мы? Мы это мы поодиночке, насколько можно судить о границах индивида (с точки зрения мысли об ответственности это определить труднее всего), и мы это мы все вместе, поскольку нам известно лишь бытие-вместе (здесь ответственность порождает проблему выбора). Таким образом, неясности или апории этого знания тоже лежат на нашей ответственности. Наконец, что значит ответственность применительно к знанию или мышлению, ничем не ограниченная в пространстве и времени, в субъектах и областях применения, — все это тоже лежит на нашей ответственности: в конце концов мы ответственны не перед кем-либо, а сами перед собой"

Согласно Н., "если слово *судьба* должно всегда иметь смысл в том или другом толковании (в смысле трагедии или прогресса, спасения или катастрофы, освобождения или блуждания, призвания или пути), то он должен смешаться со смыслом слова *ответственность*. Только безграничная ответственность находится в согласии с судьбой, бросая вызов всем аспектам самой судьбы"

Н. формулирует вопрос: "Есть ли вообще смысл у слова *ответственность*?" По его мнению, "безграничная ответственность готова разрушить любую реальную ответственность, перелагая вину с субъекта на субъект и так до бесконечности, примешивая долг в абсолютные и неуловимые отношения свободы и необходимости. Именно так создается двойная идеология обобщенной ответственности: с одной стороны, всегда более обширной ответственности коллективных органов, то есть организаций, государств, рынков, сетей, систем, и, с другой стороны, ответственности, больше касающейся индивида, в силу которой нужно взять на себя заботу за работу и жизнь, личный досуг, отношения и окружающую среду. Эти системы связаны воедино. С одной стороны, слышится призыв к неразрывным связям, с другой к разветвленной солидарной ответственности предполагаемых субъектов и, наконец, призыв к ответственности перед абсолютными субъектами разума и права. В конце концов обе стороны пересекаются и взаимно дополняются, а субъект ответственности ускользает и остается неуловимым"

С позиции Н., "моральной, юридической и политической целью законодательства при изучении и расследовании инцидентов является определить с осторожностью *степень возложенной ответственности*. Необходима ответственность сверху донизу, тем более что мера ответственности заранее не дана и не запрограммирована. [...] По сути дела, можно сказать, что в мире всеобщей виновности отношение к закону определено и регламентировано. В мире ответственности обязательства субъекта предшествуют и выходят за рамки закона. (В тот и другой мир можно включить греховный христианский мир, в котором больше осуждается грешник, чем сам проступок.) Исполнение ответственных обязательств влечет за собой будущую награду и почести, но может и быть осуждено, если я возьму на себя ответственность за то, за что не имею права брать на себя ответственность"

По убеждению Н., *ответственным* зовется "существо, смеющее обещать: об этом заявляет Ницше, который, разумеется, первый заговорил о всеобщей ответственности человечества, ответственности без границ за человека и за мир. Человечество становится здесь само-обещанием, касается ли это его современной истории или становящегося мира. Человек не является существом раз и навсегда данным, также как и существом, предсказанным или положенным кем-то другим или для кого-то другого, а существом, целиком самообещающим, способным *ручаться за себя как за будущность*, говорит Ницше, и слово *себя* смешано здесь с этим обещанием, и тем самым возложена ответственность, предвиденная с точки зрения вечного закона: в этом правда, странная, провоцирующая, резкая, безжалостная, как всякая правда"

Как отмечает Н., "важно, что Ницше называет философом субъекта этой ответственности. Он пишет: *Философ, как мы понимаем его, мы, свободные умы, человек, несущий наибольшую ответственность, ощущающий себя ответственным за тотальную эволюцию человечества...* Эту фразу можно прочитать двояко. Можно усмотреть в ней тоталитарный смысл и допустить, что под словом философ подразумевается в чем-то отличный, индивидуальный или коллективный образ, выражающий представление людей, по образу и подобию которого нужно создавать человека. Однако нужно понимать, что названное или отмеченное здесь словом философ не является формой и не смахивает на фантазм (**см.** — *А. Г.*), а определимо лишь при помощи понятия безграничной ответст-

венности, каковой является ответственность человека, чей образ не представляет собой нечто раз и навсегда данное, человека как не установившийся животный тип"

По мысли Н., философия в этом смысле "не означает знания или веры, а означает ответственность за все, что не является знанием или откровением, за все, над чем не властна ни индивидуальная судьба, ни, в конце концов, даже понятие или значение" Таким же, с его точки зрения, выступает смысл кантовской свободы, и вместе с ней ответственности, субъект которой "интеллигибельная личность" — существует сам по себе как "священное существо" и "рассматривает всяческий долг как божественное повеление" (И. Кант). Согласно Н., "долг рассматривать человека как цель, как конечное существо относится к вечному закону: человека нельзя определить при помощи чего-то другого, какой-то заданной рациональности или какой-то иной природы. Кантовский человек, потомками которого все мы являемся, — это человек, ответственный в своем бытии за себя самого как бесконечную цель"

Как подчеркивает Н., "ответственность стала сегодня не только принципиальной и даже онтологической темой, а ей придается основное значение (ответственность целой истории, природы и культуры, и даже самого Бога...). Более того, философия, способная осмыслить эту ответственность без границ, мыслит саму себя как осуществление архи-ответственности. Иначе говоря, мысль не дается изначально через чувственные образы или стиль, через знание или *концепцию мира*, а она выставляется вовне и в этот момент меняет свой тон и характер, принимая вид обязанности и обещания [...]. Она утверждает, что в ней содержится и выражается с ее помощью именно это, и мысль не ограничивается репрезентациями или интерпретациями: полная ставка в рискованной игре. Выражаясь лингвистическим термином, данная мысль сама содержит в себе перформатив ответственности, которую она желает помыслить"

По Н., "вновь возникает вопрос: ответственность за что? Вопрос поставлен крайне остро, он преследует и не дает покоя, вновь и вновь заявляя о себе, так как содержится в недрах самой философии. Можно ли считать эту тему подлинным свидетельством философии, или же она полностью дисквалифицирует ее как идеологию, творящую иллюзию, чтобы скрыть существующий провал и разочарование в действенности? А может быть, стоит прислушаться к тому, что она говорит?"

Н. пишет: "В чем же заключается абсолютная ответственность, ответственность самой ответственности или ответственность за ответственность? В чем заключается чистая ответственность, не ответственная за что-либо определенное, ответственность не перед кем-то, а перед собой как перед всем иным, перед другим как субъектом ответственности, которая определяется не иначе, как аналог святости. [...] Такая ответственность священна, но святость эта без рая и блаженства, без славы и благодати, без религиозной добродетели. Мы опять возвращаемся к мысли, что ответственность — это не что иное, как ответственность смысла, и что смысл значим тогда, когда он зиждется на ответственности. Этим я хочу сказать, что мы абсолютно ответственны за смысл (смысл или истину, в данном случае это одно и то же). Однако смысл не является тождественным чему-то иному, за что я тоже могу быть ответственным [...], ибо сам по себе смысл зависим от ответственности смысла. Смысл доступен только через готовность отвечать за него: любой языковой акт, всякое изменение значений содержит антиципацию смысла, его обещание или гарантию того, что должно прийти к другому или к другому во мне, что должно войти в этого другого и стать смыслом только в нем, через него и для него. Таким образом, я не в состоянии располагать смыслом, как будто мне он доступен; невозможен гарантированный запас смысла, трансляцией которого можно довольствоваться, но я обещаю, я заявляю и предвосхищаю в сообщении смысл, который не есть и никогда не будет [представлен] *вот* в виде законченной и представимой вещи, будучи всегда иным смыслом и смыслом по-другому, присутствуя как смысл на пути к другому даже внутри меня, эксплицирующий смысл бытия другому, выражаясь через него, рискуя не сотворить смысла или же исказить его у другого и остаться иным, измененным и чужим, существуя как смысл бесконечного-бытия-для-другого"

По мысли Н., "смысл бесконечно предвосхищается в другом, иначе говоря, что-то от другого, от ближнего бесконечно предсуществует во мне, и так у всех, без чего невозможно сохранить или фиксировать его развитие. Смысл не имеет управления или значения,

но подвержен всевозможным изменениям и играет всеми отражениями знаков. То, что творит смысл, поистине всегда запредельно ему: будущее, встреча, произведение, событие, в силу которого будущее становится настоящим, когда встреча состоялась, произведение реализовалось, событие произошло; их собственный смысл также запределен. Можно предположить, что так случается, когда есть смысл жизни, когда он дан, положен в ответе за существование и доступен (будь то в виде формы жизни ребенка или справедливого общества), но смысл должен присутствовать в этой запредельности самого себя, по ту сторону жизни или самой справедливости, когда его еще нет в настоящем. Может быть, момент смерти позволяет иным способом правильно обнаружить смысл как отсутствие незыблемости через его возврат к другому Смысл утверждается только через экспансивное и самоускользающее движение. Если хотите, он ускользает от собственного имманентного поражения или трансцендентного избытка. Итак, структура смысла совпадает со структурой ответственности: он является обязательством, клятвой" С точки зрения Н. "существование это всегда ответственность существования. И тотчас же следует уточнить, что можно добавить или применить здесь сложное слово *демократия*, но логика останется прежней"

По Н. "мы можем сказать вместе с Деррида (**см.** — *А. Г.*), что *совесть ограниченной ответственности это чистая совесть*, и *чистая совесть* это *отрицание совести*" С точки зрения Н., "ответственность *интеллигибельной личности* перекрещивается с ответственностью мира. Мир ответственен за себя самого. И даже более того, мир — или совокупность обменов смыслами — и есть эта ответственность и ничто другое" С точки зрения Н., "существование осознает свою ответственность за отсутствие ответа, в том числе и за тотальную свободу и рассеивание ответов. [...] Мы ответственны за смысл, который не является ответом значения, способным наполнить сообщение, послание или дар смысла, полагая цель в *вот* нашей ответственности"

По мысли Н., "можно быть уверенным, что никогда никакие крайние понятия бог или человек, знание или справедливость, власть или счастье не преследовали цели отмены бесконечности смысла и абсолютного характера безответственности. Сегодня мы совершаем решительное познание познание не-знания, а также того, что всякое высшее значение означает вне самого себя ответственность крайней безответственности смысла. В конце концов, мы ответственны за безграничность и должны быть способными претерпевать и мириться с отсутствием всякого данного ответа и вечным возвратом молчания. Существование очень прочно связано с этим. Это наиболее строгое и жесткое требование. Здесь присутствуют логическая, этическая, политическая строгость, а также ответственность мысли: не поддаться захватыванию смыслом и не отождествлять его с собой, не ограничиваться его сообщением или воплощением, представлением или овеществлением, создавая теорию или движение интеллектуалов. А снова и снова связываться со смыслом без всякой уверенности, рисковать безграничностью смысла, беспрестанно и бесконечно воспроизводить его, чтобы понять, что единственной мерой для смысла является его безмерность"

По Н., смысл есть то, что "возвращает нас друг к другу и оставляет нас друг с другом. Поэтому всегда существуют правила ответа: не ответа на вопрос, который завершит исследование или ответит на просьбу, а ответа как возврата адресату. Другие обращаются к истине во мне, а я возвращаю это обращение, обратившись к истине в другом. Столько говорилось, будто философия лишь ставит вопросы. Я могу сказать, что сегодня она думает только об ответе: но не об ответе-решении или ответе-вердикте, а о со-общении. В со-общении, которое является нашей со-ответственностью, нужен не тот, кто препятствует коммуникации, а, напротив, тот, кто ее устанавливает и дает новый импульс. Нужны голоса, нужно звонить во все колокола и приветствовать оригинальные решения. Нужны такие голоса, которые подлинно существуют в со-общении, в со-творчестве смысла. Демократическая ответственность есть ответственность подобного творчества. Это означает, что сама демократия не содержит ничего данного, никакого определенного смысла. Она в точном смысле ответственна за то, что не может быть данным: за демос, или народ, за одних в со-бытии с другими"

А. А. Грицанов

НАРРАТИВ (от лат. *narrare*, означающего вербальное изложение в ходе осуществления языкового акта) понятие философии постмодернизма, фиксирую-

щее процессуальность самоосуществления как способ бытия повествующего текста (см.). Важнейшим параметром последнего оказывается в таком контексте, с точки зрения Р Барта (см.), его "сообщающий" характер.

Важнейшим атрибутом Н. является его самодостаточность и самостоятельная ценность: как отмечал Барт, ход повествования разворачивается "ради самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность, т. е., в конечном счете, вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой"

Классической сферой возникновения и осуществления Н. выступает, с точки зрения постмодернистского подхода, история как теоретическая дисциплина. В рамках понимания истории как Н. событие (см.) обретает смысл не на основе некоей "онтологии" исторического процесса, но в контексте рассказа о событии, органично связанного с процедурой его интерпретации (см.).

Так, Х. Аренд (см.), отталкиваясь от того обстоятельства, что в античной архаике под "героем" понимался лично свободный участник Троянской войны, о котором мог бы быть рассказан рассказ (история), отмечала: "то, что каждая индивидуальная жизнь между рождением и смертью может в конце концов быть рассказана как история с началом и концом, есть... доисторическое условие истории (history), великой истории (story) без начала и конца"

Ориентация современной культуры на разнообразные "повествовательные стратегии" оценивается современными постмодернистскими авторами (Д. В. Фоккема, Д. Хейман и др.) как центральная. В настоящее время в целом признана неповторимая уникальность каждого исторического события, самобытность которого не может быть без существеннейших искажений — осмыслена посредством всеобщей дедуктивной схемы. Как событие не возводится историком, постигающим его смысл, к общей, изначальной, проявляющейся в каждом отдельном событии закономерности, так и повествование о событии не возводится к исходному, глубинному, якобы объективному смыслу этого события. Смысл рассказа понимается как обретаемый в процессе Н., т. е. по формулировке М. Постера, "мыслится как лишенный какого бы то ни было онтологического обеспечения и возникающий в акте сугубо субъективного усилия" История как теоретическая дисциплина трактуется постмодернизмом в качестве "нарратологии": рефлексия над прошлым, по оценке Х. Райта, — это всегда рассказ, "Н." организованный извне, посредством внесенного рассказчиком сюжета, организующего повествование как таковое.

В рамках постмодернистской парадигмы Н. выступает не столько описанием некоей онтологически-артикулированной реальности, сколько "инструкцией" по созданию последней. Согласно И. Кальвино, атрибутивной характеристикой Н. выступает в этом контексте "leggerezza" — легкость, которую "нарративное воображение может вдохнуть в pezantezza — тяжеловесную действительность"

Центральным моментом наделения рассказа его фабулой выступает финал, завершение повествования. Конструктор Н. являет собой — прежде всего — носителя знания о предстоящем финале истории, и лишь в силу этого обстоятельства он и может являться рассказчиком, принципиально отличаясь от другого выделяемого в контексте Н. субъекта "героя" Н. Последний же, находясь в центре событий, лишен знания о возможных тенденциях их развития и представления о перспективах ее завершения. Данная идея осознавалась еще мыслителями, предваряющими постмодернистскую философию.

Так, Р Ингарден понимал "конец повествования" в качестве фактора, который придает простой хронологической последовательности событий семантическую значимость: лишь завершенная история обретает свой смысл, и лишь *финал* выступает, таким образом, источником ее морфологии. Если событийный хаос, по Ингардену, структурируется, обретая упорядоченность и организацию, посредством внесения историком фабулы в аморфный материал, то центральным смыслообразующим фактором этого процесса является знание историком финала. Процессуальность рассказа мыслится Ингарденом как разворачивающаяся "в свете" собственной фундаментальной предопределенности "последней" "кульминационной" фразы повествования: "специфика выраженного данной фразой... пронизывает все то, что перед этим было представлено... Она накладывает на него отпечаток цельности"

Согласно Арендт, специфика действия событийного акта как предмета рассказа — заключается в том, что оно обретает смысл только ретроспективно: "в отличие от производства, где свет, в котором следует судить о закономерном продукте, задается образом или моделью,

ранее воспринятой глазом ремесленника, свет, который освещает процесс действия, а потому и все исторические процессы, возникает только в их конце, часто когда все участники мертвы"

В концепции события у Ж. Делёза (**см.**), "внутреннее конденсирует прошлое... но взамен сталкивает его с будущим" Генеалогия М. Фуко (**см.**) трактует смысл исторического события так: "точка, совершенно удаленная и предшествующая всякому позитивному познанию, именно истина, делает возможным знание, которое, однако, вновь ее закрывает, не переставая, в своей болтливости, не признавать ее"

В рамках постмодернистского подхода Й. Брокмейера и Р Харре осмысливается феномен конечной социокультурной обусловленности нарративных процедур и практик: "Хотя нарратив и кажется некой... определенной лингвистической и когнитивной сущностью, его следует рассматривать скорее как конденсированный ряд правил, включающих в себя то, что является согласованным и успешно действующим в рамках данной культуры"

Противопоставляя "произведение" как феномен классической традиции и "текст" как явление именно постмодернистское, Барт писал: "произведение замкнуто, сводится к определенному означаемому... В тексте, напротив, означаемое бесконечно откладывается на будущее" Выделяя различные типы отношения к знаку (**см.**), Барт связывает классическое "символическое сознание" с установкой на поиск глубинных (онтологически заданных и потому жестко определенных) соответствий между означаемым (**см.**) и означающим (**см.**). С "парадигматическим" и "синтагматическим" же типами сознания Р Барт соотносил "порог" с которого начинается современная философия языка. По его мысли, для них характерна выраженная ориентация на будущее, в рамках которой смысл конституируется как привносимый извне фактор: "Парадигматическое сознание... вводит... знак... в перспективе; вот почему динамика такого видения это динамика запроса... и этот запрос есть высший акт означивания" Упомянутое множество мыслилось Бартом в качестве упорядоченного и стабильного. Фактором же "порядка" (упорядочивания) выступает в таком контексте читатель (**см.**), который, по Барту, представляет собой "пространство, где запечатлеваются все до единой цитаты, из которых слагается письмо; текст обретает единство не в происхождении своем, а в предназначении"

Бартовской модели "динамик запроса" весьма близка идея "отсрочки" (см. **Différance**) у Ж. Деррида (**см.**). Согласно этой идее, становление (сдвиг) текстового смысла осуществляется "также и способом оставления (в самом письме и в упорядочивании концептов) определенных лакун или пространств свободного хода, продиктованных пока еще только предстоящей теоретической артикуляцией" "Движение означивания" моделируется Деррида таким образом, что каждый "элемент", именуемый "наличным" и являющийся "на сцене настоящего" соотносится с чем-то иным, нежели он сам, хранит в себе "отголосок, порожденный звучанием прошлого элемента" и в то же время разрушается "вибрацией собственного отношения к элементу будущего" Это означает, что данный "след" (**см.**), обнаруживая себя в настоящем, с равной долей правомерности может быть отнесен и к "так называемому прошлому" и к "так называемому будущему" которое оказывается реальной силой в настоящем.

В фундамент постмодернистской концепции Н. в статусе основополагающего начала осмысления истории помещена идея привнесенности смысла посредством задания финала. Поскольку текст в постмодернизме не рассматривается с точки зрения презентации в нем первоначального, объективно наличного смысла, постольку он и не предполагает, соответственно, понимания в герменевтическом смысле этого слова. Согласно установкам постмодернизма, необходим пафосный отказ от "запрета на ассоциативность" По формулировке Ф. Джеймисона (**см.**), нарративная процедура фактически "творит реальность" одновременно постулируя ее относительность, т. е. свой отказ от какой бы то ни было претензии на адекватность как презентацию некой вненарративности реальности.

"Повествовательная стратегия" постмодернизма есть радикальный отказ от реализма во всех возможных его интерпретациях, включая:

а) критический реализм, ибо *критиковать* значит считаться с чем-то как с объективным (постмодернизм же даже символизм отвергает за то, что знаки в его рамках трактуются как "следы" некой реальности, наличности);

б) философский "реализм" в духе средневековых философских полемик: постмодерн относится к тексту "принципиально номиналистично" (Д. Райхман);

в) сюрреализм, ибо постмодерн не ищет "зон свободы" в субъективной эмоциональной сфере личности и потому обретает свободу не в феноменах детства, сновидения или интуиций (как *сюр*), но в процедурах деконструкции (**см.**) и означивания (**см.**) текста, предполагающих произвольность его смысловой центрации и процедур семантизации.

Провозглашение постмодернизмом "смерти Субъекта" (**см.**) и "смерти Автора" (**см.**) выражается в концепции Н. следующим образом: Н. Автора в процессе чтения (**см.**) снимается (сменяется) Н. Читателя, по-новому центрирующего (см. **Ацентризм**) и означивающего (см. **Означивание**) текст. Результатом последнего является рассказ, который, выступая в качестве текста в свою очередь может быть подвергнут деконструкции. Текст тем самым квантуется в совокупности Н. и вне их плюральности у него нет и не может быть исходного смысла: Н. это рассказ, который всегда может быть рассказан по-иному.

См. также: **Метанаррация, Лиотар, Нарративное интервью, Нарративный анализ.**

А. А. Грицанов

НАРРАТИВНОЕ ИНТЕРВЬЮ

новый качественный метод исследования в антропологии, социологии, психологии, образовании, психотерапии, истории, становление которого было, в частности, обусловлено философскими подходами постмодернизма.

Г Мюррей (Henry Murrey) один из первых использовал биографический нарратив (**см.**) для изучения развития личности. Серьезный вклад в развитие нарративной методологии сделал когнитивный психолог Дж. Брунер (Jerome Bruner), который концептуализировал нарратив как один из двух типов человеческого мышления и, применив к нарративу конструктивистский подход, выдвинул тезис о взаимном влиянии прожитой жизни и рассказа о ней. Другие современные теоретики постмодернистской традиции в социологии и психологии, такие как К. Герген (Kenneth Gergen), М. Герген (Mary Gergen), Д. П. Мак-Адамс (D.P McAdams), Д. Е. Полкинхорн (D.E. Polkinghorne), Г. Розенталь (Gabriele Rosenthal), В. Фишер-Розенталь (Wolfram Fischer-Rosenthal), также аргументируют позицию, согласно которой нарратив по своей форме и содержанию соответствует конструируемой идентичности человека. Таким образом, метод Н. И. основан на представлении об истории жизни как социальном конструкте, охватывающем как социальную реальность, так и переживаемый субъектом мир. При этом жизненные истории, понимаемые как конструкты, не отделяются от интеракционных процессов. Нарратив в исследуемом биографическом интервью также может рассматриваться как результат интеракции между рассказчиком и слушателем.

Другой теоретической предпосылкой метода Н. И. является представление об интуитивной компетентности человека в правилах построения рассказа, понятного слушателю. К примеру, поскольку время повествования всегда ограниченно, рассказчик может следовать имплицитному правилу "сгущения" и останавливаться только на тех моментах своей жизни, которые считает важными, селектируя информацию. Стремление к целостности и законченности побуждает его завершать каждый эпизод и повествование в целом, таким образом исследователь получает "гештальт" рассказчика, что позволяет делать выводы о структуре его жизненного опыта.

Впервые современную концепцию Н. И. представил социолог Ф. Шютце (Fritz Schütze), который использовал эту технику для изучения результатов реформы муниципальных структур. Шютце исходил из понимания устных рассказов (историй) как наиболее широко распространенного средства передачи информации, использование которого в научных целях весьма перспективно. Впоследствии концепция Н. И. стала популярной в немецкой традиции качественной методологии. Развитие в качестве метода биографического исследования она получила в работах Г Розенталь и В. Фишера-Розенталя.

Целью биографического Н. И., по Г. Розенталь, является получение текста (рассказанной истории жизни) "для реконструкции биографического значения жизненных событий в момент их протекания и хронологической последовательности жизненных событий, а также реконструкции актуальных значений жизненных событий и реконструкции временного порядка жизненной истории в момент ее рассказа или написания" Более широкой целью Н. И. может быть получение качественной информации о различных социальных процессах и проблемах, об опыте тех или иных социальных групп с позиции самих рассказчиков.

Метод Н. И. может использоваться на пилотной стадии научного исследования в процессе формирования объективных исследовательских инструмен-

тов, либо в рамках комбинированной стратегии, когда объективные методы применяются для исследования больших выборок, а нарративный метод для небольших групп, чтобы достичь более глубокого понимания исследуемых феноменов.

В современной социологии и антропологии метод Н. И. используется для исследования стиля жизни специфических социальных групп: гендерных, расовых, религиозных и т. д., изучения взаимоотношений и взаимодействий индивидуумов и групп (D. Bertaux); в психологии, педагогике и медицине для более глубокого понимания личности и ее развития, а также диагностики психологических и медицинских проблем клиентов. Психотерапевты и теоретики терапии Д. Эпстон (David Epston), М. Уайт (Michael White), Г. Андерсон (H. Anderson), Г. Гулишиан (H. Goolishian) и др. развивают направление, получившее наименование нарративной психотерапии и основанное на идеях социального конструктивизма. В этой модели терапевт помогает пациенту изменить свою личную историю через осознание ограничивающего влияния культурных историй на его жизнь и расширение собственного нарратива. Н. И. является одним из основных терапевтических методов данного подхода к терапии.

Процедура Н. И. включает в себя начальный вопрос, который создает тематическую и временную рамки основного повествования. Если Н. И. используется в рамках биографического метода, интервьюируемого просят рассказать полную историю своей жизни, либо определенного ее периода, связанного с какими-либо важными личными или историческими событиями. В другом случае, когда интерес исследователей связан с конкретной темой, в начальный вопрос входит и ее обозначение. Например: "Расскажите, пожалуйста, о своем опыте эмиграции, начиная с того момента, когда эта тема стала важной для вас и до Е." Дополнительно дается информация о последовательности интервью.

В соответствии с правилами, разработанными Д. Берто (D. Bertaux) и М. Коли (Martin Kohli), Н. И. делится на два этапа: этап повествования и этап "вопрошания" Такая структура требует от интервьюера соблюдения следующих правил:

а) После начальной просьбы о повествовании слушать рассказчика, не задавая более никаких вопросов и подбадривать его, используя междометия и другие паралингвистические и невербальные средства коммуникации. Таким образом, интервьюер должен владеть навыками активного слушания и проявлять неподдельный интерес к рассказу.

б) Стимулировать рассказчика продолжать повествование только в том случае, если он надолго замолкает или, вместо того, чтобы рассказывать о событиях жизни, увлекается аргументированием либо высказыванием общих суждений. Для этого можно предложить продолжить рассказ о том, как события развивались дальше.

в) После окончания рассказа задать вопросы о неясных моментах, опущенных или недостаточно полно описанных периодах жизни.

Вопросы Н. И. могут быть нарративными и "внешними" Нарративные вопросы хронологически организованы, ориентированы на нюансы рассказанной истории и побуждают к новым рассказам о жизни, а "внешние" (инициируемые интервьюером) направлены на выяснение тем, интересующих интервьюера и не упоминавшихся рассказчиком, а также причин поступков или событий. Эти вопросы могут быть заданы только в самом конце второго этапа в том случае, если исследователь хочет получить дополнительную информацию. Основной смысл правил состоит в том, чтобы дать возможность рассказчику воспроизвести события своей жизни именно так, как они были им пережиты.

В процессе Н. И. исследователь делает записи в хронологическом порядке повествования. Одновременно используется аудиозапись. Заметки нужны для формулирования вопросов на втором этапе Н. И., после того как рассказчик даст понять, что он закончил свое повествование. По окончании Н. И. исследователь пишет отчет, в котором отражает фактическую информацию о рассказчике, способ установления контакта с ним, время и место Н. И. характеризует сам процесс интервью и имевшие место трудности. Ценным также является описание первого впечатления о респонденте и высказывание каких-либо гипотез по поводу разрабатываемой темы исследования. Для облегчения последующего анализа аудиоматериалы Н. И. транскрибируются. При этом исследователь может воспользоваться одной из трех известных форм перенесения аудиозаписи на бумагу В первом случае текст приобретает форму нормального письменного языка, т. е. из записи убираются языковые погрешности, ошибки произношения и вносятся знаки препинания, соответствующие правилам письменного языка.

Текст также может принимать форму литературной записи с сохранением всех особенностей диалекта, и в третьем случае — с сохранением паралингвистических элементов и знаков препинания, соответствующих голосовым интонациям. Форма транскрипции выбирается в зависимости от целей исследования. Для получения только содержательной предметной информации достаточно просто перевести запись на нормальный письменный язык. Применение третьей формы транскрипции требует соблюдения определенных правил транскрибирования, например обозначения длины пауз, понижений и повышений голоса, различных неязыковых процессов (смех, плач и пр.).

Точное транскрибирование достижимо только при многократном прослушивании аудиоматериала и чтении записи. Если запись будет проверена несколькими экспертами, это повысит точность транскрипции. Полученный текст является материалом для последующего нарративного анализа (**см.**).

Е. И. Крукович

НАРРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ качественный анализ материала нарративного интервью (**см.**) (биографического или тематического). Основные методологические разработки Н. А. связаны с именами Ф. Шютце (Fritze Schütze), В. Фишера (Wolfram Fischer), Г Розенталь (Gabriele Rosenthal), Дж. Брунера (J. Bruner) и др. Прочтение, интерпретация и анализ жизненных историй и иного нарративного материала могут исходить из двух главных независимых измерений: "холистический подход versus категориальный" и "содержательный подход versus формальный" Категориальный подход подразумевает разбивку полного текста либо нескольких текстов, полученных от разных респондентов, на секции, отнесение отдельных частей или слов к определенным категориям и анализ категорий. Холистический подход, напротив, позволяет рассматривать жизненную историю как целое, и каждая часть текста интерпретируется в контексте других частей. Категориальный подход полезен, когда исследователей интересуют проблемы или феномены, свойственные определенным группам людей, если же исследуется личность как целое, ее развитие, предпочтителен холистический подход к анализу нарратива (**см.**).

Второе измерение отражает традиционную дихотомию литературного толкования текста (**см.**). Исследователь концентрируется на явном содержании нарратива, т. е. анализирует представленную рассказчиком фактическую информацию о событиях. Также контент-ориентированный анализ может быть направлен на прояснение имплицитного содержания: смысла и значения всей истории или ее отдельных частей, проявления тех или иных мотивов, особенностей личности рассказчика и пр. Формальный анализ состоит в прояснении структуры сюжета, последовательности событий, их соотношения с временной осью, сложности и связанности между собой; чувств, вызванных историей, стиля нарратива, использованных рассказчиком метафор, пассивных и активных залогов и т. п. Содержание истории обычно более очевидно и доступно для понимания, поэтому исследователи, заинтересованные в глубинном понимании жизненной истории, могут предпочитать анализ формы нарратива, считая, что этот подход помогает показать более глубокие слои идентичности рассказчика. Поскольку формальными аспектами истории сложнее манипулировать, нежели содержательными, вероятно, в некоторых случаях формальный анализ может иметь преимущество.

Из двух измерений следуют четыре модели интерпретации нарратива: холистически-содержательная, холистически-формальная, категориально-содержательная, категориально-формальная.

1. *Холистически-содержательная* модель получила применение в клиническом анализе случаев. Такой способ интерпретации помогает выявить связь отдельных деталей текста с общим контекстом, смысл того или иного фрагмента в свете содержания остальных частей нарратива.

2. *Холистически-формальный* подход к толкованию помогает прояснить кульминационные, поворотные моменты истории, проливающие свет на ее развитие в целом. Ф. Шютце в представленном им методе Н. А., в общем, следовал холистическому подходу, хотя на начальных этапах Н. А. применялись категориальный и содержательный подходы. К примеру, на первом этапе Н. А. происходит поиск и отделение тех частей текста, которые не являются повествованиями (наррациями), а относятся к аргументациям, сообщениям, оценкам, описаниям. Далее текст, состоящий только из наррации, разбивается на фрагменты, в которых повествуется об определенных событиях, имевших начало, развитие и завер-

шение. Второй этап заключается в содержательном описании отдельных периодов жизни, при этом делаются предположения, какое окружение было важным для рассказчика, в каком контексте происходили наиболее важные события его жизни, возникали поворотные пункты его жизненного пути. Заключительный этап нарративного исследования, по Шютце, посвящен анализу "процессуальных структур" и концепции истории жизни. Процессуальными структурами биографии Ф. Шютце назвал фактические формы течения жизни или отдельных ее периодов. Ф. Шютце выделил следующие процессуальные структуры: интенциональные процессы, процессы передачи институциональных образцов и кривые течения. Шютце определяет интенциональные процессы как намеренно начатые жизненные шаги, процессы передачи институциональных образцов — как формы течения жизни, правила которых передаются социальными институтами, например посещение школы или создание семьи; под кривыми течениями подразумеваются процессы, существенно ограничивающие идентичность, например цепь событий и действий, в результате которых человек становится алкоголиком, т. е. теряет возможности развития.

К. Герген (K.J. Gergen) и М. Герген (M. M. Gergen), исходя из представления о сюжетности каждой письменной и устной истории, предложили вычленять в нарративах три основных паттерна, обозначив их как прогрессивное развитие, регрессия, стабильное положение. Индивидуальные жизненные истории обычно представляют разнообразные сочетания всех трех паттернов. Холистически-формальный подход к нарративу применяется в нарративной психотерапии Д. Эпстона (David Epston) и М. Уайта (Michael White), которые рассматривают жизненную историю как инструмент для изменения психологической реальности субъекта. В процессе терапии не так важно изменение содержания истории, как ее формы, например превращается из жертвы ситуации в героя.

Для Дж. Брунера (Jerome Bruner), "форма рассказа-о-себе" значит больше, чем содержание. По Брунеру, нарративные формы и соответствующий им язык ("способы говорения и соответствующие им способы концептуализации") постепенно становятся средством для структурирования самого опыта индивида, прокладывания путей в его память, не только управляя жизненным описанием настоящего, но и направляя его в будущее. Предпринятый Брунером анализ жизненных нарративов членов одной семьи с позиции формы и структуры позволил вычленить базисные формальные структуры в дискурсе семейной жизни и выдвинуть гипотезу об их сохранении как у родителей, так и у детей, несмотря на изменяющиеся условия. Опираясь на идеи русских символистов, Брунер говорит о фабуле, сюжете и форме нарратива. В данном случае форма трактуется более узко: только как жанр произведения и соответствующий ему язык, *фабула* отражает мифическое, трансцендентальное содержание истории (ревность, власть, повиновение) и другие содержания, претендующие на общечеловеческую универсальность, а *сюжет* воплощает или реализует вневременную *фабулу* не только в форме схемы, но также в дискурсе. Намечая перспективы формального анализа нарратива, Брунер указывает на классическую работу К. Берка (Kennet Burke) "Грамматика мотивов" в которой рассматривается пять элементов структуры рассказа: Агент, Действие, Цель, Окружение, Инструмент и Проблема. Проблема образовывается несоответствием между двумя или более из пятерки Берка. Брунер обозначил культурные конституирующие различных вариантов драмы в жизни и в литературе как кризис, роль агента в восстановлении и формирование нового порядка вещей. Также для анализа жизненных историй им была использована идея А. Греймаса (A. Greimas) о дуальности "ландшафта" нарратива, как его сущностной составляющей. Нарратив, следовательно, может развиваться в ландшафте *действия* (в котором разворачиваются события) и ландшафте *сознания* (внутренней речи протагониста, включенного в действие.

В холистической модели герменевтической реконструкции жизненных историй Г. Розенталь (G. Rosenthal) реконструкция формы и структуры рассказанной жизненной истории производится посредством метода *анализа тематических областей (полей)* В. Фишера (Wolfram Fischer). В целом метод герменевтической реконструкции случая предполагает следование двум фундаментальным принципам объективной герменевтики У Оверманна (Ulrich Oevermann): принципу реконструктивного анализа и принципу последовательности. При реконструктивном анализе текст не противопоставляется за-

ранее заданным системам классификаций и переменных, исследователь отталкивается непосредственно от фактов, не прибегая к дополнительной теории. Соответственно принципу последовательности, в процессе порождения биографического нарратива рассказчик осуществляет селекцию определенной последовательности событий (действий), которая независимо от намерений рассказчика приводит к последующим действиям, одновременно, исключая всякие иные возможности. Это обозначает, что в Н. А. необходимо учитывать ряд возможностей, открывающихся перед субъектом в определенной ситуации, произведенный отбор, проигнорированные возможности и последствия принятого решения. Последовательный анализ предполагает выдвижение гипотез в отношении возможностей, которые содержаться в данном фрагменте нарратива, гипотез о возможностях развития дальнейших событий и последующее сравнение их с фактическим результатом. Реконструкция структуры случая, по Г Розенталь, это рассмотрение набора возможностей, потенциально открытых для субъекта в данной конкретной ситуации, анализ имеющегося (состоявшегося) выбора и выявление тенденции к систематическому исключению некоторых потенциально возможных выборов в различных ситуациях. Важным является понимание принципов, которые определяют отбор жизненных историй нарратором.

Г Розенталь исходит из представления о биографии как социальном конструкте, содержащем как социальную реальность, так и переживаемый мир субъекта, и при помощи анализа общего биографического конструкта показывает путь перехода от автобиографического текста (life story) к реконструкции истории жизни (life history). Анализ общего биографического конструкта предполагает реконструкцию системы знаний нарратора, его интерпретации собственной жизни и распределения пережитых событий по тематическим полям. Тематическое поле определяется как сумма событий или ситуаций, представленных рассказчиком в отношении к определенной теме и образующих фон, на котором выделяется тема. Именно эти области реконструируются в ходе анализа тематического поля. Тематическое поле обычно устанавливается интервьюером: это может быть определенный жизненный период рассказчика, опыт участия в каких-нибудь исторических или социальных событиях либо отдельная биографическая линия, например профессиональная деятельность. Предлагая тематическое поле, интервьюер задает респонденту определенную рамку для отбора историй, и в процессе повествования последний может строго придерживаться заданной темы или строить повествование вокруг того, что, по его мнению, представляет интерес для интервьюера или для него самого. Эти особенности построения нарратива связаны с интерпретацией самой темы и принципами селекции биографического материала, которым следует рассказчик. Последовательность представленной в нарративе информации не всегда соответствует действительной хронологии самой жизненной истории, поэтому контекстом для тематического Н. А. является интерпретация "объективной" биографической информации. Тематический Н. А. требует первичной структурализации текста, которая, по Ф. Шютце, заключается в разделении текста на фрагменты по определенным критериям. Нарративные части текста отделяются от иных. Учитываются изменения темы рассказа. Нарративные фрагменты (наррации) описываются как отдельные порядки действительных и воображаемых событий прошлого, связанных сетью временных и причинных связей. Нарративные фрагменты далее категоризируются соответственно стилю повествования. Например, рассказчик может предоставлять только сообщения о событиях, не вдаваясь в подробности, либо выбирать характерные ситуации и рассказывать историю. После структурализации текст последовательно анализируется, при этом каждая последовательность интерпретируется без учета уже имеющейся информации о последующих фрагментах. В отношении каждой цепочки последовательностей формулируются все возможные гипотезы таким образом, что для каждой гипотезы рассматривается дополняющая ее гипотеза, соотносясь с тем, что последует в тексте дальше, если данная интерпретация окажется вероятной. Различные модели селекции биографической информации (гипотезы) сопоставляются с последующими единицами текста: некоторые из них подтверждаются, другие опровергаются. На этой ступени Н. А. исследователь стремится понять характер и функцию представленного нарратива. Г Розенталь считает, что биографический конструкт влияет на интерпретацию нарратором обозначенной темы и выбор тематической облас-

ти, которую он развивает в качестве основной рамки своего повествования.

После анализа тематических областей следует собственно реконструкция жизненной истории, т. е. реконструкция биографических значений жизненных переживаний в то время, когда они происходили.

Следующий этап микроанализ индивидуальных текстовых фрагментов. На этом этапе все гипотезы, которые выдвигались на предыдущих шагах, проверяются в процессе более детального анализа отдельных текстовых сегментов.

3. *Категориально-содержательная модель* известна как контент-анализ, классический метод исследования нарративных материалов, в рамках которого часто используется количественная обработка данных. Однако это не обозначает, что его не могут применять сторонники герменевтической позиции. Контент-анализ жизненной истории подразумевает поиск заранее намеченных тем или категорий в содержании рассказа, но при этом исследователь может продвигаться в логике исследовательской стратегии "обоснованной теории" Глазера и Страусса (B. G. Glaser, A. L. Strauss). Выбор категорий, конечно, может быть предопределен имеющейся теорией соответственно логике позитивистского исследования, но в то же время ничто не мешает исследователю читать текст свободно, без предубеждений и фиксировать проявляющиеся в содержании темы, чтобы затем уже выстраивать гипотезы.

4. *Категориально-формальная модель* фокусируется на отдельных стилистических и лингвистических особенностях определенных элементов нарратива, например на типе метафор, используемых нарратором, частоте употребления пассивных залогов, сенсорных глаголов и т. д. Нарратив может использоваться для изучения когнитивных функций: когнитивных стилей, процесса решения задач и пр. и в данном случае применение категориально-формального подхода вполне оправдано, так как позволяет исследователям сравнить особенности суждений нарраторов с теоретическими моделями. К примеру, Кэпс и Окс (L. Capps & E. Ochs) изучали механизмы совладания с эмоциями страха и состоянием беспомощности, анализируя лингвистические особенности биографических нарративов пациентов, страдающих от приступов паники. В подобных исследованиях список интересующих исследователей категорий (в данном случае формально-лингвистических аспектов эмоциональных реакций) может готовиться заранее либо определяться по ходу прочтения текста.

В реальных нарративных исследованиях эти четыре модели Н. А. не столь четко дифференцированы. К примеру, в приведенном нарративном исследовании Дж. Брунера подсчитывается количество активных и пассивных залогов, сравнивается количество глаголов и прилагательных в различных нарративах, т. е. наряду с холистически-формальным подходом используются и процедуры категориально-формальной модели; при этом главная цель исследования заключалась не только в понимании целостной жизненной истории, но и процесса формирования жизненных историй членов семьи в их взаимосвязи, т. е. целостности уже второго порядка. Категории используются и в холистическом по сути анализе тематических областей.

Н. А. в целом соотносим с интерпретационным методом объективной герменевтики Оверманна, в рамках которого, как и в процедурных аспектах Н. А. выполняется ряд требований к интерпретаторам текста. Например, уровень их психического функционирования должен быть достаточно высоким, чтобы они могли проявлять способности к интуитивному пониманию опыта других; интерпретация должна вырабатываться группой из нескольких исследователей, чтобы по возможности нивелировать личностные ограничения; текст должен рассматриваться детально и интерпретироваться широко и многозначно.

Е. И. Крукович

НАСТОЯЩЕЕ понятие философии постмодернизма, в содержании которого осуществляется переосмысление этого термина в контексте поворота от сугубо временнóй его интерпретации к его трактовке в качестве единственной реальности бытия, различные конфигурации постижения которой являют собой лишь проекции прошлого и будущего. Так, по оценке Ж. Делёза (см.), "только настоящее существует во времени. ...Всякое будущее и прошлое таковы лишь в отношении к определенному настоящему... но при этом принадлежат более обширному настоящему. Всегда есть более обширное настоящее, вбирающее в себя прошлое и будущее" Исключительно Н., согласно Делёзу, понятое как всеохватная тотальность данного нам бытия, характеризуется всей полнотой материальной событийности:

"настоящее — это все; прошлое и будущее указывают только на относительную разницу между двумя настоящими"

В границах постмодернистского подхода Н. выступает в статусе среды, которой перманентно присущ креативный ресурс самоорганизации: так, Ж. Деррида (**см.**) определяет актуальное состояние текста (**см.**) как характеризующееся своего рода "взвихренностью". Ж. Делёз, в свою очередь, связывает феномен креативного потенциала Н. с его "потрясением" (или "умопомешательством глубины") и т. п.

Одновременно в ряде постмодернистских аналитик Н. осмысливается посредством идеи историчности форм человеческого опыта. "Мы, — писал М. Фуко (**см.**), не только "конечные" но и "исторически определенные существа" В рамках данного подхода к Н. Фуко вводит в категориальный строй постмодернизма понятийную структуру "онтология настоящего" (или "онтология нас самих"), фундированную мыслью о том, что наличное состояние субъекта (как общества, так и индивида) задана конкретно определенными, исторически артикулированными и социокультурно детерминированными нормативами дискурса (**см.**), знания (см. **Истина, Забота об истине, Игры истины**), власти (**см.**) и субъективности как таковой (см. **Смерть Субъекта, Воскрешение Субъекта**).

Согласно самооценке Фуко, данной в беседе "Нет секс-королю" (1977), философская работа есть не что иное, как работа "историка настоящего" В свете этого центральная задача философии есть, по Фуко, задача "анализировать наше собственное настоящее" Учитывая, что этот анализ выступает в постмодернизме в качестве пафосно критического ("аналитическая критика" у Ж. Деррида), эта проблема является задачей своеобычной "интеллектуальной диагностики": в частности программы "диагностировать настоящее" у самого Фуко.

В целом, в рамках постмодернистского мировидения проблема Н. выступает фактически основным предметом философского осмысления: согласно Фуко, "в форме столь же наивной, как сказка для детей, я скажу, что вопросом философии долгое время было: "В этом мире, где все гибнет, что есть не-преходящего? Что мы суть мы, которые должны умереть, — в отношении к тому, что не проходит?" Мне кажется, что начиная с 19 в. философия непрестанно приближается к вопросу: "Что происходит теперь, и что такое мы мы, которые, быть может, суть не что иное и не более, чем то, что происходит теперь?" Вопрос философии это вопрос об этом настоящем, которое и есть мы сами"

А. А. Грицанов

НЕВОЗМОЖНОСТЬ — понятие, обретающее категориальный статус в философии постмодернизма; обозначает модальность бытия, радикально альтернативную не только действительности, но даже и самой возможности.

Термин "Н." обрел распространение в русле постмодернистских концепций нонсенса (**см.**) и трансгрессии (**см.**): "невозможное" это понятие, которое постмодернизм, по оценке М. Бланшо (**см.**), "сделал знаменитым" Данное рассуждение Бланшо относил прежде всего к творчеству Ж. Батая (**см.**): подзаголовком работы последнего "Ненависть поэзии" явилось слово "Невозможное"

Согласно постмодернистскому видению мира, главным его основанием является идея "совозможности как правила мирового синтеза" (Ж. Делёз). Эта фигура, восходящая к концепту ветвления процессов эволюции у А. Бергсона [см. **"Бергсонизм" (Делёз)**], выступает у различных философов-постмодернистов в разнообразных версиях: "сеть" и "ветвящиеся расширения" ризомы (**см.**) у Ж. Делёза и Ф. Гваттари (**см.**), "решетка" и "перекрестки бесконечности" у М. Фуко (**см.**), смысловые перекрестки "выбора" у Р Барта (**см.**), "перекресток", "хиазм" и "развилка" у Ж. Деррида (**см.**), "лабиринт" (**см.**) в творчестве У Эко (**см.**) и т. д.

Так, по мысли Деррида, "все проходит через... хиазм, все письмо им охвачено — практика. Форма хиазма, этого X ("икса" т. е. "неизвестной величины" *А. Г.*), очень меня интересует не как символ неведомого, но потому что тут имеет место... род вилки, развилки (это серия перекресток, carrefour от лат. quadrifurcum — двойная развилка, qrille решетка, claie — плетенка, cle — ключ)"

Важнейшей интеллектуальной предпосылкой формирования постмодернистской трактовки Н. явилась идея Х. Л. Борхеса (**см.**) о пространстве событий как "саде расходящихся тропок" Борхес осмысливал перманентное вероятностное ветвление разворачивания событийности: "скажем, Фан владеет тайной; к нему стучится неизвестный; Фан решает его убить. Есть, ви-

димо, несколько вероятных исходов: Фан может убить незваного гостя; гость может убить Фана; оба могут уцелеть; оба могут погибнуть, и т. д. Так вот, в книге Цюй Пэна реализуются все эти исходы, и каждый из них дает начало новым развилкам" Такое положение вещей, по Борхесу, образует основание вероятностного по природе своей мира: "в большинстве... времен мы не существуем; в каких-то существуете вы, а я — нет; в других есть я, но нет вас; в иных существуем мы оба. В одном из них, когда счастливый случай выпал мне, вы явились в мой дом; в другом вы, проходя по саду, нашли меня мертвым... Вечно разветвляясь, время идет к неисчислимым вариантам будущего"

В рамках номадологии (**см.**) Делёза и Гваттари рассматривается феномен "расхождения" событийных серий: ими фиксируются "узловые пункты", "точки расхождения серий" (Делёз, Гваттари), "двусмысленные знаки" (Делёз), дающие начало все новым процедурам ветвления. Так, по Делёзу, "есть условия, необходимым образом включающие в себя "двусмысленные знаки" или случайные точки, т. е. своеобразные распределения сингулярностей, соответствующие отдельным случаям различных решений; например, уравнение конических сечений выражают одно и то же Событие, которое его двусмысленный знак подразделяет на разнообразные события — круг, эллипс, гиперболу, параболу, прямую линию" Важнейшим итогом постмодернистского осмысления феномена ветвления выступает в философии постмодерна (**см.**) формирование акцентированно плюралистической модели реальности: "сама по себе ризома имеет различные формы, начиная от ее поверхностного ветвящегося расширения и до ее конкретного воплощения" (см. **Ризома**).

В контексте осмысления "событийного" и "смыслового" "ветвлений" номадология дает новое толкование проблемы модальности: расхождение таковых серий в узловой точке ветвления потенциальных траекторий обусловливает возможность эволюции различных миров равновозможных ("со-возможных" у Делёза), но исключающих друг друга версий мировой динамики. Согласно Делёзу, "там, где серии расходятся, начинается иной мир, не-совозможный с первым"

Постмодернизм радикально пересматривает феномен Н., которая придает дополнительное измерение фигуре "нонсенса": то, что в одном из не-совозможных миров возможно и обладает смыслом, в другом выступает как "нонсенс", т. е. бессмысленно и невозможно. Таким образом, по мысли Делёза, "нонсенс и смысл покончили со своим динамическим противостоянием и вошли в со-присутствие" Тем не менее каждый из не-совозможных миров, с точки зрения Делёза, в равной мере может быть возведен к определенному состоянию, которое может трактоваться его генетическим истоком. Из этого следует, что "не-совозможные миры, несмотря на их не-совозможность, все же имеют нечто общее нечто объективно общее — что представляет собой двусмысленный знак генетического элемента, в отношении которого несколько миров являются решениями одной и той же проблемы" (Делёз).

В границах постмодернистской концепции "трансгрессии" категория Н. истолковывается в качестве онтологической модальности бытия. Трансгрессия есть выход за рамки "действительного" не к иной (новой) возможности, но к тому, что в наличной системе отсчета мыслится как Н. Вскрываемый трансгрессивным прорывом новый горизонт является новаторским в том аспекте, что по отношению к предшествующему состоянию он вовсе не является очевидным и единственным следствием, напротив, новизна в случае осуществления трансгрессии обладает по отношению ко всему предшествующему статусом отрицания. Данный горизонт (результат трансгрессии) определялся Бланшо как "возможность, предстающая после осуществления всех возможных возможностей, как такая возможность, которая низвергает все предыдущие или тихо их устраняет", т. е. как состояние Н. Трансгрессивный переход, по формулировке Бланшо, "требует... движения, которое не относится к строю возможности"

Предел, преодолеваемый в акте трансгрессии, в рамках наличного опыта мыслится как непреодолимый, а поэтому как само осуществление трансгрессии, так и ее результат (у Фуко "опыт-предел"), не может быть осмыслено иначе, нежели посредством категории Н.: по словам Фуко, "внутренний опыт целиком опыт невозможного (поскольку невозможное есть то, на что он направлен и что констатирует его" Как писал Бланшо, "следует понять, что возможность не единственное измерение нашего существования... да, словно бы невозможность... дожидалась нас позади".

По мысли Батая, именно переход к "невозможному" с точки зрения наличного состояния и составляет содержание трансгрессии: вербальная сфера наделяется "мощью смысла... лишь представляя невозможное". Бланшо, в свою очередь, артикулирует Н. как "то, над чем мы не властны властвовать" т. е. не можем ни уклониться от него, ни "сделать это своим испытанием" как то, что человеку "не дано ни предвидеть", ни "предотвратить" Бланшо настаивает на определении "опыта-предела" посредством оборота "потеря сознания" или близких ему (в данном контексте) "экстаза" (процедуры выхода за границы нормы) и "незнания" (как отказа от признанных стратегий трактовки мира). В этой ситуации как "экстаз" так и "незнание" оказываются функционально связаны в единый модус существования человека. В такой ситуации существовать "невозможно": "незнание сообщает... экстаз" (Бланшо).

Фуко отмечал и обратное: по его мысли, экстаз в режиме цепной реакции порождает незнание, ибо "то и дело трансгрессия переступает одну и ту же линию, которая, едва оказавшись позади, становится беспамятной волной, вновь отступающей вдаль — до самого горизонта непреодолимого" Речь идет о ситуации отсутствия возможности не только предсказать, но даже выразить в наличном языке феномен перехода к тому, что не обусловлено наличным бытием и в рамках последнего мыслится как Н. Как пишет Фуко, трансгрессия реализует себя как "игра пределов" "она выводит... в область недостоверности" где очевидные реалии возникают, чтобы вновь — при изменении условий породить хаос (**см.**), чреватый "недостоверными" реалиями: "эта игра не просто играет своими элементами; она выводит их в область... то и дело ломающихся достоверностей, где мысль сразу теряется, пытаясь их схватить" Фуко таким образом акцентирует, в частности, разрыв постмодернистского миропонимания с парадигмой классической философии, где под Н. понималась совокупность онтологических состояний и логико-познавательных конструкций, осуществление которых противоречит "законам" природы и общества или законам логики.

В этом контексте феномен перехода к состоянию Н. сопрягается у Бланшо с метафорическим "безнадежным и неведающим вожделением... вожделением того, чего невозможно достигнуть, и вожделением, отвергающим все то, что могло бы его утолить и умиротворить, стало быть, вожделением того бесконечного недостатка и того безразличия, которые суть вожделение, вожделением невозможности вожделения, несущим невозможное... вожделением, которое есть достижение недостижимого"

А. А. Грицанов

НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — см. **КЛАССИКА НЕКЛАССИКА ПОСТНЕКЛАССИКА.**

НЕОБАРОККО ("новое барокко" — предположительно от португал. *perola barroca* жемчужина причудливой формы или от лат. *barroco* — мнемоническое обозначение одного из видов силлогизма в схоластической логике) термин, употребляемый в рамках постмодернизма для обозначения состояния западного общества конца 20 в., при котором вопреки расширению массовизации и унификации на макроуровне доминируют дезынтеграционные процессы при одновременном усилении интеграционных тенденций на уровне микрогрупп.

Одним из первых понятие "Н. использовал испанский философ Х. Р де Вентос. По мнению представителей постмодернизма, основные черты мироощущения, стиля жизни и состояния культуры барокко вновь обозначились в обществе конца 20 в., что дает основание назвать этот феномен Н. Для периода барокко (конец 16 середина 18 в.) характерно доминирование фрагментарного и антиномичного восприятия целостности, ощущение неустойчивости и беспокойства, ориентация на динамизм, напряжение между чувственным и интеллектуальным, сочетание утонченности и грубости, аскетизма и гедонизма, науки и мистики. В литературе и искусстве наблюдается взаимодействие и взаимопроникновение жанров, а также размывание их прежних границ и принципов, сочетание отвлеченной символики с подчеркнутым натурализмом. Как особое мироощущение барокко характеризуется глубинным чувством призрачности, неподлинности, театральности жизни, которое скрывается за внешней карнавальностью, пышностью, демонстративным благополучием и легкостью. В обществе барочного типа любое событие воспринимается как простая условность, чистый символ, лишенный содержания и исторического измерения.

Общество Н. не приемлет научный и идеологический тоталитаризм. В то же

время само оно характеризуется отсутствием научного обоснования, комплекса идей и ценностей, обеспечивающих его функционирование как целостности. Своеобразным девизом общества Н. становится принцип: "Главное не быть, а казаться" Как альтернатива дуальности и фрагментаризации жизни в обществе Н. развивается этико-эстетическое сознание малых групп, формируются, по выражению Ж. Делёза (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**), "племенные культуры" и "племенная психология" на основе которых складывается "групповая солидарность"

Наряду с понятием "Н. представители постмодернизма используют и другие названия: "общество спектакля" (Г Дебор), "театрократия" (Ж. Баландье), "империя эфемерного" и "эра вакуума" (Ж. Липовецкий) и др.

Л. Л. Мельникова

НЕОПРАГМАТИЗМ ретроспективная философская интерпретация *прагматизма*, концептуальное оформление которой ("аналитический неопрагматизм") традиционно связывается с творчеством Р Рорти (**см.**). (Прагматизм — философское учение, рассматривающее действие, целесообразную деятельность в качестве центрального, определяющего свойства человеческой сущности. Представителями прагматизма являлись Ч. С. Пирс (автор термина), У Джемс, Д. Дьюи и др. Рождение прагматизма традиционно связывается с усилиями группы сотрудников Кембриджского университета (Британия) в 1870-х. Ценность мышления, согласно учению прагматизма, обусловливается его действенностью, эффективностью как средства для достижения успеха, для решения жизненных задач. Мышление в прагматизме понимается как средство приспособления организма к окружающей среде с целью успешного действия; содержание знания определяется его практическими последствиями.)

Переосмысливая историко-философский смысл "лингвистического поворота" в философии, Рорти отмечал, что именно исторически обусловленные трансформации языка позволяют человеку с достаточной степенью эффективности взаимодействовать с окружающей действительностью. Поскольку любой отдельно взятый тип языка являет собой результат случайной фиксации некоторых характеристик конкретного исторического времени, постольку обычно в обществе параллельно сосуществуют различные типы дискурсов. (Дискурс — упорядоченное письменное, но чаще всего речевое сообщение отдельного субъекта, объективирующее содержание его сознания; обусловлен доминирующим в социокультурной традиции типом рациональности.) По мысли Рорти, хотя "прагматизм" "слово туманное, неопределенное и перегруженное значениями", было бы несправедливо полагать, что "все ценное из прагматизма было либо сохранено в аналитической философии, либо приспособлено к ее потребностям"

Согласно Рорти, С. Кьеркегор (выдающийся датский мыслитель первой половины 19 в. — *И. Б.*) изящно сформулировал приговор, который литературная культура вынесла такой метафизике. Если бы в конце своей книги Гегель написал: «Это был всего лишь мысленный эксперимент» — он был бы величайшим мыслителем из всех, когда-либо живших. А так он всего лишь фигляр. По мнению Рорти, следовало бы переформулировать суждение Кьеркегора следующим образом: если бы Гегель не считал, что он снабдил нас искупительной истиной, а вместо этого вообразил бы, что дал нам нечто лучшее — а именно способ охватить единым видением все прежние плоды человеческого воображения, он был бы первым философом, осознавшим, что на рынке идей появился культурный продукт лучше, чем философия. Он был бы первым философом, сознательно заменившим философию литературой, подобно тому как Сократ и Платон были первыми, кто сознательно заменил религию философией. Но вместо этого Гегель утверждал, что он открыл Абсолютную Истину, и многие мыслители восприняли это утверждение с такой серьезностью, которая ныне выглядит и трогательной, и смешной.

Аналогичным образом, имея в виду метафизическую родословную термина "бытие" Рорти предлагает читать П. Тиллиха и М. Хайдеггера. "Не думаю, писал он в работе "Прагматизм в отсутствие метода" что слово "бытие" которое скорее обременяет проблемами, чем приносит пользу, имело существенное значение для Тиллиха или Хайдеггера. Мое отношение к его употреблению в работах этих двух авторов таково я вижу в нем риторический дефект, сбивающий с толку способ объясниться. В лучшем случае его использование представляет собой технику установления связи с аудиторией".

С точки зрения Рорти, одна из ведущих разновидностей аналитической программы в философии логический позитивизм — являл собой не что иное, как версию эпистемологически ориентированного неокантианства. И аналитической, и "континентальной" версиям философии, по его мысли, присущи:

платоновская стратегия конструирования принципиально новых объектов для того, чтобы привилегированным предложениям было чему соответствовать;

кантовская стратегия поиска внеисторических принципов, обусловливающих сущность знания, рациональности и морали.

В отличие от "аналитически ориентированного" Пирса, — отмечает Рорти, уверенного как в том, что "философия дает нам универсальный, всеохватывающий и не зависящий от истории контекст, в котором каждый род дискурса имеет собственное место и ранг" так и в том, что "эпистемология и семантика могут его (этот контекст. — *И. Б.*) обнаружить", Джемс и Дьюи стремились акцентированно преодолеть подобное идейное наследие И. Канта. Отличие же, однако, позиций Джемса и Дьюи от иных мыслителей, которые аналогичным образом отвергли этот кантовский тезис (в первую очередь Ф. Ницше и М. Хайдеггера), заключается, по Рорти, в следующем: представители классического прагматизма (за рамки которого необходимо выводить Пирса) не совершали непростительной ошибки, состоявшей в противопоставлении себя научному сообществу светских интеллектуалов, для которых главным нравственным ориентиром было естествознание и которые осознали себя в таковом качестве еще в эпоху просвещения.

Согласно Рорти, "писания Джемса и Дьюи никогда не покидал дух социальной надежды... Джемс и Дьюи призывали сделать нашу новую цивилизацию свободной, отказавшись от понятия "оснований" нашей культуры, нравственной жизни, политики, религиозных верований, от "философских основ" Они настаивали на отказе от невротического картезианского поиска очевидности, который был, видимо, одним из следствий шока, вызванного новой галилеевской космологией, от поиска "вечных духовных ценностей" этакой реакции на Дарвина и, наконец, от стремления академической философии создать трибунал чистого разума, — что как раз и было неокантианским ответом на гегелевский историцизм. Кантианский проект обоснования знания и культуры посредством включения этого знания в постоянную внеисторическую матрицу Джемс и Дьюи считали *реакционным*. По их мнению, идеализация Кантом Ньютона, а Спенсером Дарвина — такая же глупость, как идеализация Платоном Пифагора или Фомой Аквинским Аристотеля"

Рорти сформулировал основные характеристики западноевропейской "эссенциалистской" (т. е. ориентированной на установление "сущностных" оснований бытия. *И. Б.*), как он ее называет, традиции:

1. Фундаментализм и универсализм, предполагающие поиск онтологических и гносеологических оснований; устойчивых "достоверностей" (по Дьюи); эти подходы осуществляют редукцию действительности к метафизическим сущностям "атомам" "идеальным формам" "монадам", а также сведение логического содержания знания к некоторым "абсолютным" началам чувственным данным или рациональным идеям.

2. Репрезентационизм, т. е. установка на "зеркально точное" отображение объективной реальности, на корреспондентную теорию истины.

3. Дуализм, т. е. асимметричная модель онтологических и эпистемологических различений (типа субъект — объект, внутреннее — внешнее, реальное кажущееся, схема содержание и пр.), модель, при которой один из терминов занимает приоритетную позицию, а другой рассматривается как вторичный и производный).

4. Логоцентризм, т. е. рационалистически-ориентированная стратегия исследования, базирующаяся на представлении об изначальной разумности и упорядоченности репрезентируемой реальности (мира) и языка, рассматриваемого как средство репрезентации.

Как отмечал Рорти, в контексте исторических судеб прагматизма в 20 в. правомерно зафиксировать следующие его характеристики:

1. Антиэссенциалистский (т. е. отрицающий наличие за каждым "идеальным понятием" предшествующего ему "материального аналога его коррелята) подход к понятиям "истина" "знание" "язык" "мораль" и т. п. По Джемсу, истинное суть то, что "хорошо в качестве мнения" говорить об истине как о "соответствии реальности" бесполезно. Поиск сущности у истины следствие той презумпции, что сущностью обладают знание или рациональность, или исследование, или отно-

шения между мыслью и ее объектом. По мысли же Джемса, особой области сущностей нет, как не может быть особого целостного эпистемологического подхода, фундирующего исследование как таковое; следовательно, в принципе некорректно использовать свое знание сущностей так, чтобы осуществлять критику точек зрения, которые полагаются ложными, и указывать направление движения к иным истинам. Словарь созерцания, наблюдения, *теории* перестает нам служить как раз тогда, когда приходится иметь дело именно с теорией, а не с наблюдением; с программированием, а не с вводом данных. Когда созерцающий разум, отделенный от чувственных впечатлений данного момента, принимает более широкую точку зрения, его деятельность связывается с решением того, что надо делать, а не с решением относительно того, какое именно представление точнее.

2. Тезис, согласно которому нет никакого эпистемологического различия между истиной о том, что должно быть, и истиной о том, что есть, нет метафизической разницы между фактами и ценностями, так же, как нет никакого методологического различия между моралью и наукой. Ошибочна сама эпистемологическая традиция, направленная к поиску сущностей науки и сводящая рациональность к правилам. В рамках прагматизма же принцип любого исследования (научного или морального) сводим к мысленному взвешиванию, касающемуся относительной значимости разнообразных конкретных альтернатив. Различение разума и желания, разума и склонности, разума и воли есть результат трактовки разума как специфического (особо просветленного) зрения; Дьюи именовал это "созерцательной (наблюдательной) теорией познания"

3. Идея, в соответствии с которой не существует никаких ограничений (кроме коммуникативных отношений в виде замечаний коллег-исследователей) в исследовании чего бы то ни было нет глобальных принуждений, фундированных природой объектов как таковых, самих по себе, или природой языка и разума. Предположение о том, что точка зрения, преодолевшая все возможные на наличный момент возражения, тем не менее способна оказаться ложной, — в принципе бессмысленно (Пирс). Ибо не существует метода, позволяющего узнать, когда достигается сама истина, а когда она всего лишь ближе к нам, нежели прежде. Признание случайной природы исходных пунктов рассуждений исследователя лишает людей "метафизического комфорта" (Ницше), но при этом ставит их в зависимость от "наших собратьев, как единственных источников, которыми мы руководствуемся" (Рорти).

Судьбоносное отличие (нео)прагматизма от представителей "Великого метафизического Отказа" (Ницше, Хайдеггер и др.) в истории философии, по убеждению Рорти, и заключается в том, что "наше самоотождествление с нашим сообществом с нашим обществом, с нашей политической традицией, с нашим интеллектуальным наследием становится интенсивнее, когда мы рассматриваем это сообщество скорее как наше, чем как природное, скорее как сотворенное, чем как преднайденное, как одно среди многих, которое люди могут создать... речь идет о нашей лояльности по отношению к другим человеческим существам, выступающим вместе против тьмы, а не о нашей надежде на правильное постижение вещей" Рорти призывает жестко различать прагматизм как установку по отношению к философским теориям и прагматизм как установку по отношению к реальным теориям: метафилософский релятивизм Джемса и Дьюи, совершенно справедливо убежденных в том, что нет никакого "извнеположенного" способа осуществить выбор между несопоставимыми философскими теориями типа платоновской или кантианской, отнюдь не соотносим с релятивизмом как "таким взглядом на вещи, при котором всякое убеждение в чем-либо или даже в чем угодно столь же приемлемо, как и всякое другое"

Одновременно, по мысли Рорти, в известном смысле открытой остается проблема внешне иррационалистического посыла философского прагматизма: "мы находимся в привилегированном положении просто благодаря тому, что мы — это мы... Что, если *мы* здесь это Оруэллово государство? Когда тираны используют ленинский леденящий душу смысл термина "объективный" для того, чтобы представить свое вранье как "объективную истину" что помешает им цитировать Пирса в защиту Ленина" (Как отмечено выше, Пирс утверждал, что истинной может считаться "точка зрения, преодолевшая все возражения".)

По убеждению Рорти, тезис об истине как результате общения приложим лишь к "неизвращенным", по выражению Ю. Хабермаса, условиям такового

общения. Критерием же подобной "неизвращенности", согласно Рорти, может выступать лишь употребление "наших" критериев значимости: "если мы суть те, кто читает и осмысливает Платона, Ньютона, Канта, Маркса, Дарвина, Фрейда, Дьюи и т. д." Как подчеркивает Рорти, мильтоновская "свободная и открытая встреча" в которой истина должна восторжествовать, сама должна быть описана скорее в терминах примеров, чем принципов, — она похожа больше на базарную площадь в Афинах, чем на заседание кабинета Соединенного Королевства, больше на 20, чем на 12 в.... Прагматик должен поостеречься повторять за Пирсом, что истине *суждена* победа. Он не должен говорить даже, что истина *победит*. Все, что он может, это сказать вместе с Гегелем, что истина и справедливость находятся в русле последовательных стадий европейской мысли"

Рорти вспоминает Джемса, который подчеркивал: "Если бы жизнь не была настоящей борьбой, успех которой состоит в том, что нечто постоянно приобретается для мира, она была бы не лучше, чем игра в любительском спектакле, с которого по крайней мере всегда можно уйти... жизнь *ощущается* как борьба"

Стратегия Рорти противонаправлена "конструктивным" исследовательским усилиям философов-систематиков, ориентирующих познание на раскрытие некой "природы вещей" и руководствующихся в своей деятельности строго фиксированными методологическими правилами и критериями. По его убеждению, Н. это прагматизм без онтологии и без всякого притязания на научный методизм. Между научной и художественной деятельностью, соглашается с "эпистемологическим анархистом" Фейерабендом профессор Рорти, не существует никакой принципиальной разницы: в обоих случаях мы имеем дело с творчеством, с попыткой освоить и изменить мир. Между тем "никто не вправе ожидать, что его научат методическим образом быть изобретательным или творчески мыслящим" Методический образ действий по определению не является творческим, а реальная научная и философская практика показывает, что он не всегда оказывается и продуктивным.

Согласно Рорти, формулирование жестких методологических норм приводит скорее к блокированию, чем к расчистке пути прогрессирующего исследования. По мнению большинства современных исследователей, это враждебное отношение Рорти к научному методу отдаляет его от "аутентичного" прагматизма Пирса, Джеймса и Дьюи. Сам Рорти, однако, придерживается иной точки зрения. Он подчеркивает, что методологический анархизм не только не противоречит идеологии прагматизма, но с непреложностью вытекает из нее, составляет наряду с антифундаментализмом, историцизмом и критическим неприятием догм метафизики, "квинтэссенцию" прагматистского философствования.

Показательна интерпретация Рорти философии Дж. Дьюи — мыслителя, которого он считает своим предшественником и "духовным учителем" Как теоретик прагматизма Дьюи предвосхитил, по мнению Рорти, многие идеи современных философов и культурологов, в том числе континентальных мыслителей — экзистенциалистов, постструктуралистов и постмодернистов. Наибольшую ценность в его творчестве представляет для Рорти не натуралистическая метафизика или теория опыта и природы, разрабатывавшиеся Дьюи в период, когда он еще находился под сильным влиянием немецкой трансцендентально-критической философии, а экспериментально-критическая ("терапевтическая") установка мысли, в полной мере представленная в таких работах, как "Реконструкция в философии" (1920), "Поиск достоверности" (1929) и "Искусство как опыт" (1934).

По мнению Рорти, Дьюи показал, что философия может успешно развиваться и совершенствоваться, избегая метафизических "дуализмов и псевдопроблем" что ее социокультурная миссия не исчерпывается так называемым "поиском достоверности" Развенчав необоснованность претензий спекулятивной философии на господствующее положение в современной культуре, Дьюи придал новый революционный импульс развитию гуманитарных наук в 20 в. Констатируя данное обстоятельство, Рорти, однако, подчеркивает, что Дьюи не был до конца последователен в отстаивании идеалов новой философии, и его критика фундаменталистской концепции знания, эссенциализма, субстанциализма философской классики носила половинчатый характер. Дьюи, не желая того, и сам внес вклад в гносеологическую декартово-кантовскую традицию мысли, в которую, вопреки собственным критическим атакам, постоянно сползал. Он полагал, что для безостаточного преодоления "платонизма" необходимо разработать новую теорию опыта или систему природы, которые

можно было бы противопоставить старым теориям и системам. Как такую теоретическую альтернативу он рассматривал прагматизм. Здесь Дьюи, по мнению Рорти, повторяет ошибку своих предшественников Джеймса и Пирса, пытавшихся выделить нечто основополагающее и позитивное в предмете постклассической философии. У Дьюи роль этого "позитивного" играют расплывчатые онтологические понятия "родовых черт бытия" и "природы" выступающие основанием опыта, а в гносеологическом плане — понятие "научного метода" Дьюи разделял с позитивистами убеждение, что философию можно и нужно сделать "эмпирической" "научной" "строгой" При этом он охотно пользуется словарем традиционной философии, вкладывая в выражения типа "взаимодействие со средой" "естественный отбор" "соответствие реальности", "объективные условия существования" одновременно и научный, и трансцендентальный смысл.

По замечанию Рорти, анализ работ Дьюи показывает, что он не может обрести твердую почву под ногами, постоянно колеблясь между противоположными установками: терапевтическим и теоретическим философствованием, "критикой культуры" и "конструктивным метафизическим системосозиданием" Он стремится, подобно многим континентальным мыслителям в 20 в. к соединению концептуально несоединимого: эмпиризма Дж. Локка с историцизмом Г Гегеля и натурализмом Ч. Дарвина. Этот проект, по Рорти, был заранее обречен на неудачу. Использование Дьюи отдельных риторических приемов метафизики, диалектики и позитивизма не должно, считает Рорти, вводить в заблуждение. Дьюи вынужден был апеллировать к привычным метафизическим смыслообразам и "философемам" чтобы быть услышанным и понятым современниками. Поэтому его нужно читать осторожно, отсеивая зерна смысла от плевел словесной шелухи. Те места в текстах Дьюи, где что-то говорится о "теории" экспериментального исследования и о "научном методе" с прагматистской точки зрения как раз наименее интересны, утверждает Рорти. Выражение "научный метод" считает он, вообще может быть вычеркнуто из работ Дьюи. Оно слишком неопределенно и противоречиво, слишком нагружено разного рода толкованиями, а применительно к прагматическому исследованию слишком "тривиально", чтобы приниматься в расчет. "Правда, Дьюи много говорил о привнесении в философию "научного метода" пишет Рорти, но он так никогда и не объяснил, в чем именно заключается этот метод и что именно он должен был добавить к традиционным добродетелям интеллектуала: любознательности, открытости и способности к диалогам"

По мысли Рорти, таковой набор "добродетелей" может варьироваться в зависимости от места и времени действия, т. е. в зависимости от того, к какому сообществу принадлежит исследователь (под "сообществом" Рорти подразумевает не столько профессиональную, сколько, в более широком смысле, политическую, этнокультурную общность). В демократическом сообществе принято быть любознательным и коммуникабельным, использовать убеждение вместо силы, предпочитать монологу, сковывающему общение, свободный и открытый диалог. Ученым принято считать человека, располагающего такими знаниями и талантами, которые позволяют ему действовать решительно и оригинально, нестандартно и, в конечном счете, продуктивно, вместо того чтобы догматически следовать заранее установленным эпистемологическим правилам. Успехом исследования принято считать научное открытие или решение сложной проблемы новыми средствами, а не воспроизведение старых приемов и средств. Проблемы методологии и демаркации наук отходят здесь на второй план. Наука приравнивается к философии, философия — к искусству, литературе и т. д. Именно это представление о целостной, нерасчлененной на дисциплины по эпистемологическому принципу культуре культуре поэтов-романтиков, ученых-экспериментализтов и социальных реформаторов имел в виду, по мнению Рорти, "парадигмальный прагматист" Дьюи, когда писал, что "метод познания является самокорректирующимся в процессе его применения" и что "сердцевина метода — тождество исследования с открытием"

Своеобразная, анархистская интерпретация инструментализма Дьюи, предложенная Рорти, не могла пройти незамеченной и не встретить протеста со стороны "традиционалистов" — американских философов, приверженных классической версии прагматизма и враждебно настроенных ко всякого рода "континентальным веяниям" в культуре, науке и философии. Рорти обвинили в "вульгаризации" прагматизма (С. Хаак), в игнорировании "имма-

нентных реалистических интуиций" Дьюи (Т. Левин), в "иррационализме" (С. Хук), в методологическом "релятивизме" (Х. Патнэм). Ч. Хартшорн одним из первых подверг жесткой критике антиреалистическую компоненту прагматизма Рорти, показав, что познание, как оно понимается в классическом прагматизме, не является только лишь формой взаимодействия со средой, а его результаты — только удобными (инструментальными) фикциями, имеющими практически-прикладное, но не теоретическое значение. С таким выводом, согласно Хартшорну, Дьюи никогда бы не согласился. Познание представляет для классического прагматиста и вполне определенное теоретическое значение. В отличие от неразумных животных люди не просто "взаимодействуют" с внешним миром, но и особым образом наблюдают, исследуют и описывают мир, и взаимодействие тем успешнее, чем точнее и исчерпаннее это описание, чем лучше теория соответствует реальности. С. Хаак и Ф. Фаррелл отметили, что, выстраивая свою жесткую биполярную классификацию философских "стилей", базирующуюся на противопоставлении (по принципу или — или) двух радикальных альтернатив метафизического "фундаментализма" и прагматистского "ирреализма" Рорти упрощает ситуацию: он предлагает нам выбор между двумя крайностями, игнорируя промежуточную "умеренно реалистическую" позицию, общую для Пирса, Дьюи, Рассела, Куайна и Дэвидсона.

Выражая общее мнение критиков Рорти, Дж. Гуинлок подчеркнул, что его попытки распространить эпистемологический анархизм на философию Дьюи и прагматизм в целом лишены оснований: Дьюи, Хук, другие прагматисты вовсе не преследуют цель искоренения идеи "метода" из философии; наоборот, констатируя невозможность проведения четких границ между наукой, искусством и политикой, они указывают на необходимость выработки единого, универсального метода исследования, с одинаковым успехом применимого в каждой из этих сфер. "Искусство, наука и практическая деятельность, писал Гуинлок, пересекаются друг с другом и имеют много общего — как по части используемых средств, так и в отношении предмета... Этим обусловлена, как представляет дело Джон Дьюи, потребность в едином методе. Речь как раз идет не об устранении метода, а о распространении его на всю область человеческого поведения"

Большинство критиков Рорти, таким образом, сошлись во мнении, что его истолкование текстов Пирса, Джемса, Дьюи, Хука и других представителей философского прагматизма не вполне адекватно. Оно отмечено крайним субъективизмом и избирательностью: путая свои мысли с чужими, отбрасывая за ненадобностью все то, что не укладывается в его собственную мыслительную схему, Рорти "искажает" и "вульгаризирует" учения классиков данного течения мысли. Он, по образному выражению Т. Левин, выступил по отношению к Дьюи как его "эдипальный сын" неверный ученик и ниспровергатель, пытающийся заместить отца-мастера, вложив в его уста свои собственные "крамольные" мысли.

Отвечая оппонентам, Рорти частично признал справедливость их обвинений. Он заявил, что никогда не стремился к "точности" и "адекватности" воспроизведения идей предшественников. О прагматизме, как о любом другом направлении в философии, говорит он, может быть рассказана и одна, и две, и несколько альтернативных историй (включающих сравнительный анализ программных текстов, деконструкцию понятийно-категориального аппарата и "переописание" отдельных доктрин), причем эти истории, будучи параллельными и несоизмеримыми, не обязательно должны вступать в противоречие друг с другом. Его собственная интерпретация Дьюи, подчеркивает Рорти, не является буквалистской (в смысле прямо-однозначного соответствия букве учения), но может и должна рассматриваться как один из вариантов такого переосмысления интеллектуального прошлого. Н. у Рорти представляет собой "адаптацию" идей прагматистской классики к современности, ее "перевод" на язык более поздней — постаналитической и постмодернистской — философий. Новаторская (поздняя) интерпретация классики на самом деле не "искажает" ее, а как бы продолжает и развивает, обогащает новыми смыслами, придает остроту и актуальность ее утверждениям. Чем актуальнее интерпретация, настаивает Рорти, тем большую культурную ценность она представляет.

По Рорти, задача исследователя (во всяком случае, в области философии и гуманитарных наук) состоит не в том, чтобы просто реконструировать тексты, обеспечивая буквалистскую точность их "перевода"; задача — в максималь-

но возможном "осовременивании" и популяризации тех или иных идей, теорий, направлений мысли за счет нахождения новых способов их прочтения. Деятельность последователя-интерпретатора (критика, комментатора, историографа) должна способствовать развитию и совершенствованию учения, а не замораживанию его в первоначальном варианте. Это прогрессивное требование, аргументирует Рорти, корреспондирует с представлениями Дьюи о задачах экспериментального исследования. "Ценность философии Дьюи, пишет в "Последствиях прагматизма" Рорти, заключается не в том, что она предъявляет аккуратную репрезентацию общих черт природы или опыта, или культуры, или чего-либо еще. Ее ценность — в чистой провокационности предположений о способах вольного обращения с интеллектуальным прошлым и рассмотрения этого прошлого скорее в качестве материала для игрового экспериментирования, нежели как возложенного на нас бремени и ответственности. По Рорти, учение Дьюи помогает нам избавиться от духа серьезности, традиционно культивировавшегося философами, но отвергавшегося художниками. В интеллектуальном мире, где превалирует серьезность, жизнь не имеет смысла и цели в себе, а осмысляется как некое предварение или репетиция трансцендентного, как движение к превосходящей ее цели — бегство от свободы в царство вневременного и вечного. Согласно убеждениям Рорти, философско-мировоззренческие идеи подобного рода "встроены в наш образ мысли, в наш словарь... Дьюи сделал все, чтобы помочь нам освободиться от них, и не стоит обвинять его в том, что болезнь, которую он пытался лечить, коснулась его самого"

И. А. Белоус

"НЕЧТО, ОТНОСЯЩЕЕСЯ К ГРАММАТОЛОГИИ" ("De la Grammatologie") — книга Ж. Деррида (**см.**), увидевшая свет в 1967 Данная работа именуется в английском переводе "Of Grammatology" что и с английского, и французского языков можно перевести как "относительно грамматологии", "нечто, относящееся (относимое) к грамматологии" хотя, строго рассуждая, само словосочетание "de la grammatologie" непереводимо, ибо во французском языке существительные с предлогом "de" не имеют самостоятельного употребления, а могут использоваться лишь в именных конструкциях типа существительное предлог de существительное"; поэтому здесь следует также отметить, что принятый в России перевод названия этой книги "О грамматологии" неточен.

Осмысливаемая книга Деррида сразу же стала наиболее известной из трех опубликованных в 1967 г. работ (еще "Голос и феномен"· "Письменность и различие") молодого французского философа. Эта работа, написанная, казалось бы, в строгом академическом стиле, надолго определила отношение мировой философской общественности к Деррида, создала ему в соответствующих кругах тот кредит доверия, который, хотя и подрывался с выходом каждой новой его книги, окончательно не исчез и до сегодняшнего дня.

Тем, кому Деррида известен преимущественно по "Н., О. К Г " (для удобства примем это название, хотя не следует забывать, что полное название книги "Нечто, относящееся (относимое) к грамматологии" "Нечто, принадлежащее грамматологии"· эти названия имеют, как будет показано ниже, принципиальное значение для Деррида), достаточно сложно опознать в нем автора, например, "Glas" (более поздней работы, озаглавленной труднопереводимым французским словом, обозначающим особый род похоронного звона) или "Eperons: les styles de Nietzsche" ("Шпоры: стили Ницше"). Раздвоение стилей Деррида, столь часто анализируемое в критической литературе, представляется, однако, не столь значительным для того, чтобы говорить о полном несовпадении "академического" Деррида, автора "Н. О. К Г " с "анархиствующим" Деррида, автором "Шпор" Подтверждением тому может служить сама данная книга, где под внешним академизмом и строгостью изложения отчетливо просматриваются основные, в том числе и "анархические", идеи деконструкции (равно, впрочем, как и "Шпоры", где безудержная, казалось бы, свобода интерпретации поставлена в рамки деконструктивистской стратегии).

Отклонение "Грамматологии" от традиционных канонов философского анализа начинается, по сути, уже с самого предмета исследования, т. е. с определения Деррида исходного понятия "грамматология" Традиционно под "грамматологией" понималась область языкознания, которая устанавливает и изучает соотношения между буквами алфавита и звуками речи. Грамматология как отрасль языкознания появи-

лась достаточно давно, практически одновременно с языкознанием; что касается философской грамматологии, то ее возникновение относят к 18 в. и связывают с творчеством Ж.-Ж. Руссо (хотя начатки философской грамматологии, как показывает Деррида, можно обнаружить уже у Аристотеля и Платона).

Философская грамматология рассматривается им как особая познавательная дисциплина, призванная исследовать роль письменности в культуре, взаимосвязь и взаимовлияние письменности и культуры в истории общества. Хотя философская грамматология и возникла значительно позже лингвистической грамматологии, а само ее возникновение как будто бы связывалось с необходимостью анализа и решения таких проблем, которые не находили своего места в языковедческих исследованиях, уже с самого своего начала философская грамматология явно тяготела к лингвистике: это ее устремление сохранилось и поныне.

Это тяготение проявляется, по Деррида, прежде всего через устремление философской грамматологии (отчетливо прослеживаемое уже у Руссо) стать наукой, причем не просто наукой, а "положительной" наукой, что диктовало грамматологии определенные исследовательские каноны. Классическая грамматология строилась обычно по следующему образцу: небольшое философско-историческое введение и затем позитивное изложение фактов с попытками их эмпирического анализа. Устремленность грамматологии к эмпирическому анализу, как будто бы совсем не свойственному философии, определяется, согласно Деррида, тем, что уже с самого начала исследования грамматологи сталкиваются с такого рода вопросами, которые не находят, да и не могут найти своего разрешения в рамках традиционной метафизики. Отсюда проистекает естественное желание философской грамматологии обойти в своем исследовании некоторые основополагающие философские вопросы, что объективно сближает ее с позитивным знанием. Так складывается парадоксальная ситуация, когда "позитивные и классические науки о письменности", как определяет их Деррида, но, по сути своей, философская грамматология, должны избегать философствования, "должны вытеснять подобного рода вопросы. В определенной степени как раз вытеснение этих вопросов является условием успеха позитивного исследования, ибо эти вопросы могут парализовать или даже выхолостить типологические и исторические исследования фактов"

Такая ситуация складывается потому, что именно грамматология, по Деррида, является той уникальной дисциплиной, которая, претендуя на научный и философский статус, сталкивается с основополагающей проблемой научности и логичности. Эта проблема встает не просто применительно к "нарабатываемому философской грамматологией знанию: речь должна здесь идти о проблеме научности, равно как и проблеме логики и рациональности как таковых. Грамматология, считает Деррида, является или претендует на то, чтобы быть единственной наукой, которая "в поисках своего объекта должна обращаться к самим корням, истокам научности. Грамматологии как теории и истории письменности необходимо вернуться к началам истории, к источнику историчности"

Уже сами поиски объекта грамматологического исследования письменности вызывают вопросы, которые содержат в себе очевидные парадоксы и вполне могут вести к исследовательскому параличу: "Наука как возможность науки? Наука, которая не выступает более в форме логики, но в форме грамматологии? История возможности истории, которая не будет больше археологией, философией истории или историей философии?" Эти вопросы явно выводят грамматологический анализ за пределы нормальной науки, равно как и оставляют его за пределами западной философии, являющейся философией фоно/логоцентризма. Эти вопросы проблематизируют саму возможность грамматологии. Не случайно поэтому глава этой книги, озаглавленная "О грамматологии как позитивной науке" начинается с утверждения того, что сам термин "грамматология" являет собой противоречие в определении, ибо логика как условие возможности науки в случае с грамматологией превращается в явное условие ее невозможности, так что ни о какой грамматологии в строгом смысле говорить не приходится.

Проблемы логичности и научности грамматологии начинаются уже с понятия или конструкта письменности, ибо в данном случае, согласно Деррида, именно "конструкт письменности должен определять область науки. Что, однако, может представлять собой наука о письменности, если само собой разумеется, что:

1) сама идея науки появилась в определенную эру письменности;

2) идея науки была определена и сфор-

мулирована как проект, располагающийся и реализующийся в языке, который, в свою очередь, основывается на уже сложившемся, ценностно-детерминированном и оформленном взаимоотношении речи и письменности;

3) наука как таковая с самого начала оказывалась увязанной с концепцией фонетического письма, которое и понималось как телос письменности, хотя наука, особенно математика как ее нормативный образец, всегда уклонялась от фонетизма;

4) в строгом смысле общая наука о письменности появилась в определенный период истории (18 в.) и в определенной, уже сложившейся системе взаимоотношений устной речи и описания;

5) письменность есть не только вспомогательное средство фиксации, находящееся на службе науки, и, возможно, ее объект, но прежде всего, как показал Гуссерль в "Происхождении геометрии" условие возможности идеальных объектов и потому условие научной объективности как таковой. Прежде чем стать объектом науки, письменность является условием науки, условием episteme;

6) историчность сама по себе увязана с возможностью письменности, письменности в некотором глобальном смысле, вне связи с конкретными формами письменности, которые могут и отсутствовать у тех или иных народов, уже живущих в истории. Прежде чем быть объектом истории — истории как исторической науки, — письменность открывает само поле истории — как развертывание истории. Первое (Historie по-немецки) предполагает последнее (Geschichte)"

Все эти факторы и условия, фиксируемые историей западной культуры, обнаруживают весьма любопытную ситуацию, в которой находится письменность как предполагаемый объект грамматологического исследования в ее соотношении с самой идеей научности. Каждое из этих условий по-своему, но достаточно радикально, выводит письменность за пределы любого исследования, претендующего на научный (как, впрочем, и на философский) статус. Особенно это касается пункта о предпосылочности письменности по отношению к самой истории как таковой, чем окончательно фиксируется невозможность какого бы то ни было исследования письменности, претендующего на научность, даже в контексте ее исторического анализа.

Несмотря, однако, на эти принципиальные ограничения, западная культура, по мысли Деррида, всегда сохраняла иллюзию подвластности письменности некоторому концептуализированию и до сих пор, по сути, пребывает в уверенности (являющейся одновременно одной из ее основных, если не главной иллюзией), что письменность подчиняется тому, что Деррида называет "*этноцентризмом... логоцентризмом:* метафизикой фонетической письменности" Этноцентризм, как неоднократно отмечает Деррида, на основе присущей данному типу культуры письменности вступает в весьма сложные взаимоотношения с письменностью, различающейся в разных типах культур.

По мысли Деррида, в принципе, существуют два типа письменности — фонологизм и иероглифика, — формирующих, соответственно, разные типы культур и различные формы этноцентризма. Этноцентризм иероглифической культуры приобретает весьма специфическую форму "иероглифической вселенной" Что касается этноцентризма фонологической культуры, то здесь этноцентризм как раз и выступает в форме логоцентризма, который фундируется метафизикой фонетической письменности. Этноцентризм западного типа находится, по Деррида, в совершенно особых отношениях с самим миром культуры Запада: "Этноцентризм, являющий себя миру культуры, считает, что он способен одновременно формировать и контролировать этот культурный мир (равно как формироваться и контролироваться самому) следующими своими гранями:

1) концептом письменности в мире, где фонетизация должна скрывать, камуфлировать историю мира по мере ее производства;

2) историей метафизики, которая не только от Платона до Гегеля, но и от досократиков до Хайдеггера всегда усматривала источник истины в логосе (слове произнесенном, слове Бога из первой фразы Ветхого Завета); история истины всегда была вытеснением письменности, ее репрессией, удалением за пределы "полной речи"·

3) концептом науки и научности, базирующейся только на логосе, точнее, на империалистических устремлениях логоса, хотя история и опровергает это (например, постановкой в начало письменного ряда цивилизации нефонетического письма)"

Империалистические устремления логоса в отношении письменности довольно успешно реализовывались в течение практически всей "писаной" истории западной культуры. Фундаментальной

операцией логоцентристской эпохи является вытеснение письменности. И хотя следы этой логоцентристской репрессии время от времени обнаруживались и становились объектом философской и культурологической рефлексии, все же камуфляж был достаточно удачным, так что культура в целом пребывала в уверенности, что письменность вторична и лишь состоит на службе речи. Эта уверенность, однако, оказывается поколебленной в связи с некоторыми новейшими достижениями науки нашего времени, к которым Деррида причисляет "развитие математики и прежде всего практических методов информатики, которое демонстрирует выход за пределы простой "письменной трансляции языка, как идущей вслед за устной транспортацией означаемого. Это развитие вместе с достижениями антропологии и историей письменности показывает нам, что фонетическая письменность, этот медиум великого метафизического, научного, технического и экономического приключения Запада, оказывается ограниченной в пространстве и времени и лимитирует себя самое в процессе называния себя теми культурными областями, которые стремятся избежать ее господства"

Особенностью письменного развития человечества (по меньшей мере развития западной культуры), по Деррида, является "фонетизация письменности", представляющая собой два последовательно друг за другом разворачивающихся процесса — переход от иероглифического письма к фонологии и вытеснение нефонетических элементов из фонетического письма. Фонетизация письменности, по Деррида, достигает своего наивысшего развития как раз в то время, когда начинают все более явственно обнаруживаться принципиальные ограничения фоно/логоцентризма, ограничения, проявляющиеся в разных областях культуры и даже, как это ни парадоксально, в развитии науки (к примеру, в биологии и кибернетике). Эти ограничения обнаруживаются, согласно Деррида, не менее парадоксальным образом (ибо речь идет о насквозь логоцентристской науке Запада) — через либерализацию самого понятия письменности, снятие его логоцентристской блокады.

Письменность начинает демонстрировать себя не как то, что привычно считалось "способом фиксации содержания тех пли иных видов деятельности, некоторым вторичным образом связанным с данными видами деятельности, но как то, что представляет собой сущность и содержание самих этих видов деятельности. Как раз в этом смысле современная биология, например, анализируя наиболее элементарные информационные процессы в живой клетке, говорит о программе этих процессов в контексте такого понимания письменности, когда сама программа/письменность определяет содержание этих процессов. И конечно же, вся сфера кибернетического программирования должна рассматриваться, как сфера письменности. Если теория кибернетики способна вытеснить или хотя бы потеснить все метафизические концепции души, жизни, ценности, выбора, памяти т. е. те концепции, которые всегда служили для того, чтобы отделить человека от машины, то именно эта теория должна сохранять и охранять понятия письменности, следа, gramme (письменного знака) или графемы еще до того, как будет продемонстрирован их собственный историко-метафизический характер. Даже прежде определения элемента как чего-то, присущего человеку (со всеми характеристиками смыслоозначения) или как не принадлежащего к миру человеческого, этот элемент должен быть поименован как gramme или графема... как элемент, независимо от того, понимается ли он как посредник или как далее неделимый атом некоторого генерального архисинтеза или того, что нельзя помыслить в парных категориях метафизики, того, что нельзя даже назвать опытом; причем не столь уж важно, понимается ли он как элемент вообще, как то, что имеет непосредственное отношение к процессу смыслоозначения или как то, что само по себе подобно происхождению значения. Чем является этот процесс делания чего-то известным после того, как оно уже состоялось?"

Этот вопрос, согласно Деррида, имеет принципиальное значение не только для всей стратегии деконструкции, но и для анализа письменности в более узком смысле слова как предмета грамматологии (или того, что может быть отнесено к грамматологии, как уточняет в своем заглавии Деррида). Грамматология приходит к понятию письменности, оказывается в состоянии каким-то образом обнаружить само понятие письменности только после того, как присущее западной культуре камуфлирование, логоцентристская репрессия письменности, достигнув своего наивысшего выражения, начинает демонстрировать некоторые слабости маскировки,

выявлять свои принципиальные ограничения. Демонстрацию этих слабостей и ограничений можно усмотреть не только в некоторых областях современной науки, но и в культуре в целом, в частности, в тех весьма странных процессах, которые имеют место в языке. "Проблема языка, — отмечает Деррида, никогда не была рядовой проблемой среди прочих, но сейчас она, вне всякого сомнения, стала глобальным горизонтом самых разнообразных исследований и дискурсов... Историко-метафизическая эпоха должна согласиться с тем утверждением, что язык составляет весь ее проблемный горизонт. Медленное, едва уловимое движение, продолжающееся в недрах этой эпохи уже по меньшей мере двадцать веков под именем языка, есть движение к понятию письменности. И хотя оно едва уловимо, тем не менее представляется, что это движение все больше выходит за пределы языка. Письменность понимает язык во всех смыслах этого выражения. Как это ни покажется странным, письменность является тем "означателем означателя" ("signifier de la signifier"), который описывает все движение языка"

Однако письменность становится еще и чем-то более значительным: все процессы, происходящие в современной культуре в связи с письменностью, меняют наши представления не только о языке, но и о культуре в целом. "Намеком на либерализацию письменности, отмечает Деррида, намеком на науку о письменности, где властвует метафора... не только создается новая наука о письменности грамматология, но и обнаруживаются знаки либерализации всего мира, как результат некоторых целенаправленных усилий. Эти усилия весьма сложны и болезненны, ибо, с одной стороны, они должны удерживаться от сползания в методологию и идеологию старой метафизики, чье закрытие (хотя и не конец, что очень существенно) провозглашается предлагаемой концепцией, а, с другой стороны, эти усилия не могут быть действительно научными, ибо то, что провозглашается здесь как наука о письменности, грамматология, отнюдь не есть наука в западном смысле этого слова — ведь для начала это вовсе не логоцентризм, без которого западная наука просто не существует. Либерализация старого мира есть по сути создание некоторого нового мира, который уже не будет миром логической нормы, в котором окажутся под вопросом, будут пересмотрены понятия знака, слова и письменности"

Создание грамматологии, таким образом, должно стать началом конструирования некоторого нового мира: мира, где не существует верховного суверенитета разума; мира, который строится на принципиально иных способах смыслоозначения; мира, в котором письменность, наконец, занимает подобающее ей место (точнее, с этого места, которое, в общем, ей всегда принадлежало, письменность уже больше не вытесняется целенаправленными усилиями разума/логоса). Возможно ли это? Изрядная доля познавательного оптимизма, который совершенно очевиден у раннего Деррида как автора данной работы, определяется как раз его колебаниями при ответе на этот вопрос.

С одной стороны, те знаки либерализации мира, которые он усматривает в развитии языка, философии и науки, представляются весьма значительными и даже в какой-то мере достаточными для начала того невероятного культурного синтеза, который он связывает с конструированием грамматологии как нового мира культуры. С другой стороны, уже тогда Деррида понимает то, что впоследствии становится по сути общим местом деконструкции что позитивный синтез нового культурного мира не может считаться возможным, причем в принципе из-за множества причин, среди которых отсутствие метода и средств еще не являются самыми существенными. Однако в данном сочинении Деррида по преимуществу оптимистично рассматривает перспективы начала нового культурного синтеза и связывает их с тем, что он определяет как отъединение рационализма от логики/логоса, отъединение, возможности которого появились, как он считает, с развитием кибернетики и гуманитарных наук. Причины, которые побуждают Деррида пускаться в подобного рода рассуждения, в общем, достаточно прозрачны: для того чтобы претендовать на деконструкцию тех смыслоозначений, которые имеют своим источником логос, необходимо как минимум пользоваться тем языком, который будет звучать в деконструируемом материале, будет слышен и хотя бы относительно понятен тем, кому адресуется критика деконструкции.

Вместе с тем очевидно, что именно в представляемой книге деконструктивистский проект впервые сталкивается с тем логически/рационалистическим парадоксом, который впоследствии бу-

дет ставиться ему в вину многими критиками деконструкции. Очень удачно, как представляется, выразил этот парадокс Дж. Каллер, когда заметил, что в своих взаимоотношениях с логикой/рациональностью деконструкция похожа на человека, рубящего как раз тот сук, на котором он в данный момент восседает. В более поздних своих работах Деррида уже, по всей видимости, не опасается такого обвинения, противопоставляя ему (или, если угодно, соглашаясь с ним) свою идею беспочвенности человеческого существования, когда даже срубание этой "логической ветви" ничем, по сути, не грозит человеку, ибо под деревом человеческого познания нет той твердой почвы, на которую мог бы упасть человек и о которую он мог бы ушибиться. Однако это представление появится позже, а пока в данном произведении Деррида стремится, с одной стороны, сохранить те тонкие нити рациональности, которые связывают (как ему кажется) его концепцию с дискурсом западной культуры, а с другой — как можно более радикально отделить свою концепцию от идеи логоса, повинного в той репрессии письменности, которая осуществлялась на протяжении всей истории западной культуры.

"Эпоха логоса, — отмечает Деррида, — унижает, дискриминирует письменность, которая рассматривается лишь как медиация медиации" Именно логос устанавливает то особое, интимное отношение связи и даже совпадение его с голосом, о чем так много рассуждал Гуссерль и к чему обращается Деррида в "Голосе и феномене" Эту идею, хотя в совершенно ином ключе и с иными следствиями, разделяет и Деррида, когда пишет в этой работе: "В рамках логоса его неразрывная связь с phone, с голосом, совершенно очевидна. Сущность phone, несомненно, близка к тому, что в представлении о "мысли" как о логосе относится к "значению" к тому, что производит значение, получает его, говорит им, "компонует" его" Унижение, которому подвергается письменность в эпоху логоса, заключается в том, что письменность рассматривается здесь "как то, что выпадает из значения, оказывается посторонним, внешним значению" хотя именно письменность, по Деррида, есть то, что формирует значение, в чем реализуется и проявляется игра смыслоозначения как способ существования мира человека и человека в мире.

Это, в общем, пренебрежительное отношение к письменности сформировалось, как считает Деррида, уже у Аристотеля. "Для Аристотеля слова сказанные являются символами мысленного опыта, тогда как письменные знаки есть лишь символы слов произнесенных. Голос, производящий "первые символы" состоит в сущностной и интимной связи с разумом. Этот первый означатель находится в особом положении по сравнению с другими означателями, он фиксирует "мысленные опыты" которые сами отражают вещи мира. Между разумом и миром существует отношение естественной сигнификации, между разумом и логосом отношение конвенционального символизма. Первой конвенцией, непосредственно связанной с естественной сигнификацией, является устный язык, логос. Как бы то ни было, именно естественный язык оказывается наиболее близким к означаемому, независимо от того, определяется ли он как смысл (мыслимый или живой) или как вещь. Письменный означатель, по Аристотелю, всегда лишь техничен и репрезентативен, он не имеет конструктивного значения" Именно Аристотель заложил ту интерпретацию письменности, которая до сих пор является доминирующей в западной культуре, где "понятие письменности... остается в рамках наследия логоцентризма, являющегося одновременно фоноцентризмом: в рамках представления об абсолютной близости голоса и бытия, абсолютной близости голоса и значения бытия, голоса и идеальности значения"

Что представляет здесь особый интерес, так это идея, которая не обозначена Деррида, но которая имплицитно содержится во всем тексте книги, — идея абсолютной близости логоса и логики. Представление о тождестве логики и логоса, которое, судя по вышеприведенным цитатам, Деррида считает само собой разумеющимся, еще не проблематизируется в представляемом тексте, что позволяет достаточно легко разделять рациональность и логику, ибо если логика совпадает для него с логосом или словом сказанным, то на долю внелогической рациональности остается то, что принципиально не может быть выражено, что обозначается только письменным знаком. Отсутствие звуковой оболочки знака, которое Деррида полагает возможным по отношению по меньшей мере к некоторым знакам (таким, как знаки иероглифики) дает, казалось, достаточно веские основания для разъединения логики и рациональности. Однако подобное разъединение,

как представляется, оказывается возможным лишь в некотором абстрактном смысле, по отношению к такой культуре, которая бы объединяла в одно целое иероглифику и фонологизм, чего никогда не бывает в реальной истории (даже японская культура, в которой присутствуют оба эти типа письменности, не объединяет, но лишь удерживает их вместе).

Если же вести речь о культуре фоно/логоцентризма, то разделение звука и письменного знака, точнее, попытка обнаружить такой знак, который бы не имел словесной оболочки, очевидно, не имеет шансов на успех. С этим в общем согласен и Деррида, особенно в том фрагменте его книги, где он анализирует язык в контексте проблем бытия, значения бытия, значения и присутствия. "Классическая онтология, — пишет Деррида, — определяла значение бытия как присутствие, а значение языка как абсолютную непрерывность речи, следование ее присутствию, как то, что обеспечивает полное присутствие: это были естественные жесты онто-теологии, представлявшей себе эсхатологическое значение бытия как присутствие" Если же бытование человека в мире понимается как имманентное, полное присутствие его при жизни мира, при Бытии, тогда именно речь становится тем, что является по-настоящему настоящим, истинно настоящим для себя самой, для означаемого, для другого, для самого условия присутствия. В рамках парадигмы мира, предлагаемой метафизикой присутствия, привилегия phone, устной речи, не есть некоторый выбор, которого можно было бы избежать.

"Ностальгическая мистика присутствия" о которой размышляет Деррида в более поздних своих работах и которая понимается им как устремленность человека в мир бытия, желание его присутствовать при жизни мира, как то, что только и может дать ощущение (реальное или иллюзорное) истинного существования, жизни в мире (или при мире), бытования в модусе настоящего времени, все это находит свое воплощение, по Деррида, в идее "абсолютного присутствия буквального значения, присутствия, которое представляет собой явление самому себе логоса в голосе, абсолютное слышание-понимание-себя-говорящим" Согласно Деррида, "логос может быть бесконечным и настоящим, может быть присутствующим, может производиться как привязанность-к-самому-себе только посредством голоса. Таков по крайней мере опыт или сознание голоса как слышания-понимания-себя-говорящим"

В этом смысле то, что оказывается за рамками голоса или полной речи, как его называет Деррида, становится, по логике рассуждения, запредельным присутствию и в этом смысле выпадающим из логоса/логики и рациональности, ибо говорить о не-присутствии это такая же бессмыслица, как говорить не-голосом, т. е. не говорить вообще. Не-сказанное лишается в парадигме присутствия какого бы то ни было смысла, поскольку смысл здесь обнаруживается прежде всего через присутствие при бытии, присутствие, о котором можно сказать только голосом.

Важно еще раз подчеркнуть, что роль голоса оказывается доминирующей лишь в культуре фонологического типа. "Система языка, ассоциирующаяся с фонетически-алфавитной письменностью, есть то, в рамках чего была создана логоцентристская метафизика, метафизика, детерминирующая, определяющая смысл бытия как присутствие" По Деррида, в культурах иного, иероглифического типа складывается совершенно иная ситуация и с присутствием, и с языком, и с философией, и с письменностью. Что касается культуры логоцентризма, то "логоцентризм, эта эпоха полной речи, всегда заключала в скобки и в конечном счете вытесняла любую свободную рефлексию относительно происхождения и статуса письменности, любую науку о письменности, если она не была технологией и историей техники (письменности на службе речи. — *А. Г Е. Г.*)" если она не шла вслед за речью, которая, в свою очередь, следовала (или стремилась следовать) за бытием в попытке уловить и зафиксировать присутствие человека при/в жизни мира.

Таковое, иное понимание письменности как того, что не движется вслед за речью/присутствием, не стремится уловить присутствие и потому не принадлежит ни одной из форм присутствия вынуждает Деррида сделать как будто бы уже окончательный вывод о том, что такое понимание письменности не сможет стать объектом некоторой *научной* грамматологии. (Естественно, Деррида имеет в виду ту науку, классицистские амбиции которой он бичует всеми возможными "поэтико-терминологическими" средствами.) Наука о письменности в том ее толковании, которое предлагает деконструкция, не имеет, по Деррида, шансов на существование, точно так же, как не

могут существовать науки о происхождении присутствия или не-присутствия. Невозможность грамматологии обосновывается здесь как бы на новом витке анализа, с использованием уже чисто деконструктивистской стратегии и терминологии.

Таким образом, то, к чему приходит Деррида в результате своего размышления о возможности грамматологии как новой концептуальной конструкции (философской или научной, или того и другого, или ни того, ни другого, если иметь в виду философию как метафизику присутствия и рационалистическую науку) относительно нового толкования письменности, представляет собой как бы множество парадоксов, обнаруженных им на разных уровнях анализа и сформулированных в различных исследовательских парадигмах.

Все эти парадоксы, в общем, и вынуждают принять это странное название произведения Деррида, посвященного грамматологии, вынесенное в заголовок данной словарной статьи. Более того, та полная свобода интерпретации, которая предоставляется переводом и толкованием безличной именной конструкции "De la grammatologie", вызывает соблазн, появляющийся в ходе анализа самого текста, перевести его название как "*Ничто*, относящееся (относимое) к грамматологии" Однако этот соблазн, как и приманку *différance*, о которой так любит говорить Деррида, все же следует преодолеть и попытаться проанализировать то *нечто*, очень значительное нечто, шокировавшее западную философию, что представляет собой деконструктивистская концепция письменности.

Соблазн интерпретировать грамматологию как "ничто" удивительным образом подсказывается не только деконструктивистским анализом, но и самой историей письменности в западной культуре, точнее, тем подходом, который сформировался здесь еще в античности. Пренебрежительное отношение Аристотеля к письменности не было чем-то новым для греческой философии: достаточно известны неприязнь и недоверие, которые испытывал к письменности Платон. Что касается Сократа, то он предпочитал не писать вовсе (Деррида берет в качестве эпиграфа к одному из параграфов книги известную цитату Ницше: "Сократ, тот, который не писал"). В христианской, равно как и в платонической, традиции письмо-письменность также ставилось на второе место вслед за речью Бога. Истинное слово Бога — его первое слово, слово сказанное: скрижали писались вслед за проповедями. В этих и множестве других интерпретаций письменность не выходит за пределы, положенные еще Платоном, служебного компонента языка, который позволяет фиксировать смыслы и значения устной речи и выступает в качестве вспомогательной техники запоминания (hypomnesis). При таком толковании письменность лишается самостоятельного, выходящего за пределы устного слова, значения для языка: ее взаимоотношения с языком не несут в себе ничего нового и как таковые обращают ее в нечто чрезвычайно несущественное для языка и культуры.

История философии зафиксировала и такое отношение к письменности, когда, будучи по-прежнему поставленной вслед за речью, она становилась маркером степени деградации культуры относительно природы. Философская концепция Руссо, в которой письменности отводилась именно такая роль, характеризовалась уже не просто безразличным отношением к письменности, но активным стремлением сделать ее ответственной за многие проблемы культуры и языка. Руссо рассматривал письменность как болезнь языка, тогда как речь, чистый звук выступали для него олицетворением природы в языке и как таковые бесспорно превосходили письменность. Однако отношение Руссо к письменности, по Деррида, не было столь однозначным: Руссо-писатель и Руссо-философ вступали в явный конфликт. Разрушая престиж письменности, Руссо до некоторой степени его же и восстанавливает, считая, что письменность способна дополнить речь. Первая часть этой оценки диктуется теорией языка Руссо, вторая его писательским опытом. В "Исповеди" Руссо объясняет свое обращение к письму, как попытку реставрации того присутствия, которое оказалось утраченным в речи.

Для характеристики отношения Руссо к письменности, считает Деррида, как нельзя лучше подходит понятие "дополнение" "supplement" причем в обоих его значениях как дополнение чего-либо (в данном случае присутствия в речи путем его фиксации) и замещение чего-либо (того же присутствия, ибо письменный знак замещает отсутствующее в данный момент присутствие). Комплиментарность и компенсаторность являются двумя неразрывно связанными характеристиками супплиментарности. В "Исповеди" Руссо говорит о супплиментарности письменности, причем ука-

зывает на опасный характер такой дополнительности по отношению к языку (ибо письменность замещает и изменяет присутствие речи). Понятие супплиментарности становится опасным и для самой концепции Руссо, где оно оказывается чем-то вроде тупика, выхода на чердак мысли, куда складируются ненужные вещи, концепты, не умещающиеся в теоретической конструкции и потому угрожающие целостности, непротиворечивости и в конце концов самому существованию системы Руссо. Все это побуждает его отдать приоритет негативной интерпретации письменности, преуменьшить ее значимость в сравнении с речью и остаться тем самым в кругу традиционных представлений о письме, как лишь технике речи (с философской точки зрения равной "ничто").

На фоне утраты самостоятельного содержания письменности, утраты, уже случившейся в западной философии, особенно любопытным выглядит балансирование на грани "ничто/нечто", которое наблюдается в деконструкции в связи с письменностью как объектом грамматологии. Совершенно очевидно, что для сохранения этого невозможного (для традиционных толкований) эквилибра требуется радикальный пересмотр и самого понятия письменности, и всего того, что так или иначе связывалось с этим понятием в западной культурной традиции. Такой пересмотр и реализует деконструкция, предлагающая при этом не просто новое толкование письменности, но, по сути, полную переоценку и смысла, и способов, и результатов философствования.

Итак, по мысли Деррида, содержательный анализ письменности должен отталкиваться от традиционных метафизических представлений о письменности, как бы негативно он к ним ни относился. Это прежде всего касается того, что становится основой деконструктивистской логики прививания/палеонимии понятия письменности концепции знака. (По мысли Деррида, "деконструкция состоит не в переходе от одного понятия к другому, а в переворачивании их концептуального порядка и в стремлении сделать его артикулированным".) То, что вытекает из классических концепций и было отмечено Деррида. Суть проблемы, возникающей у знака с присутствием и настоящим временем, его возможность отсутствовать в тот момент времени, который он как будто должен описывать, и, наоборот, его существование тогда, когда от описываемых им явлений уже и следа не осталось, а также появление у знака некоторой дополнительной силы, достаточной для того, чтобы вырваться из контекста фиксированного значения и кочевать по различным цепочкам смыслоозначений. Хотя в этой интерпретации Деррида речь идет вроде бы лишь о письменных знаках, его понимание достаточно широко для того, чтобы называть их генерализированными знаками и по сути отождествлять со знаками как таковыми.

Представление о возможности отождествления письменного знака со знаком как таковым становится предметом подробного рассмотрения в уже охарактеризованной работе Деррида "Голос и феномен" Обращаясь к дихотомии экспрессивных и индикативных знаков, Деррида показывает, что попытка разделить их не удалась Гуссерлю, ибо любая экспрессия уже захвачена в сети индикации. Различие между экспрессией (выражением) и индикацией (обозначением), т. е. различие, по Гуссерлю, между знаком и не-знаком, между словом и письменностью представляет собой, согласно Деррида, различие функциональное или интенциональное, но никак не сущностное (ибо то, что должно отделять экспрессию от индикации — непосредственное не-личное присутствие живущего настоящего, — оказывается не фиксируемым в языке). Из неудачи гуссерлевской интерпретации вытекает возможность отождествления письменного знака со знаком как таковым.

Такое отождествление дает Деррида возможность продвинуться сразу по двум направлениям: вполне законно попытаться приложить (или привить) к знаку письменному те разработки, которые наработаны классическими концепциями знака, а также существенно расширить объем и содержание самого понятия "письменный знак" Классические концепции знака исходят, по Деррида, из признания единства в знаке означаемого и означающего, из того, что Соссюр называл бинарной оппозицией знака. Однако единство в данном случае не означает равенства: предпочтение всегда отдавалось означаемому по причине его близости к логосу Формальная сущность означаемого, по Деррида, есть присутствие и привилегия его близости к логосу как звуку, есть привилегия присутствия. Это неизбежный ответ на вопрос "Что есть знак?" неизбежная реакция на любую попытку подчинить знак вопросу о сущности. Формальная сущность знака может быть определена, по мысли Деррида,

только в терминах присутствия. Нельзя получить иной ответ на этот вопрос, кроме как изменением самой формы вопроса и началом размышления о том, что знак (перечеркнутый по-хайдеггеровски) есть то, что было неудачно названо вещью (также перечеркнутой хайдеггеровским способом); знак есть единственное, что способно избежать институциализирующего вопроса философии "Что есть...?"

Для Деррида очевидно, что знак предшествует истине и сущности бытия уже потому хотя бы, что, вопрошая об этом, как и обо всем в этом мире ("Что это такое?"), мы пользуемся знаком и знаками, которые опосредуют любую нашу попытку выхода к структурам бытия. Это опосредование традиционно считалось преодолимым в западной философии за счет введения представления о присутствии человека при жизни мира и способности человека посредством языка быть одновременным с жизнью этого мира. То есть представление о том, что, по существу, знаки языка (и любые другие знаки) суть некоторая деривация, что они вторичны относительно бытия и используются для его описания в ситуациях присутствия. Сама форма/клише ответа на вопрос "Что это такое?" "Это есть..." представляет собой модус деривации, когда предполагается, что знаком можно уловить нечто (глагол-связка "есть"), а также репрезентировать это "нечто" как существующее прежде знака, но схватываемое человеком в знаке в момент его присутствия при жизни мира.

Представление о деривационной природе знака содержит в себе, по Деррида, неустранимое противоречие, апорию, которая обращает знак по сути в ничто, в нечто несуществующее. Сама идея деривации истирает знак в его традиционной интерпретации как репрезентации, одновременной с жизнью мира. Репрезентация никогда не может быть элементом настоящего, она лишь следует жизни мира и потому всегда запаздывает по отношению к ней. Выпадение из настоящего времени не позволяет знаку обслуживать, фиксировать, репрезентировать присутствие человека при жизни мира. Существование знака лишается смысла, а знак в свою очередь лишается и своего реального существования.

Философия присутствия, согласно Деррида, элиминирует знаки в тот момент, когда делает их деривационными: она аннулирует репродукцию и деривацию посредством толкования знака как простой модификации присутствия. Однако потому, что эта философия, в сущности, вся философия и история Запада располагает как раз именно такой концепцией знака, знак здесь с самого начала и по самой своей сути помечен этим стремлением к деривации или истиранию (*effacement*). Поэтому реставрация истинного и не-деривационного характера знака, которую, казалось бы, вполне возможно предпринять в противовес классической метафизике, будет (и это совершенно очевидный парадокс) в то же самое время элиминацией концепции знака как такового, равно как и концепции, вся история и значение которой принадлежит грандиозному проекту метафизики присутствия. Эта элиминация захватит также концепции репрезентации, повторения, различия и пр., точно так же, как и те системы философствования, которые на них основываются.

То, что подразумевает Деррида под явным парадоксом переосмысления метафизической концепции знака, заключается, очевидно, не только в том, что подобное переосмысление способно разрушить все здание метафизики, в котором знак оказывается его основой. Парадокс любой рефлексии по поводу знака, в том числе и радикального его переосмысления, состоит прежде всего в том, что никакая новая концепция знака не способна вдохнуть в него жизнь мира, ввести в знак структуры настоящего, сделать его присутствующим при жизни бытия. Процедура, которой подвергает знак Деррида — хайдеггеровское его перечеркивание, относится не только к знаку традиционной метафизики, как предполагала Г. Ч. Спивак (см. предисловие переводчика к английскому изданию этой книги — 1980), но и к любому знаку как таковому, равно как и к его интерпретации. Согласно Деррида, "знак является посторонним присутствию" ("Голос и феномен"), "присутствию, которое и есть бытие" ("Голос и феномен").

Что же в таком случае репрезентирует знак? Репрезентативность неотделима от природы знака; если, однако, знак не имеет доступа к содержанию мира, то на вопрос о его репрезентативности можно ответить только словами Деррида: "Знак репрезентирует самого себя" "Как только возникает знак, он начинает и начинается повторением самого себя. Вне повторения, репрезентации он не может быть знаком, не может быть тем, что представляет собой не-само-идентичность, которая регулярно отсылает к тому же самому... То есть

к другому знаку Мир в его знаковой репрезентации предстает, таким образом, как цепь непрерывных отсылок и референциальных сопоставлений, где сплошь фигурируют одни лишь знаки. Мир в том его облике, который только и доступен человеку, являет собой бесконечную знаковую интерпретацию или то, что Деррида называет игрой знака и игрой в знаке.

Соединение понятий "игра" и "знак" в общем, не является изобретением деконструкции, и об этом пишет сам Деррида. В своем известном и часто цитируемом пассаже из "Структуры, знака и игры в дискурсе гуманитарных наук" он замечает: "Существуют две интерпретации знака, игры. Сущностью одной из них является стремление к дешифровке; она мечтает о том, чтобы дешифровать и тем самым обнаружить истину или тот источник происхождения, который избегает игры, избегает того, чтобы быть знаком, и потому считает саму интерпретацию чем-то вынужденным... Другой тип интерпретации, который не обращается более к истокам, напротив, признает игру своим естественным состоянием" Этот второй сценарий игры, как будто бы вполне спонтанный, построен, однако, таким образом, чтобы устремить игру к воспроизведению ситуаций человеческого существования именно в мире бытия, следовательно, к полному присутствию. Эта вторая стратегия, так же, по существу, как и первая, пытается остановить игру, обнаружить начало и конец игры знака посредством реконструкции присутствия, которое уже не может быть игрой вокруг или по поводу мира, а становится жизнью человека в этом мире.

Методология гуманитарных наук в выборе своего исследовательского принципа всегда, по Деррида, осциллирует между этими интерпретативными стратегиями, хотя выбирать здесь, строго говоря, не из чего — обе эти стратегии равно (хотя и по разным причинам) недостаточны. В поверхностных интерпретациях деконструкции явно просматривается ее сведение ко второй стратегии игры. Для того чтобы обозначить принципиальное отличие деконструктивистского представления об игре мира в знаке, Деррида называет эту игру "генеральной игрой мира" Поскольку субъектом этой игры является знак в его деконструктивистской интерпретации, игра, в которую вступают знаки, есть игра, разрушающая присутствие. Присутствие элемента здесь всегда есть означаемый и заменяемый референт, описываемый в системе различий и движением цепочки смыслоозначения. Игра всегда есть игра присутствия и отсутствия, однако, если осмыслить ее некоторым радикальным способом, она должна пониматься как то, что существует прежде появления самой альтернативы присутствия и отсутствия, прежде мира бытия. Игра знаков поэтому существует для человека прежде всего как человека *существующего*; игра становится истоком мира; именно в процессе знаковой игры, посредством этой игры и должен, по Деррида, конституироваться мир человека.

Под прицел критики Деррида в его концепции "грамматологии" попал также типичный для европейской культурной и философской традиции "центризм" или "центрация" как особый принцип. Прежняя эпоха, согласно Деррида, осуществляла анализ, разложение на элементы исключительно с целью в высшей степени основательного поиска "принципа всех принципов" "центра всех центров" что выражалось в приверженности понятиям "центр" "столп" "основание" и т. д. Без этого считался немыслимым какой бы то ни было порядок мира. По Деррида, уже структурализм сумел продемонстрировать, что структурную упорядоченность как раз возможно помыслить без центра и центрированности. Как отметил философ: "С этого момента пришлось осознать, что центра не существует, что у него нет естественного места, а есть лишь некоторая функция, нечто вроде не-места, в котором до бесконечности разыгрываются замещения знаков"

Е. Н. Гурко

"НИЦШЕ" ("Nietzsche" Paris, 1965) — книга Ж. Делёза (**см.**), написанная по итогам философского коллоквиума в Руайомоне (1964). (В 1962 Делёзом была опубликована философская монография "Ницше и философия", посвященная собственно философским аспектам творчества Ницше, а также отношению последнего к основополагающим постулатам европейской метафизики.) В рамках коллоквиума разрабатывались возможные подходы и принципы издания полного собрания сочинений Ницше на французском языке.

В отличие от первой книги, опиравшейся преимущественно на реконструкцию текстов мыслителя, "Н." отражала проблемы личностного опыта Ницше, открытия им новых горизонтов и потенций философской жизни. В начале своего сочинения Делёз цитирует рассказ Ницше о трех превращениях

(первая часть "Так говорил Заратустра"): "Три превращения духа называю я вам: как дух становится верблюдом, львом верблюд и, наконец, ребенком становится лев" Верблюд несет на себе ярмо установленных ценностей, бремя образования, морали и культуры. В пустыне верблюд становится львом: лев разбивает статуи, растаптывает сброшенное с себя бремя установленных ценностей, обрушивается на них с критикой. В конце концов, льву надлежит стать ребенком, т. е. творцом новых ценностей и новых принципов оценивания. В этой мысли Ницше очерчены периоды его собственной жизни и здоровья. Как отмечает Делёз, "лев сидит в верблюде, ребенок — во льве; трагический исход заложен уже в ребенке"

Излагая вехи жизни Ницше, Делёз пишет: "в 1878 "Человеческое, слишком человеческое" открывает великую критику ценностей, годы льва. Друзья перестают его понимать, Вагнер обрушивается с нападками. Главное же: он все больше и больше болен" По мысли Делёза, никогда болезнь (или даже — безумие) не была источником вдохновения Ницше. Он скорее видит в болезни точку зрения на здоровье, а в здоровье — точку зрения на болезнь: "Рассматривать с точки зрения больного более здоровые понятия и ценности, и наоборот, с точки зрения полноты и самоуверенности более богатой жизни смотреть на таинственную работу инстинкта декаданса таково было мое длительное упражнение, мой действительный опыт, и если в чем, так именно в этом я стал мастером" Болезнь как оценивание здоровья, моменты здоровья как оценивание болезни — вот тот "переворот" то "перемещение перспектив" в котором Ницше усматривает сущность своего метода и свое призвание к переоценке ценностей. Делёз подчеркивает при этом: "У Ницше все маска. Первая, для гения, его здоровье; вторая — и для гения, и для здоровья его страдания. В единство Я Ницше не верит, не ощущает его в себе: тончайшие отношения власти и оценивания, отношения между различными Я, которые прячутся, но в совокупности выражают силы совсем иной природы: силы жизни, силы мысли, вот в чем заключается концепция Ницше, его образ жизни"

После 1883—1885 (написание четырех частей "Заратустры") Ницше, по словам Делёза, "доводит критику до уровня, которого прежде она не знала, делает ее орудием "преобразования" ценностей, ставит "Нет" на службу высшего утверждения ("По ту сторону добра и зла" 1886; "К генеалогии морали" 1887). Это и есть третье превращение, становление ребенком" Ницше включает в философию два средства выражения — афоризм и стихотворение; формы, сами по себе подразумевающие новую концепцию философии, новый образ и мыслителя, и мысли. Идеалу познания, поискам истинного он противопоставляет *толкование* и *оценку*. Толкование закрепляет всегда частичный, фрагментарный "смысл" некоего явления; оценка определяет иерархическую "ценность" смыслов, придает фрагментам цельность, не умаляя и не упраздняя при этом их многообразия. Именно афоризм являет собой как искусство истолкования, так и нечто, толкованию подлежащее; стихотворение и искусство оценки, и нечто, оценке подлежащее. Толкователь это физиолог или врачеватель, тот, кто наблюдает феномены как симптомы и говорит афоризмами. Ценитель это художник, который наблюдает и творит "перспективы" говорит стихами. Философ будущего должен быть художником и врачевателем, одним словом, законодателем. Такой тип философа, по Делёзу, является древнейшим. Согласно Ницше, забыто было единство мысли и жизни: мысль активизируется жизнью, которую в свою очередь утверждает мысль.

В современной Европе, по мысли Делёза, не осталось даже представления об этом досократическом единстве мысли и жизни: у нас не осталось иного выбора: либо ничтожная жизнь, либо безумный мыслитель. Исторически философия развивалась не иначе, как вырождаясь, обращаясь против самой себя, сживаясь со своей маской маской жреца. Вместо того чтобы искать единство активной жизни и утверждающей мысли, она ставит перед собой задачу судить жизнь, противополагать ей так называемые высшие ценности, соизмерять ее с этими ценностями, ограничивать и порицать. (По мысли Ницше, "философия... есть добровольное пребывание среди льдов и горных высот, искание всего странного и загадочного в существовании, всего, что было до сих пор гонимого моралью".) Мысль становится отрицающей. Физиологом, врачевателем философ быть перестает — становится метафизиком; перестает быть поэтом — становится "публичным профессором" Философия отныне — не что иное, как перепись доводов, при

помощи которых человек убеждает себя в необходимости повиноваться. Вырождение философии начинается с Сократа.

По мысли Делёза, если метафизика берет начало с различения двух миров, с противополагания сущности и видимости, истинного и ложного, умопостигаемого и чувственного, то следует прямо сказать, что именно Сократ изобрел метафизику: он превратил жизнь в то, что надлежит оценивать, соизмерять, ограничивать, он сделал мысль мерой и границей, которую устанавливают во имя высших ценностей: Божественного, Истинного, Прекрасного, Благого. Диалектика продолжает этот обман: она есть не что иное, как искусство примирения отчужденных свойств явления. Делёз вопрошает: разве был убит Бог, когда на его место встал человек, сохранив самое главное — место. Человека отныне нагружают не извне — он сам взваливает на себя свое бремя, бремя "высших ценностей" "Ницше был первым, кто сказал нам, что для преобразования ценностей мало убить Бога. В его творчестве имеется немало вариаций на тему смерти Бога, около пятнадцати, не меньше, — фиксирует Делёз, — и все — необыкновенной красоты" Ницше желает сказать, что человек уродует себя, когда, не испытывая более потребности во внешней инстанции, сам воспрещает себе то, в чем ему некогда было отказано свыше.

Особое внимание Делёз уделил главным концептам философии Ницше: "очень важно избежать искажения смысла в понимании ницшевского принципа воли к власти. Принцип этот не означает (по крайней мере изначально), что воля *хочет* власти или *вожделеет* господства. Природа воли к власти, по Ницше, не в том, чтобы вожделеть, не в том даже, чтобы *брать*, но в том, чтобы *творить* и *отдавать*. Власть как воля к власти — это не то, чего волит воля, это *то, что* волит в воле" Делёз фиксирует два типа сил, которым соответствуют два лика воли к власти. "Активные" силы утверждают утверждают собственное отличие; силы "реактивные" сопротивляются всему отличному от них, отрицание в них первично. Утверждению, по Ницше, присуще быть множественным, отрицанию же — единственным, монистичным, грузным. Как отмечает Делёз, реактивные силы, как правило, одерживают верх, в воле к власти торжествует отрицание. Сама жизнь становится приспособительной, регулирующей, она умаляется до вторичных форм: мы даже не понимаем, что значит действовать. Всеобщую победу реактивных сил и воли к отрицанию Ницше называет "нигилизмом" или триумфом рабов. (По Делёзу, "разрушение всех установленных ценностей как божественных, так и человеческих" — и составляют нигилизм.)

Рабы, по Ницше, торжествуют не в результате сложения собственных сил, а посредством отнятия силы у другого: они отделяют сильного от того, на что он способен. (Согласно Ницше, "всегда должно сильных защищать от слабых".) Они торжествуют посредством заразительной силы своей слабости. "Раб" только реагирует на жизнь — реакция составляет существо рабского бытия. Это и есть "вырождение" По мысли Ницше, наши господа — всего лишь рабы, восторжествовавшие во всемирном поработительном становлении: европеец, человек прирученный, шут... Лишь когда торжествует нигилизм, тогда и только тогда воля к власти означает уже не волю к творчеству, но вожделение господства. *Такая* воля к власти суть рабская воля: именно такое представление о власти раб применяет, когда торжествует победу Власть как сила жизни хочет бесконечности; следовательно, идея торжества, победы, приостанавливающая движение жизни, остается ей чуждой.

Согласно Ницше, этапы триумфального шествия нигилизма (по Делёзу, соответствующие "величайшим открытиям ницшевской психологии") таковы:

1. "*Злопамятство*": упрек и обвинение, проекция на другого ("ты виноват, что я слаб и несчастен").

2. *Нечистая совесть*: момент интроекции, заразительное углубление в собственную виновность.

3. *Аскетический идеал*: момент сублимации, отрицание жизни жизнь желают судить согласно ценностям, якобы жизнь превосходящим; спасение сулится самым реактивным, самым слабым, самым больным формам жизни. Так и рождается союз Бога-Ничто и Человека-Реактивного. Рассмотренные этапы, по Ницше, соответствуют иудаизму, впоследствии христианству (процесс, подготовленный вырождением философии в Греции).

4. *Смерть Бога*: момент присвоения; человек сам хочет стать Богом, встать на его место. Идея Ницше заключается в том, что смерть Бога является, бесспорно, величайшим, ошеломительным, но недостаточным событием. Ни-

гилизм продолжается, только чуть сменив форму.

5. *Последний человек и человек, который желает гибели:* конечный момент. Смерть Бога ждет своего смысла и своего значения. Человек остается под гнетом установленных ценностей. Последний человек говорит, что все суета сует и уж лучше погаснуть в бездействии. Реактивная жизнь отрицается как таковая рождается мысль об активном саморазрушении. По Делёзу, различие между *последним человеком* и человеком, *который желает гибели*, фундаментально у Ницше. Необходимо дойти до последнего из людей, затем до человека, который хочет гибели ради того, чтобы отрицание, обратившись, наконец, против реактивных сил, стало само по себе действием и перешло на службу высшего утверждения утверждения в воле к власти. Нигилизм может быть побежденным лишь самим собой. (Нигилизм отрицает многообразие и становление, полагая их тем, что должно быть искуплено, поглощено бытием.)

Первая фигура преобразования ценностей, по Ницше, утверждение "многообразия" и "становления" как таковых. Единым должно зваться многообразное как таковое, становление как таковое должно зваться бытием. Возникает третья фигура утверждения (первая — утверждение многообразия и становления, вторая утверждение утверждения, раздвоение утверждения): игра Вечного Возвращения. Возвращение есть не что иное, как бытие становления, единое многого, необходимость случайного. Согласно Делёзу, "важно избежать смешения Вечного Возвращения и *возвращения Того Же Самого*" Тожесть не предсуществует многообразию; *возвращается не То Же Самое*, поскольку возвращение является изначальной формой тожести, которая только зовется разнообразием, многообразием, становлением. То Же Самое не возвращается, единственно возвращение тождественно становлению.

В завершении книги Делёз отмечает: "мы, читатели Ницше, должны избежать четырех возможных ошибок:

1) по поводу воли к власти (нельзя думать, что воля к власти означает "вожделение господства" или "волю властвовать");

2) по поводу сильных и слабых (нельзя думать, что самые "могущественные" в каком-то социальном устройстве являются самыми сильными);

3) по поводу Вечного Возвращения (нельзя думать, что речь идет о старой идее, позаимствованной у греков, индусов, египтян и т. п.; что речь идет о цикле, или о возвращении Того Же Самого, о возвращении к тому же самому);

4) по поводу последних произведений (нельзя думать, что они выходят за рамки творчества или просто скомпрометированы безумием)"

А. А. Грицанов

"НИЦШЕ, ГЕНЕАЛОГИЯ, ИСТОРИЯ" — работа М. Фуко (см.), посвященный реконструкции и осмыслению собственного творческого метода, а также стиля философствования, который увидел свет в 1971.

По оценке Фуко, если для классической культуры была характерна "целая традиция в исторической науке (теологическая или рационалистическая), которая стремится растворить отдельные события в идеальной континуальности телеологическом движении или естественной взаимосвязи", — то генеалогия (или, по Фуко, "действительная" история) оценивает предшественников как тех, кто "был неправ, описывая линейные генезисы"

Однозначность формулировок и содержание методологических установок "генеалогии" позволяют утверждать, что в рамках этого подхода Фуко осуществляет последовательный отказ практически от всех традиционных презумпций линейного видения исторического процесса. Фундаментальной методологической спецификой генеалогии, отличающей ее от классических способов анализа исторического процесса, выступает ее принципиальная не-линейность.

Во-первых, генеалогия зиждется на радикальном отказе от презумпции преемственности. По словам Фуко, "силы, действующие в истории... не выказывают себя последовательными формами первоначальной интенции, они не имеют значения результата" Согласно программной формулировке Фуко, "генеалогия не претендует на то, чтобы повернуть время вспять и установить громадную континуальность, невзирая на разбросанность забытого; она не ставит перед собой задачу показать, что прошлое все еще здесь, благополучно живет в настоящем, втайне его оживляя, предварительно придав всем помехам на пути форму, предначертанную с самого начала" В этом контексте событие определяется как феномен, обладающий особым статусом, не предполагающим ни артикуляции в качестве причины, ни артикуляции в качестве следствия, — статусом "эффекта".

Во-вторых, "генеалогия" ориентирована на отчетливо выраженный антиэволюционизм. Последний заключается в том, что целью работы генеалогиста в отличие от работы историка в традиционном его понимании, согласно Фуко, отнюдь не является реконструкция исторического процесса как некой целостности, эволюция которой предполагает реализацию некого изначального предначертания, генеалогический подход не только не предполагает, но и не допускает "ничего, что походило бы... на судьбу народа" Цель генеалогии заключается как раз в обратном, а именно в том, чтобы "удержать то, что произошло, в присущей ему разрозненности... заблуждения, ошибки в оценке, плохой расчет, породившие то, что существует и значимо для нас; открыть, что в корне познаваемого нами и того, чем мы являемся сами, нет ни истины, ни бытия, но лишь экстериорность случая"

В-третьих, одной из важнейших презумпций "генеалогии" является отказ от идеи внешней причины. Именно в этом отказе Фуко усматривает главный критерий отличия "генеалогии" от традиционной дисциплинарной истории: по его мнению, "объективность истории — это... необходимая вера в провидение, в конечные причины и телеологию" Генеалогия же трактует свою предметность принципиально иначе: а именно как находящуюся в процессе имманентной самоорганизации творческую среду событийности. Подобным образом понятая "история с ее интенсивностями, непоследовательностями, скрытым неистовством, великими лихорадочными оживлениями, как и со своими синкопами это само тело становления. Нужно быть метафизиком, чтобы искать для него душу в далекой идеальности происхождения"

В-четвертых, в системе отсчета "генеалогии" феномен случайности обретает статус фундаментального механизма осуществления исторического процесса. И если линейной версией истории создана особая "вселенная правил, предназначенная... для того, чтобы утолить жажду насилия" своего рода интерпретативного своеволия в отношении спонтанной событийности, то "генеалогия приходит, наконец, к пониманию: "грандиозная игра истории — вот кому подчиняются правила"

В контексте высказанного Фуко выступает с резкой критикой метафизики как совмещающей в себе все характерные для линейного детерминизма посылки: "помещая настоящее в происхождение, метафизика заставляет поверить в тайную работу предназначения, которое стремилось бы прорваться наружу с самого начала" Базовой установкой новой методологии выступает для Фуко, таким образом, отказ от фундировавшего до сей поры западную философскую традицию логоцентризма (**см.**). В качестве предмета своего познавательного интереса генеалогия постулирует "не столько предусмотрительное могущество смысла, сколько случайную игру доминаций"

Фуко не обошел своим вниманием ни идею исходного хаоса исследуемой предметности, понимаемой им как "варварское и непристойное кишение событийности", ни идею неравновесности системы (по его оценке, "генеалогическая" методология "ничего не оставит под собою, что располагало бы обеспеченной стабильностью"). То, что в событии (на поверхности или, в терминологии Фуко, "на сцене" истории) и предстает перед историками в качестве необходимой цепи причин и следствий, реально оставляет за собой необозримое поле нереализованных возможностей, которые канули в Лету, но вероятность осуществления которых практически ничем не отличалась от вероятности явленной в событии (так называемой "реальной") истории. Иначе говоря, "различные выходы на поверхность, которые можно обнаружить, не являются последовательными образами одной и той же сигнификации; они суть эффекты замещений, смещений и перемещений скрытых атак, систематических отступлений" Историк имеет дело с индетерминированной (в смысле традиционной каузальности) игрой спонтанных сил: "выход на поверхность это выход сил на сцену, их вторжение, скачок из-за кулис в театр, каждая со своей энергией, со своей юношеской мощью" Однако эти реализовавшиеся в ходе истории (поверхностные) картины, по Фуко, не имеют никакого преимущества перед иными, нереализовавшимися, они не гарантированы онтологической заданностью, а потому преходящи: "там, где душа претендует на единообразие, там, где Я изобретает для себя идентичность или отправляется на поиск начала бесчисленных начал... анализ истока позволяет растворять Я и заставлять плодиться в местах его пустого синтеза тысячи ныне утраченных событий"

Подобным образом конкретная конфигурация истории (в которой обретает семантическую определенность бурле-

ние событийности) есть лишь ситуативно значимая картина организации событий (семантически значимая последовательность). Генеалогия, согласно Фуко, не пытается реконструировать поступательно разворачивающуюся "эволюцию вида" — "проследить сложную нить происхождения но, напротив... уловить события, самые незначительные отклонения или же, наоборот, полные перемены"

В качестве важнейшего момента конституирования семантически значимого события Фуко фиксирует феномен версификации возможностей в разворачивании событийности. Как пишет Фуко, "из одного и того же знака, в котором можно усматривать как симптом болезни, так и зародыш восхитительного цветка, вышли они в одно и то же время, и лишь впоследствии суждено им будет разделиться" "Чрезмерность силы" проявляет себя в том, что "позволяет ей разделиться" задавая разнообразные версии разветвления процесса. По Фуко, "случается и так, что сила борется против самой себя: ...в момент своего ослабевания... реагирует на свое утомление, черпая из него, не перестающего увеличиваться, свою мощь, и, оборачиваясь против него... она устанавливает для него пределы (порядок как принцип ограничения возможных степеней свободы. — *А. Г.*), рядит его высшей моральной ценностью и, таким образом, вновь обретает мощь" Фуко приводит в данном контексте пример из истории реформации: "в Германии 12 в. католицизм был еще достаточно силен, чтобы восстать против самого себя, истязать свое собственное тело и свою собственную историю и одухотвориться в чистую религию совести"

Характеризуя впоследствии, соотношение между генеалогией и собственной же "археологией" Фуко отмечал: археология изучает "проблематизации" посредством коих социальные феномены даются как постижимые и одновременно мыслимые вполне определенным образом; генеалогия же осмысливает "практики" посредством которых указанные "проблематизации" конституируются.

В ходе преодоления логоцентризма традиционной метафизики Фуко утверждает, что случайность не должна пониматься как разрыв в цепи необходимых причин и следствий, нарушающий непрерывность триумфального разворачивания логики истории. Напротив, случайное следование друг за другом разнообразных отклонений от нормы и составляет те нити, которые служат основой событийной ткани истории. По формулировке Фуко, "силы, действующие в истории, не подчиняются ни предначертанию, ни механизму, но лишь превратности борьбы... Они всегда проявляются в уникальной случайности события" Таким образом, необходимой альтернативой линейному генетизму является, по мнению Фуко, "незаменимая для генеалогиста сдержанность: выхватить сингулярность события вне всякой монотонной целесообразности, выслеживать их там, где их менее всего ожидают... не столько для того, чтобы вычертить медленную кривую их эволюции, но чтобы восстановить различные сцены, на которых они играли различные роли; определить даже точку их лакуны, момент, в который они не имели места"

Фактически у Фуко случайность выступает единственно возможной закономерностью истории, методологическая парадигма генеалогии основана на той презумпции, что "за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов" Согласно Фуко, "мир — такой, каким мы его знаем, в итоге не является простой фигурой, где все события стерты для того, чтобы прорисовались постепенно существенные черты, конечный смысл, первая и последняя необходимости, но, напротив, это мириады переплетающихся событий... Мы полагаем, что наше настоящее опирается на глубинные интенции, на неизменные необходимости; от историков мы требуем убедить нас в этом. Но верное историческое чувство подсказывает, что мы живем без специальных разметок и изначальных координат в мириадах затерянных событий"

"Генеалогия власти", по Фуко, должна быть непохожа на "историю историков" надысторическую, вневременную, апокалипсическую. Генеалогия, по его мнению, призвана выступать "историей морали, идеалов, метафизических концептов, историей понятия свободы или аскетической жизни как очагов различных интерпретаций" позволить "выявить их как события в театре судебных процедур" Генеалогия, с точки зрения Фуко, противостоит "метафизическому развертыванию идеальных сигнификаций телеологических бесконечностей" По мысли Фуко, "необходимо научиться узнавать события истории, ее удары, ее сюрпризы, ее не-

устойчивые победы, ее поражения, которые все вместе ведут отсчет началам, атавизмам и наследственности... История с ее интенсивностями, непоследовательностями, скрытым неистовством, великими лихорадочными оживлениями, как и со своими синкопами, — это само тело становления. Нужно быть метафизиком, чтобы искать для него душу в далекой идеальности происхождения" "Методика" генеалогиста, согласно Фуко, историческое чувство, не застревающее ни на каком абсолюте, вводящее "в состояние становления все то, что полагалось в человеке бессмертным" По мнению Фуко, генеалогический поиск истока "растревоживает то, что мыслилось неподвижным, он дробит то, что полагалось единым, он показывает гетерогенность того, что мнилось пребывающим в согласии с самим собой" "Исток" в таком контексте, по убеждению Фуко, коренится в бессознательном, в "воле к могуществу", порождающей "игру господства" Как пишет Фуко: "В каждый момент истории оно (господство) фиксируется в ритуале, вменяет права и обязанности, создает тщательные судебные процедуры. Оно устанавливает метки, запечатлевает в вещах и даже в телах воспоминания, делает себя ответственным за долги. Вселенная правил, предназначенная не столько для того, чтобы смягчать, сколько, напротив, для того, чтобы утолить жажду насилия" Генеалогия у Фуко стремится к тому, чтобы "вытащить на свет системы, которые, под маской нашего Я, запрещают всякую идентичность"

Как утверждал Фуко, после Ницше возможны лишь три способа обращения с историей:

1. Расширяя традиционную глобально-монументальную историю, практиковать пародийное и фарсовое преувеличение, доводя все "священное" до карнавального предела героического — вплоть до самых великих, каких только можно вообразить, событий и людей.

2. Сразу же становиться всем. Множественное и прерывистое Я, неспособное к синтезу и незаинтересованное в обретении корней, способно и призвано эмпатически вживаться во всякие формы существования изменчивого мира людей и культур.

3. Отвергать "страсть к истине", отказываясь от "воли-к-знанию" Чтить "практику глупости" во имя преодоления жертвования жизнью.

А. А. Грицанов

"НИЦШЕ И ФИЛОСОФИЯ" — монография Ж. Делёза, опубликованная в 1962. Была посвящена собственно философским аспектам творчества Ф. Ницше, а также отношению последнего к основополагающим постулатам европейской метафизики.

Делёз с самого старта размышлений четко расставил систему предпочтений и обозначил иерархию собственных философских приоритетов: "Говорят, что Ницше не очень хорошо знал Гегеля. В том смысле, что нельзя хорошо знать своего оппонента. Напротив, мы полагаем, что гегельянство и различные гегельянские течения были ему хорошо известны; как и Маркс, он держал его в качестве "козла отпущения" Вся философия Ницше останется абстрактной и малопонятной, если не вскрыть, против кого она направлена... Антигегельянство пронизывает труды Ницше как направляющая его агрессивности"

Приготавливаясь к перспективному философскому ходу своей будущей диссертации (осмыслению проблемы соотношения *различия* и *повторения*), Делёз отмечает: "Если диалектика находит свой спекулятивный элемент в противопоставлении и противоречии, то это происходит, прежде всего, потому, что она отражает ложный образ различия. Диалектика Гегеля это размышление о различии, но в обратном свете. Утверждение позитивного она заменяет отрицанием различий; утверждение себя — отрицанием другого, утверждение утверждения знаменитым отрицанием отрицания" Гегельянство трактуется Делёзом как "трансцендентальная иллюзия" фатальным образом приписавшая отрицанию движущую роль в мышлении.

"Утверждать" у Делёза означает созидать и изобретать новые ценности, а не манипулировать престижем, добиваясь тотального признания. По убеждению французского мыслителя, гегелевское утверждение служит его пользователям для обоснования "созидания на уровне высшего могущества"

Делёз жестко очерчивает водораздел индивидуальных историко-философских и интеллектуально-аксиологических предпочтений: "Не существует возможности компромисса между Гегелем и Ницше. Философия Ницше имеет огромное полемическое значение; она составляет абсолютную антидиалектику и стремится разоблачить все мистификации, находящие в диалектике последнее прибежище. То, о чем мечтал Шопенгауэр, но не реализовал, будучи за-

хвачен в сети кантизма и пессимизма, Ницше сделал своим ценой разрыва с ним. Создать новый образ мышления, освободить мышление от разрушающего его бремени — вот задача, которую поставил перед собой Ницше. Три идеи определяют диалектику: идея силы отрицания как теоретический принцип проявляется в противопоставлении и противоречии; идея ценности страданий и печали, придания ценности "печальным страстям" как практический принцип проявляется в расколе и разрыве; идея позитивности выступает как теоретический и практический результат самого отрицания.

Не будет преувеличением сказать, что вся философия Ницше в ее полемическом смысле служит разоблачению этих трёх идей... *Во-первых*, диалектика — это мышление теоретика, реакция на жизнь, претендующая на роль судьи жизни, измеряющая и ограничивающая её. *Во-вторых*, это мышление священника, подчиняющего жизнь работе отрицания: оно нуждается в отрицании для укрепления своей власти и выступает в роли посторонней воли, ведущей к триумфу реакционных сил. Диалектика в этом смысле является чисто христианской идеологией. *В-третьих*, она раба мышления, выражающая реакционность жизни в ней самой и реакционное развитие Вселенной. Даже атеизм, который она нам предлагает, это клерикальный атеизм, где образ господина — лик раба... Неудивительно, что диалектика рождает лишь призрак утверждения. Преодоление противоречия или разрешение парадокса — здесь образ положительного радикально извращается... Пусть множественность, развитие, случай станут объектом чистого утверждения — вот смысл философии Ницше. Утверждение множественности — это спекулятивное предположение, как и игра разнообразия — практическое предположение. Игрок не проигрывает, поскольку он вводит отрицание в случайность, противопоставление — в развитие и множественность. Настоящий бросок костей с необходимостью приводит к выигрышу, воспроизводящему этот бросок. Это утверждает случайность и необходимость случайности; развитие и сущность развития; множественность и одну сущность из множества. Утверждение дублируется, затем воспроизводится, достигая высшего уровня силы. Множественность отражается, повторяется и воспроизводится. Вечный возврат на более высоком уровне, синтез утверждения, доказывающий свою сущность в Воле. Легкость утверждения против тяжести отрицания; игра силы воли против труда диалектики; утверждение утверждения против знаменитого отрицания отрицания"

Как бескомпромиссно подчеркнул Делёз, Ницше — по творческому методу своему — противостоял гегелевскому, догматическому способу мышления. Иррационализм вовсе не означает разрушения мышления, как утверждал Гегель, ссылаясь на знаменитый фрагмент из "Фауста": "Все сущее не делится на разум без остатка" Как писал Делёз в данном тексте: "Люди сильно ошибаются в иррационализме, если верят, что эта доктрина противопоставляет разуму что-то кроме мышления: права данности, права сердца, чувства, каприза или страсти (*прекрасная душа* у Гегеля). В иррационализме речь идет только о мышлении. То, что противопоставляется разуму — это само мышление; то, что противопоставляется разумному существу — это сам мыслитель"

Делёз формулирует программу создания и организации подлинной философии, посвященной борению за свободное, т. е. воистину человеческое в человеке: "Лукреций разоблачал волнения души и тех, кто нуждается в этих волнениях, чтобы укрепить свою власть, Спиноза разоблачал печаль, все причины печали, всех, кто строит свою власть на этой печали, Ницше разоблачал страдание, нечистую совесть, власть отрицания, являющуюся их принципом: *неактуальность* философии, ставящей своей целью освобождение. Нет несчастного сознания, которое не было бы одновременно порабощением человека, ловушкой для воли, поводом для всех низостей нашего мышления. Царство отрицания — это царство могущественных скотов, Церкви и Государства, которые порабощают нас в своих собственных целях"

А. А. Грицанов

НОМАДОЛОГИЯ (от общеевропейск. *nomad* — кочевник) — постмодернистский философский концепт, предложенный Ж. Делёзом (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**). Исходные идеи Н. были высказаны Делёзом в работе "Логика смысла" [см. **"Логика смысла" (Делёз)**]. Окончательный вид Н. обретает в совместных работах Делёза и Гваттари — прежде всего во втором томе "Капитализма и шизофрении"; обобщенное изложение идей Н. было осуществлено в англоязычном издании "Nomadology" (N.Y.: Semiotex, 1986).

В отличие от фундаментальной для классической европейской культуры метафоры "корня" (**см.**), подразумевающего жесткую конфигурацию и генетическую структуру, культура постмодерна (**см.**), по оценке Делёза и Гваттари, фундирована метафорой "ризомы" (**см.**), или "корешка" В этом контексте речь может идти о "корневище-луковище" как "скрытом стебле", способном прорастать в любом направлении, или о сети "корневых волосков" потенциально возможные переплетения которых невозможно предусмотреть. Ризома принципиально процессуальна, она "не начинается и не завершается. Она всегда в середине..." (Делёз, Гваттари). Бытие номадической среды реализуется в последовательно сменяющихся виртуальных структурах: по словам Делёза и Гваттари, "оса и орхидея образуют ризому, будучи гетерогенными. ...Подлинное становление, превращение осы в орхидею, превращение орхидеи в осу... оба вида становления следуют друг за другом и сменяют друг друга"

Н. предлагает также и принципиально новое понимание организации пространства. Используя для наглядности образы-модели типичных для различных культур игр с присущими этим культурам способами членения пространства, Делёз и Гваттари противопоставляют *шахматы*, с одной стороны, и игру кочевников (*го*) с другой. Шахматы, по их мысли, предполагают кодирование пространства (организацию четко очерченного поля игровой доски в качестве "системы мест") и жесткую определенность соответствий между сохраняющими постоянную значимость фигурами и их возможными "позициями" — точками размещения в замкнутом пространстве. В противоположность этому, *го* предполагает внекодовую территориализацию и детерриториализацию пространства, т. е. рассеивание качественно недифференцированных фишек на открытой поверхности: броски камешков придают в каждый момент времени ситуативное значение фигурам и ситуативную определенность конфигурации пространства.

Такое рассеивание, по Делёзу и Гваттари, есть распределение сингулярностей в духе Н., которые "обладают подвижностью, имманентной способностью самовоссоединения", радикально отличающейся "от фиксированных и оседлых распределений" Пространственная среда предстает как "недифференцированная": "мир, кишащий номадическими [кочевыми]... сингулярностями" (Делёз).

Согласно мировидению Н., "генетическая ось" есть "объективное стержневое единство, из которого выходят последующие стадии; глубинная структура подобия" В противоположность этому "ризома антигенеалогична" (Делёз, Гваттари): она "осуществляется в другом измерении преобразовательном и субъективном", т. е. принципиально не осевом, не линейном, и "не подчиняется никакой структурной или порождающей модели" "чуждается самой мысли о генетической оси как глубинной структуре"

По оценке Делёза и Гваттари, "оседлая" (западная) культура в отличие от кочевой "номадологической" основана на понимании "движения по оси", для которого "топологически внешнее" выступает "аксиологически внешним" коим можно без каких-либо потерь пренебречь. "Мы пишем историю... с точки зрения человека, ведущего оседлый образ жизни... История никогда не понимала кочевников, книга никогда не понимала внешнее" (Делёз, Гваттари).

Важнейшим "допуском" Н. является презумпция ацентризма (**см.**): пространство принципиально лишено того, что могло бы претендовать на статус центра. В терминологии Делёза и Гваттари центр обозначается словом "генерал" (**см.**). Интерпретация ризомы в качестве принципиально лишенной "центра" среды оборачивается ее трактовкой как обладающей креативным потенциалом самоорганизации: "ризома может быть разорвана, изломана... перестроиться на другую линию" (Делёз, Гваттари). Источником трансформаций выступает в данном случае не "внешнее причинение" но внутренне присущая системе нон-финальность, которая "ни стабильна, ни нестабильна, а скорее "метастабильна" и "наделена потенциальной энергией" (Делёз).

В рамках Н. ни один из множественных вариантов определенности ризомы не может быть выделен как предпочтительный: "любая точка ризомы может и должна быть связана со всякой другой" (Делёз, Гваттари). Осуществление этих возможностей образует подвижную картину самоорганизации ризомы, конституируя между ее составляющими ("сингулярностями") временно актуальные соотношения или "плато" (**см.**). "Сингулярности" не только "способны к само-воссоединению" но нахождение в поле "номадологического распределения" заставляет их "коммуницировать между собой" (Делёз), при непремен-

ном условии их взаимовлияния с внешней по отношению к ризоме средой.

Конкретным инспирирующим толчком формирования "плато" выступает в Н. так называемый "парадоксальный элемент", практически воплощающий собой случайность как таковую. Этот, последний, задает точки версификации в процессе самоорганизации ризомных сред, вынуждая сингулярности "резонировать, коммуницировать и разветвляться" (Делёз). Соответственно, существенным моментом процессуальности ризомы является принципиальная непредсказуемость ее будущих состояний: "парадоксальный элемент" потому и парадоксален, что он выходит за границы знания (*доксы*), очерчивающие проективно рассматриваемое пространство трансформаций. По оценке Делёза и Гваттари, "это множественность... но мы пока не знаем, что она влечет за собой, когда... обретет субстантивный характер"

На современном этапе, по мнению Делёза и Гваттари, культура западного образца "устала" от собственной ориентации на универсальную жесткость и определенность: "чего нам не хватает, так это номадологии, отличной от истории... [...] Испытываем ли мы потребность в номадизме более основательном, чем номадизм крестовых походов, номадизм настоящих кочевников или номадизм тех, кто больше не суетится и уже ничего не имитирует?"

См. также: **Ризома, Ацентризм, "Генерал", Лабиринт, Бинаризм, Плоскость, "Ускользание", Разрыв, Дерево, Корень, Шизоанализ, Анти-Эдип.**

А. А. Грицанов

НОНСЕНС (от англ. "*бессмыслица*") — понятие современной философии, обретение каковым категориального статуса явилось результатом переоценки постмодернизмом традиционной фигуры "отсутствия смысла" или "бессмыслицы" С точки зрения постмодернистской парадигмы, поскольку отсутствие исходного, "стационарного" значения текста (**см.**) делает возможным его плюральное означивание (**см.**), постольку Н. в качестве состояния отсутствия изначально заданного смысла (**см.**) делает возможным семантическое движение как таковое.

Одновременно, пафосная трактовка реальности в постмодернизме посредством метафоры ризомы (**см.**) может быть также обозначена как презумпция рассмотрения объекта любого ранга в качестве хаотичного (см. **Хаос**) по своему существу. Постмодернистский "хаос" потенциально космичен, но эта космичность являет собой, по оценке Ж. Делёза (**см.**), своего рода "игру смысла и нонсенса, некий хаос-космос" (см. **Хаосмос**).

При этом фундаментальным способом легитимации знания (в отличие от культур классического и неклассического типа) выступает в культуре постмодерна (**см.**) не логическая артикуляция, но фундированная идеей Н. "легитимизация посредством паралогизма" (Ж.-Ф. Лиотар [**см.**]).

Согласно "логике смысла" Делёза [см. **"Логика смысла" (Делёз)**], абсурд есть "то, что существует без значения" но открывает возможность возникновения значения. Абсурд, Н. и парадокс противостоят, по Делёзу, не смыслу как таковому, но смыслу, понятому в качестве окончательного, не допускающего своего дальнейшего варьирования и обогащения. Н. как лишенность смысла, напротив, противостоит отсутствию последнего, и в этом противостоянии оборачивается тем, что "само по себе дарует смысл" Согласно предложенной Делёзом модели, "именно здесь происходит дарование смысла — в области, предшествующей всякому здравому смыслу как смыслу общезначимому, ибо здесь, в муках парадокса, язык достигает своей наивысшей мощи"

Фигуры соотношения Н. и смысла также формируют в постмодернистской философии проблемное поле, связанное с феноменом случайности. Так, в постмодернистской концепции исторического времени вопрос о природе случайности конституируется в контексте предложенной Делёзом суперпозиции "Н. — смысл" Если сложившиеся в конкретную конфигурацию Эона (**см.**) сингулярности наделяются в его системе отсчета определенной семантической значимостью, то последняя, по Делёзу, фундирована в своем возникновении особым феноменом ("странным объектом", "вдруг"-событием). Речь у Делёза идет о феномене "случайной флуктуации темпоральности" Такое событие интерпретируется Делёзом в качестве Н.: "вся линия Эона пробегается... "вдруг" непрестанно скользящим вдоль этой линии и всегда проскакивающей мимо своего места... Это — парадоксальная инстанция или случайная точка, нонсенс поверхности и квазипричина, чистая абстракция, чья роль прежде всего в том, чтобы делить каждое настоящее сразу в обоих смыслах-направлениях — на прошлое-будущее линии Эона".

Согласно Делёзу, *Хронос*, в отличие от *Эона* [см. **"Логика смысла" (Делёз)**], имеет со смыслом иные отношения: будучи лишенным видимого смысла, он тем самым лишен признака моносемантизма, смысловой финальности, закрытости перспективы смыслогенеза. В контексте такого подхода Делёз постулирует оппозицию двух типов детерминации: 1) предполагающей наличие конкретного смысла (моментный срез Эона), и 2) предполагающей перманентное смыслопорождение (невозможность такого среза применительно к Хроносу). Данная оппозиция фиксируется Делёзом именно посредством противопоставления "смысла" и "Н." По его мнению, если Н. сам по себе и не наделен смыслом, то он наделен чем-то большим: креативным смыслообразующим потенциалом, способностью "дарования смысла" Неожиданно и неизбывно проявляя себя в режиме "вдруг", Н. имеет своим немедленным следствием разрушение казавшегося наличным смысла, однако далеко идущий "смысл Н." заключается в открывающейся перспективе бесконечного смыслопорождения. Согласно Делёзу, "мы можем составить общую картину движения языка... и дарования смысла... Ее приводит в действие парадоксальный элемент, или случайная точка... Это — нонсенс... Но именно потому, что нонсенс обладает внутренней и изначальной связью со смыслом, он наделяет смыслом термины каждой серии. Смысл — это всегда эффект, производимый в сериях пробегающей по ним данной инстанцией" Эффект "вдруг", с точки зрения Делёза (как взрыв Н. в семантической среде), обнаруживает себя абсолютно спонтанно и случайно: "событие как таковое т. е. смысл — отсылает к парадоксальному элементу, проникающему всюду как нонсенс или как случайная точка, к действующему при этом как квазипричина, обеспечивающая полную автономию аффекта"

Концепции смыслополагания, по Делёзу, близка концепция семиозиса (**см.**) у Ю. Кристевой (**см.**), основанная на понимании смыслообразующих процедур как вызываемых к жизни всплеском Н. и абсурда. Последние осмысливаются Кристевой как "смущение" Подобно тому, как у Делёза Н. ("вдруг"-событие) выполняет функцию "спускового механизма" версификации событийных и смысловых "серий", точно так же и "смущение" у Кристевой обеспечивает движение смысла посредством "расщепления" смысловых потоков семиотической среды. Как пишет Кристева, "разряд гетерогенной энергии, сам принцип которого заключается в расщеплении и разделении, вступает в противоречие с тем, что остается в качестве следа, порождая вместо этого лишь только вспышки, разрывы, внезапные смущения, собственно и являющиеся условиями для новых символических порождений"

В концепции Кристевой случайно вне естественной для текста логики его эволюции — возникающее "смущение" инициируется нестабильностью знаковой среды. В концепции Р Барта (**см.**) эта нестабильность обозначается как "напряженность текста" "текстовое ожидание", "неразрешимость выбора" между кодами. В свою очередь "смущение" также генерирует эту нестабильность: возникающие вследствие "смущения" семантические структуры неустойчивы, их значимость ситуативна и в этом смысле принципиально не отличается от Н. По Кристевой, "поэтический язык... постулирует свой собственный процесс как неопределимый между смыслом и бессмыслицей"

Постмодернистские трактовки событийности не позволяют рассматривать определенную конфигурацию событий, наделяемых лишь в ее рамках конкретным смыслом, в качестве итога предшествующих состояний событийности и их трансформаций. С позиции предшествующего смысла, становящаяся конфигурация смысла вообще не имеет, лишена оснований и воспринимается как Н. В этом плане смысл и Н. как две равноправные, хотя и различные грани бытия соотносятся, по Делёзу, взаимно исключая ("несовозможные серии событий") и одновременно дополняя (входя в "со-присутствие") друг друга. Развивая предложенную еще Г Лейбницем проблему соотношения "совозможных" и "несовозможных" событий, Делёз фиксирует, что в пространстве Н. (в пространстве, которое в системе отсчета наличного "мира" воспринимается как невозможное, т. е. Н.) конституируются те точки, где "начинается иной мир, несовозможный с первым" То, что в одном из вариантов эволюции (в одном из не-совозможных миров) возможно и наделено смыслом, в другом выступает как Н., т. е. как бессмысленное и невозможное. Таким образом, в заданном контексте "нонсенс и смысл покончили со своим динамическим противостоянием и, по словам Делёза, вошли в со-присутст-

вие... — нонсенс поверхности и скользящий по поверхности смысл"

См.: **Событие, Поверхность, Плоскость, Означивание, "Пустой знак", Трансцендентальное означаемое, Событийность, Эон.**

А. А. Грицанов

"НУЖНО ЗАЩИЩАТЬ ОБЩЕСТВО" произведение М. Фуко (**см.**), обнародованное в 1976. Фуко подчеркивает: "...для того чтобы изучать отношения власти, необходимо отказаться от юридической модели суверенитета. В самом деле последняя понимает индивида как субъект естественных прав или прирожденной правоспособности; она ставит себе целью объяснение идеального происхождения государства и, наконец, она считает закон основным проявлением власти. Надо попытаться изучить власть, исходя не из первичных условий этого отношения, а из самого отношения в той мере, в какой оно определяет те элементы, которых оно касается. Надо не столько выяснять у идеальных субъектов, от какой части своих прав и своей власти они могли бы отказаться, чтобы дать себя подчинить, сколько исследовать, как сами отношения подчинения могут изготовлять субъектов. Также, прежде чем исследовать единственный образ, центральную точку, из которой через последовательность и развитие якобы исходят все виды власти, сначала нужно дать им проявить свою значимость в их множественности, в их различиях, в их своеобразии, их обратимости, а значит, необходимо изучать их как силовые отношения, которые накладываются друг на друга, отражают друг друга, сходятся в одном направлении или, наоборот, друг другу противостоят и стремятся уничтожить друг друга. И наконец, прежде чем предоставлять исключительное преимущество закону как проявлению власти, стоит попытаться определить различные приемы принуждения, которые она пускает в ход"

По Фуко, коль скоро исследование власти не стоит сводить к схеме, подсказываемой правовым учреждением суверенитета, если необходимо мыслить власть в качестве отношения сил, то не означает ли это, что власть надо также рассматривать в перспективе общего образца войны? Может быть, как раз феномен войны и позволит наилучшим образом раскрыть природу властных отношений?

Этот вопрос, согласно Фуко, охватывает несколько других вопросов:

должна ли война рассматриваться как исходное и основополагающее положение вещей, по отношению к которому все общественные явления господства, различения, иерархизации следует считать производными?

не отражают ли процессы непримиримого противоборства, столкновений и борьбы между индивидами, группами или классами в конечном счете процессов повсеместной войны?

— может ли совокупность понятий, вытекающих из стратегии или тактики, представить действенный инструмент, пригодный для исследования властных отношений?

являются ли военные и воинские учреждения, а также общие методы ведения войны прямо или косвенно, при пристальном или поверхностном рассмотрении, ядром политических установлений?

как, с какого времени и каким образом мы стали воображать, что во властных отношениях продолжает идти война, что мир непрерывно подрывается каким-то сражением и что в самой своей основе гражданский порядок является боевым строем?

Фуко отмечает: "В курсе этого года был поставлен именно такой вопрос. Каким образом заметили войну в водяных знаках существующего мира? Кто в громе и неразберихе войны и в грязи сражений стал искать основание для постижения порядка, институтов и истории? Кто додумался прежде всех до той мысли, что политика — это война, продолжаемая другими средствами?"

С точки зрения Фуко, на первый взгляд в этом видится некий парадокс. Ведь как будто бы с начала средних веков военное дело и военные установления претерпевали видимую эволюцию вместе с развитием государств. С одной стороны, имела место тенденция сосредоточения военного дела и военных установлений в руках центральной власти, которая одна только и имела право вести войну и располагала средствами для этого; и как раз благодаря этому они не без некоторого сопротивления стали исчезать из сферы межличностных и межгрупповых отношений, и такая направленность развития привела к тому, что военное дело и военные установления все больше превращались в исключительное право государства. С другой же стороны и вследствие своей важности, война имела тенденцию становиться профессиональным и техническим занятием строго определяемого и заботливо опекаемого военного

аппарата. Словом, государство, оснащенное военными учреждениями, постепенно подменило собой общество, полностью пронизанное военными отношениями.

Стоило лишь, по мнению Фуко, завершиться подобному превращению, как сразу же возник особый тип дискурса об отношениях общества и войны, т. е. дискурс, сформировавшийся вокруг связей общества и войны. Причем дискурс этот носил историко-политический характер: этим он отличался от философско-законодательного дискурса, подчиненного вопросу о суверенитете. Он сделал войну постоянной основой всех властных установлений. Этот дискурс появился почти сразу же после окончания религиозных войн и при самом зарождении великих английских политических сражений 17 в. В соответствии с этим дискурсом, именно война предваряет рождение государств, однако не идеальная война, что была придумана философами, рассуждавшими о природе государства, а настоящие войны и сражения, ибо законы рождались в походах, завоеваниях и в сжигаемых городах; однако подобная война также продолжает свирепствовать и внутри механизмов власти или по крайней мере служить тайным движителем различных установлений, законов и порядка. Так что под завесой забвения, заблуждений или обманов, которые нас вынуждают предполагать естественную надобность или житейскую потребность в порядке, вновь необходимо выявить войну, ибо она есть шифр к миру. Целиком и беспрестанно она размежевывает все общественное тело и помещает каждого из нас в один или в другой лагерь. Эту войну недостаточно открыть вновь как принцип объяснения; ее необходимо восстановить в ее действии, заставить ее выйти из зачаточных и негласных форм, в которых она ведется так, что мы не осознаем этого, и подвести ее к решающей битве, к которой мы обязательно должны подготовиться, если хотим выйти из нее победителями.

По Фуко, через подобную тематику, пока еще весьма расплывчатую, мы можем уяснить значимость такого вида исследования:

1. Субъект, который говорит в этом рассуждении, не может занимать положения юриста или философа, т. е. место универсального субъекта. В той повсеместной борьбе, о которой он говорит, он неизбежно оказывается либо на одной, либо на другой сражающейся стороне, ибо у него есть противники и он сражается за победу. Несомненно, этот субъект стремится воспользоваться правом, но речь идет именно о его праве, о своеобычном праве, отмеченном какой-то связью с завоеванием, господством или же древностью, ибо это права расы, права победоносных вторжений или завоеваний за тысячи лет. Если же он говорит еще и об истине, то речь идет о той перспективной и стратегической истине, которая позволит ему одержать победу. Это означает, что мы имеем дело с таким политическим и историческим дискурсом, который притязает на истину и право, но при этом явно и решительно исключает себя из законодательно-философской всеобщности. Ибо его роль вовсе не та, о которой от Солона до Канта грезили законодатели и философы: устроиться между противниками, в середине или над схваткой, навязать перемирие, установить примиряющий порядок. Дело в том, чтобы установить асимметричное право, действующее как привилегия, которую приходится поддерживать или восстанавливать; речь идет о том, чтобы использовать истину в качестве оружия. Для субъекта, осуществляющего такое рассуждение, универсальная истина и всеобщее право представляют собой ловушки и преднамеренный обман.

2. Более того, речь идет о дискурсе, который переворачивает традиционные ценности понимания. Ведь это объяснение снизу, которое является объяснением не через самое простое, элементарное и ясное, но через самое запутанное, туманное и беспорядочное, наиболее подверженное случайности. То, что должно считаться правилом дешифровки, — это сама суматоха насилия, страстей, ненависти и расплаты, а также ткань тех тонких обстоятельств, которые как раз и предрешают поражения и победы. Уклончивое и мрачное божество битв должно освещать долгие дни порядка, труда и мира. Неистовством следует объяснять гармонию. Именно так, в самой основе истории и права мы выявим ряд голых фактов (телесная мощь, сила, черты характера), ряд случайностей (поражения, победы, успехи или неудачи заговоров, восстаний или союзов). И лишь поверх такой неразберихи будет вырисовываться всевозрастающая рациональность, рациональность расчетов и стратегий, рациональность, которая по мере нашего восхождения и по мере того, как развертывается она сама, становится все более хрупкой, все более шаткой, предательской, все более сопряженной с заблуждением,

с химерами и мистификацией. Это означает, что здесь мы сталкиваемся с полной противоположностью тем традиционным исследованиям, в которых под мнимой и поверхностной случайностью, под видимой грубостью тел и страстей пытаются отыскать какую-то основополагающую рациональность, неизменную, по сути связанную с благом и справедливостью.

3. Дискурс такого типа всецело разворачивается в историческом измерении. Он не стремится судить историю, несправедливые правительства, злоупотребления и насилия с идеальной точки зрения какого-то разума или закона, а, наоборот, под образами институтов систем законодательств вновь пробуждает забытое прошлое настоящих сражений, замаскированных побед или поражений, засохшую в кодексах кровь. И своим полем соотнесения этот дискурс делает само бесконечное движение истории. Но в то же время для него оказывается возможной опора на традиционные мифические образы (утраченная эпоха великих предков, неотвратимость наступления новых времен и расплаты через тысячу лет, приход нового царствия, что сотрет следы прежних поражений), так что это такой дискурс, который будет способен нести в себе как тоску по прошлому вымирающей аристократии, так и страстную жажду расплаты, присущую народу.

По мнению Фуко, в противоположность философско-законодательному дискурсу, связанному с вопросом о суверенитете и законе, этот дискурс, раскрывающий непрерывность идущей в обществе войны, является по сути своей дискурсом историко-политическим, дискурсом, в котором истина функционирует как оружие для узкополитической победы, дискурсом угрюмо критическим и в то же самое время явно и страстно мифическим.

Фуко отметил: "Курс этого года был посвящен появлению исследований, того, каким образом война (и ее различные аспекты: вторжение, битва, завоевание, победа, отношения победителей с побежденными, грабеж и захват, возмущение) использовалась как обобщенное воплощение истории и общественных отношений в целом"

По Фуко:

1. Прежде всего необходимо отбросить несколько ложных мнений об отеческой власти. И в особенности мнение об отеческой власти Т. Гоббса. Ибо то, что Гоббс называет войной всех против всех, ни под каким видом не является войной настоящей и исторической, а только набором представлений, посредством коих каждый соизмеряет опасность, которую представляет для него всякий другой человек, оценивает волю, которая имеется у других, чтобы сражаться, и опасность, которой подвергся бы он сам, если бы прибег к силе. Суверенитет (идет ли речь о "государстве, основанном на установлении" или о "государстве, основанном на приобретении") устанавливается вовсе не через военное господство, а, наоборот, через расчет, который помогает избежать войны. И только такая не-война становится для Гоббса основанием государства и придает ему его облик.

2. История войн как матриц государства в общем виде была очерчена, по всей видимости, в 16 в., к концу религиозных войн. Однако развитие этот тип исследования получил главным образом в 17 в., прежде всего в Англии, среди парламентской оппозиции и в среде пуритан, которые были убеждены, что еще с 11 в. английское общество оказывается обществом завоеванным, поскольку монархия и аристократия с их собственными установлениями якобы были заимствованы из Нормандии, тогда как саксонский люд не без труда сохранял кое-какие остатки своих первоначальных свобод. На этом основании некоторые историки восстанавливали главные события английской истории, причем каждое из них рассматривалось либо как последствие, либо как возобновление исторически первичного состояния войны между двумя враждебными расами, разнящимися по своим установлениям и устремлениям. И та революция, современниками, свидетелями, а иногда и поборниками которой были эти историки, оказалась бы, таким образом, последней битвой и расплатой в этой старинной войне.

Исследование того же самого типа, согласно Фуко, снова обнаруживается во Франции, но намного позже, главным образом в аристократических кругах конца правления Людовика XIV Булэнвилье придаст ему наиболее строгую формулировку, однако на этот раз история излагается, а права отстаиваются от имени победителя, ибо французская аристократия, приписывая себе германское происхождение, присваивает себе право завоевателя, а значит, и исключительное право владения всеми землями королевства и безусловного господства над всеми его обитателями, будь то галльскими или римскими; но также она станет присваивать себе ис-

ключительные права по отношению к королевской власти, которая у своих истоков якобы была установлена лишь с ее согласия и потому впредь должна удерживаться в закрепленных тогда пределах. Подобным образом написанная история окажется уже не историей вечного противостояния победителей и побежденных с неизбежными для основополагающей группы населения возмущением и требованием уступок, как в Англии, но историей незаконной узурпации и предательств, совершенных королем в отношении знати, из которой он вышел, и историей его противоестественных сношений и сделок с буржуазией галло-римского происхождения. Такая схема исследования до самой революции была ставкой в долгой веренице споров и поводом для многочисленных исторических разысканий. Важно то, что основу исторического исследования искали в двойственной природе и войне рас. Именно начиная отсюда в 19 в. разовьются два типа прочтения истории, причем один будет соотноситься с классовой борьбой, а другой с биологическим противостоянием.

А. А. Грицанов

НУЛЕВАЯ СТЕПЕНЬ — понятие философии постмодерна (**см.**), означающее мнимую референциональность мифологического (Р Барт [**см.**]), гиперреального или симулякра (Ж. Бодрийяр [**см.**]), а также лимитированность гиперинтерпретации (У Эко [**см.**]); де-конструкт радикальной рефлексии развития культуры модерна, вскрывающий ее фундированность идеей присутствия, наличия. Впервые понятие Н. С. использовано датским глоссематиком В. Брендалем для обозначения нейтрализованного члена какой-либо оппозиции. Однако широкое применение оно приобретает благодаря работе Р Барта "Нулевая степень письма" (1953) — "введению в книгу, которая могла бы стать историей письма"

Проблематика Н. С. рассматривается Р Бартом в контексте различения языка и стиля, мифологии и литературы. Письмо (см. **Письменность/Письмо**) есть "некое формальное образование, связывающее язык и стиль" Язык, согласно Р Барту, носит надындивидуальный характер и является "естественным продуктом времени" результатом истории и общества. В то же время язык есть скорее эпистемологическая категория, не редуцируемая к инструментальности: "не столько запас материала, сколько горизонт, т. е. одновременно территория и ее границы"; это анонимная потенциальность "площадка, заранее подготовленная для действия, ограничение и одновременно открытие диапазона возможностей" Напротив, стиль означает кумулятивность телесного опыта пишущего, "он обусловлен жизнью тела писателя и его прошлым", "превращаясь мало-помалу в автоматические приемы его мастерства" Стиль исходит из сферы индивидуальной, "интимной мифологии" пишущего, "сферы его речевого организма, где рождается первоначальный союз слов и вещей" Таким образом, язык это территория, на которой размещается аккумулированное прошлое писателя, или архив, в который проникает телесность (**см.**). Стиль это сырье, "природная "материя" писателя, его богатство и его тюрьма, стиль это его одиночество" Горизонт языка и вертикальное измерение стиля (посредством исторически детерминированной комбинаторики языковых элементов и трансформации индивидуальной телесности) производят пространство, где и появляется письмо, — "сознающая себя форма", благодаря которой писатель "приобретает отчетливую индивидуальность" принимая на себя социальные обязательства. Следовательно, письмо по сути выступает как социальная практика, "акт исторической солидарности" деятельность, обусловленная сознательным выбором определенной позиции (в то время как "язык и стиль слепые силы", так как ни язык, ни стиль нельзя выбрать; "язык и стиль объекты; письмо функция; она есть способ связи между творением и обществом"); "письмо это не что иное, как компромисс между свободой и воспоминанием, это воспоминающая себя свобода, остающаяся свободой лишь в момент выбора, но не после того, как он свершился"

Выбор типа письма означает ангажированность писателя и совпадает с "выбором социального пространства, в котором располагается слово" и которое тем не менее не сводимо к пространству потребителей литературы или к конкретным социальным группам. Выбор письма — "это выбор в сфере духа, а не в сфере практической эффективности. Письмо — это способ мыслить литературу, а не распространять ее среди читателей"; "писать — значит предоставлять другим заботу о завершенности твоего слова; письмо есть всего лишь *предло-*

жение, отклик на которое никогда не известен" За свою эволюцию письмо пережило "все этапы постепенного отвердевания", по мере развертывания которых, с одной стороны, происходит догматизация, сакрализация письма, его кристаллизация в истории в качестве "изящной словесности; а с другой — нарастает необходимость освобождения письма от тоталитарности языка, требование "обнаружить явление, полностью лишенное истории, обрести новый, пахнущий свежестью язык"

Таким образом, по Р Барту, письмо выступало как:

1) объект разглядывания (например, письмо Шатобриана, которое "едва заметно отвлеклось от своего инструментального назначения и принялось вглядываться в собственный лик");

2) объект производства, когда создавалась "рабочая стоимость письма" а литературная форма стала объектом потребления наряду с другими товарами, т. е. "сам акт производства был "означен", впервые превращен в зрелище и внедрен в сознание зрителей" (письмо Флобера);

3) объект убийства, когда письмо интегрировало литературу и мысль о ней, и объективация литературы достигла финальной стадии — смерти ("все усилия Малларме были направлены на разрушение слова, как бы трупом которого должна была стать литература");

4) объект исчезновения, на котором совмещаются "порыв к отрицанию" и "бессилие осуществить его на практике" чему и соответствует Н. С. письма. (Ср. у Эко: "раз уж прошлое невозможно уничтожить, ибо его уничтожение ведет к немоте, его нужно переосмыслить".)

Н. С. письма (иначе "белое", "нейтральное" "прозрачное" письмо) есть, по Р Барту, иной способ "освободить литературное слово" Это сугубо денотативное письмо, лишенное каких-либо коннотативных идеологических содержаний (что сближает данную интерпретацию с бартовской же интерпретацией мифологии: Н. С. письма — это антимифологическое письмо). "Письмо, приведенное к нулевой степени, есть, в сущности, не что иное, как письмо в индикативе или, если угодно, внемодальное письмо", сводящееся "к своего рода негативному модусу, где все социальные и мифологические черты языка уничтожаются, уступая место нейтральной и инертной форме" Примером такого рода письма для Р Барта выступает "Посторонний" А. Камю, создавший стиль, "основанный на идее отсутствия, которое оборачивается едва ли не полным отсутствием самого стиля" следствием чего является "появление писателя без литературы" Н. С. письма означает, тем самым, отсутствие мифологии и преодоление литературы: язык обращается "в чистое здесь-бытие" писатель, не вовлеченный ни в одну идеологию, "становится безоговорочно честным человеком" (ср. ницшеанское "поэты врут"); "безгрешное, хранящее невинность письмо" "не предполагает никакого убежища, никакой тайны" (ср. идею соблазна [см.] у Ж. Бодрийяра).

Письмо, приведенное к Н. С., обретает свою первоосновную функцию инструментальность и "превращается в подобие чистого математического уравнения" однако с течением времени письмо начинает вырабатывать автоматические приемы "именно там, где расцветала его свобода" и в конечном итоге инкорпорируется мифологией. "Общество объявляет... письмо одной из многих литературных манер и тем самым делает узником его собственного формотворческого мифа" литература — это всего лишь форма, которую концепт "литература" наделяет новым значением.

Бартовское понимание мифа как вторичной семиологической системы и совокупности побудительных коннотаций, делает возможным реконструкцию понятия Н. С. в качестве основания концепции симуляции и гиперреальности Ж. Бодрийяра. Означающее мифа характеризуется обратимостью означаемого и означающего естественного языка (первичной семиологической системы), из которых то состоит. "Вездесущность означающего в мифе очень точно воспроизводит физическую структуру *алиби* (известно, что это пространственный термин): понятие алиби также предполагает наличие заполненного и пустого места, которые связаны отношением отрицательной идентичности" Благодаря чему ни буквальное, денотативное прочтение мифа, ни его понимание как обмана или ложного смысла не уничтожает миф. "Оказавшись перед необходимостью сорвать покров с концепта или ликвидировать его, миф вместо этого натурализирует его" Таким образом основной функцией мифа является "натурализация концепта" обращение к естественному, предельному основанию реальности, т. е. к Н. С. Миф "претендует на трансформацию в систему фактов" на отождествление представления и реальности и, в конеч-

ном итоге, на трансформацию истории в природу "в мифе вещи теряют память о своем изготовлении" Н. С. в этом плане есть натуралистическое алиби мифа, обеспечивающее его существование. Следствием бартовской концепции мифологии является переосмысление задач социальной критической теории: поскольку критика мифа в плане реального только укрепляет миф, оборачиваясь его Н. С. то становится необходимым мифологизация его самого, создание искусственного мифа с целью "превзойти систему в симуляции"

Развивая и радикализируя коннотативную семиотику Р Барта, Ж. Бодрийяр диагностирует поглощение системы вещей системой знаков. В этом смысле в рамках рассмотрения функциональной системы или дискурса вещей Н. С. вещи есть недостигаемый предел деконструкции, основанной на элиминации всех коннотативных (т. е. социокультурных вообще) значений и стремящейся к сухому остатку чистой функциональности: "Эта функция более не затемняется моральной театральностью старинной мебели, она не осложнена более ритуалом, этикетом всей этой идеологией, превращавшей обстановку в непрозрачное зеркало овеществленной структуры человека" (весьма показательно, что Бодрийяр называет стекло Н. С. материала). Эмансипация человека трудящегося своим следствием имела эмансипацию вещи, однако, подобно тому, как трудящийся освобожден лишь в качестве рабочей силы, так и вещь освобождена исключительно в своей функции, но не в себе самой. Эмансипированная и секуляризированная вещь создана по "наипростейшей конструктивной схеме" (например, "такие предметы, как легкий, разборный, нейтрального стиля стол или кровать без ножек, занавесей и балдахина") и характеризуется как короткое замыкание или тавтология ("кровать есть кровать, стул есть стул"). В свою очередь, тавтологичность вещей приводит к деструктурации пространства, поскольку функциональная самодостаточность вещей не образует никакого соотношения между ними, следовательно, их расстановка не образует никакой структуры.

При этом в ходе рассмотрения не столько дискурса вещей, сколько их социоидеологической системы и потребления (т. е. вещь как знак), Бодрийяр постулирует наличие "некоей вторичной функции, свойственной вещам "персонализированным", т. е. одновременно подчиненным императиву индивидуальности и заключенным в рамки системы различий, которая, собственно, и есть система культуры" Выбор из широкого набора возможностей делает, по Бодрийяру, невозможным покупать вещи исключительно в целях их применения, "человек *личностно* вовлекается в нечто трансцендентное вещи" В социоидеологической системе симуляции ни одна вещь не предлагается в Н. С. Ее потребление означает интеграцию в систему культуры и в экономический строй в целом (начиная с престижности статуса вещи и заканчивая тем, что вещь должна обслуживаться, ремонтироваться и т. п.), т. е. в сущности речь идет об интеграции в систему зависимостей от коннотаций вещи. С этих позиций Н. С. вещи оказывается не столько функциональной референтностью, сколько алиби трансцендентности или симулятивности культуры. В этом плане рекламный дискурс внушает не покупку какого-либо конкретного товара, но утверждает целостность симулятивной реальности. "Сопротивляясь все лучше и лучше рекламному *императиву*, мы зато делаемся все чувствительнее к рекламному *индикативу*, т. е. к самому факту *существования* рекламы как вторичного потребительского товара и *очевидного* явления определенной культуры" Здесь имеет место негативный императив гиперреального: покупка товара не обусловлена его рекламой, напротив, товар никогда не будет куплен, если не сопровождается ей.

Задавая археологию гиперреального, Бодрийяр отмечает, что современной стадии предшествовала целая эволюция "порядков симулякров" Симулякр первого порядка "подделка" — действует на основе естественного закона ценности; симулякру второго порядка "производству" соответствует рыночный закон стоимости и ценность выступает как средство обмена; симулякр третьего порядка собственно "симуляция" регулируется структурным законом ценности (т. е. кодом) и функционирует как ценность-символ. По Бодрийяру, каждый новый порядок подчиняет и натурализирует предыдущий; и тогда Н. С. как референциональному алиби симулякра и форме, поглощающей свои предыдущие формы, соответствует естественность природы на первой стадии; "естественность" ценности, заключающаяся в реальности оригинальной вещи на второй; "естественность" рыночного про-

изводства и серийной вещи, сопровождаемая критическим дискурсом экономического материализма и диалектики на третьей. Между тем бодрийяровская "критика политической экономии знака" становится возможной именно на стадии симуляции, поскольку только тогда образ (знак), ранее отражавший, маскировавший глубинную реальность или ее отсутствие, окончательно перестает соотноситься с какой бы то ни было реальностью и эволюционирует в чистый симулякр короткое замыкание референтности. Следовательно, все знаки "реального" (революция, секс, тело, бессознательное и т. д.) поглощаются системой и включаются в строй симуляции. "Все революции наших дней привязаны к предыдущей фазе системы. Оружие каждой из них ностальгически воскрешаемая реальность во всех ее формах, т. е. симулякры второго порядка: диалектика, потребительская стоимость, прозрачность и целенаправленность производства, "освобождение" бессознательного, вытеснение смысла (т. е. означающего и означаемого по имени "желание") и т. д. По Бодрийяру, реальное — значит Воображаемое, Н. С. в этом случае есть следствие ностальгии по реальности в неразличимости ("без-различии") реального и воображаемого.

Логика симуляции и соответствующая ей обратная логика Н. С. развертываются не по диалектической стратегии снятия, но по катастрофической стратегии возведения в степень: "приходится все доводить до предела, и тогда-то оно само собой обращается в свою противоположность и рушится" В результате "стадия симуляции" достигает своего предела стадии "фрактальной" "вирусной" или "диффузной" стадии "эпидемии ценности" когда ценности распространяются "во всех направлениях, без всякой логики и принципа равноценности" Это стадия транспарентности (прозрачности) катастрофической вирулентности, ризоматического метастазирования ценности, "ксерокса культуры" В результате политическое переходит в трансполитическое, эстетическое в трансэстетическое, сексуальное в транссексуальное. Политическое, например, подобно вирусу, проникает во все сферы и оказывается везде, кроме самого политического, выступая всего лишь симулятивной моделью самого себя, т. е. Н. С. трансполитического. Функционирование таких моделей характеризуется имплозией (т. е. "впечатыванием" в нее всех иных моделей) и орбитальностью, т. е. переходом на орбиты других моделей; так, капитал, избегая предсказанной Марксом смерти, переходит на орбиту трансэкономики "это чистая и пустая форма, вымаранная форма стоимости, играющая только на своем поле кругового движения" в совершенном отрыве от своих первоначальных целей.

Симуляция, по мысли Ж. Бодрийяра, означает также смерть социальности "в тени молчаливых большинств" Социальность, приводимая в бесконечное вращение техникой социального, редуцируется к коммуникации. Это "сверхотношения" в "режиме референдума", подключающие субъектов к интерфейсам и организующие бессмысленное корреспондирование в бинарной логике вопроса-ответа. Аналогом катастрофической стратегии выступает "оргия" "взрывной момент современности" "момент освобождения в какой бы то ни было сфере" когда все утопии и антиутопии стали реальностью. После оргии "все, что нам остается, тщетные притворные попытки породить какую-то жизнь помимо той, которая уже существует" Состояние после оргии означает ностальгию по невинности, требует инсценировки утраченного рая, следования тезису "будьте как дети" т. е. регрессию к нулю. Н. С. есть последнее убежище реальности: реальность тела подтверждается смертью (СПИД, рак), реальность общества терроризмом, реальность экономики кризисом или дефицитом, реальность природы экологическими катастрофами, реальность вообще функциональной операциональностью действий (коротким замыканием действия в Н. С.). В итоге зло приводится к Н. С. и становится прозрачным, т. е. необходимым условием воспроизводства системы симулякров. Реальное значит операциональное; это желание, актуализируемое в удовольствии. "Сексуальное стало исключительно актуализацией желания в удовольствии, все прочее — "литература"

Симуляция у Ж. Бодрийяра оборачивает фрейдистскую структуру и заменяет "принцип реальности" "принципом удовольствия" "Возможно, что порнография и существует только для того, чтобы воскресить это утраченное референциальное, чтобы от противного доказать своим гротескным гиперреализмом, что где-то все-таки существует подлинный секс" Порнография, таким образом, есть Н. С. производства гиперреальности, она

"правдивей правды" "симуляция разочарованная"

Стратегия соблазна оказывается, по Ж. Бодрийяру, единственно возможным способом "превзойти систему в симуляции" Если по Р Барту, Н. С. смысла быть не может, то Бодрийяр, настаивающий на имплозии смысла, предлагает выбор между пользованием его (смысла) симулятивной моделью, требующей реанимации реальности в Н. С., и полаганием пустого транс-смыслового пространства как пространства соблазна и безграничного семиозиса.

Парадоксальным образом понятие Н. С. в семиотике позднего Эко, прилагаемое к чтению и читателю (Н. С. чтения как буквалистское чтение с позиций здравого смысла), используется (без редукции к детерминизму) с целью ограничения произвольности гиперинтерпретации, т. е. соблазна.

См. также: **Симуляция, Симулякр, Бодрийяр, Барт, "Прозрачность зла" (Бодрийяр), Порнография.**

Н. Л. Кацук

О

"О ДУХЕ. ХАЙДЕГГЕР И ВОПРОС" книга Ж. Деррида (**см.**), посвященная явной и скрытой полемике с М. Хайдеггером. В концентрированной форме диалог с немецким мыслителем и различные версии интерпретаций материалов хайдеггеровского творчества нашли воплощение в данном тексте. (Эта работа выросла из материалов частного семинара, который Деррида в 1986 провел в Йельском университете в США.)

Деррида выделяет четыре группы идей, которые, согласно его убеждению, красной нитью проходят не только сквозь философию самого Хайдеггера, но и пронизывают всю современную философскую мысль.

1. Главная хайдеггерианская тема, по Деррида, — это "вопрос о самом вопросе" о модусе *вопрошания*, что выливается в исследование следующей темы: "Почему [мы ставим вопрос] *почему*?" Поскольку у Хайдеггера вопрошание (почти целиком) отождествлялось с мышлением, то мужество исследователя, неким образом относящегося к проблеме вопроса как таковой, близко к постановке под сомнение наличия самого мышления. Деррида же готов поставить под вопрос вопрошание как таковое и его ставшее ныне привилегированным положение в философии. Деррида утверждает следующее: в текстах Хайдеггера есть нечто скрытое, не-помысленное, что определяет постановку вопроса о вопрошании и о мышлении. Имя этой "не поставленной под вопрос возможности вопроса" "дух"

2. Вторая по значению тема философии Хайдеггера сущность техники. Деррида акцентирует хайдеггеровскую идею, согласно которой сущность техники "нетехническое"

3. Третий вопрос философствования Хайдеггера дискурс (**см.**) о том, в чем состоит сущность животного. "Когда я, поясняет Деррида, в своем семинаре занимался проблемой пола, то в одном из докладов дал подробный анализ того, что Хайдеггер говорит о руке. Например, он это делает в отрывке лекции "Что значит *мышление*"; Хайдеггер утверждает: обезьяна располагает хватательным органом, и только человек "имеет" руку, нет, не руку, правильнее сказать, руки обладают сущностью человека. Или десятью годами раньше, в лекции о Парменида, размышляя о pragma, praxis, pragmata, Хайдеггер переводит их терминами Vorhandenen или Zuhandenen ("подручное" "сподручное" — от нем. Hand (рука). *А. Г.*) и говорит, что они входят в область действия руки. Отношение между животными и техникой также принадлежит к обсуждаемой проблеме. Хайдеггер определяет это отношение, когда он исходит, как мне кажется, из спорного противопоставления: он противопоставляет друг другу "давать" и "брать" ...Истолкование руки, противоположность между человеческим Dasein и животным господствует имплицитно или эксплицитно над всем хайдеггеровским дискурсом"

4. Существенная линия хайдеггеровской философии в изображении Деррида — "мышление эпохальности, эры или эпохи" Наиболее важным у Хайдеггера Деррида считает размежевание с "платоновско-христианским, метафизическим или онто-теологическим определением духовного" Тема *вопрошания* у Хайдеггера перерастает, согласно Деррида, в вопрос: "каково отношение между духом и человечеством, между духом и жизнью, между духом и сущностью животного?"

Поворот к проблеме духа как фундаментальной в контексте осмысления хайдеггеровской философии оказался несколько неожиданным даже для парадоксального мышления Деррида. Ведь и он сам признавал: "Насколько я знаю,

Хайдеггер нигде не ставил вопрос: "Что есть дух?" По крайней мере не ставил его в той форме, в какой он поставил вопросы: "Почему вообще есть сущее, а не, напротив, ничто?" "Что такое бытие?" "Что такое техника?" — посвятив им обширные разъяснения. Он также нигде не превращал дух в полюс, противоположный бытию, в смысле ограничений, которые он вводит во "Введении в метафизику": бытие и становление, бытие и кажимость, бытие и мышление, бытие и долженствование"

Деррида исходил из того, что ему представляется не подлежащим обсуждению, но что долго оставалось непроясненным и неосмысленным: в принципиально важных текстах Хайдеггера часто встречаются размышления о *духе* и его принципиально важных ипостасях. Так, в "Бытии и времени" (1927) Хайдеггер впервые обращается к развернутой гегелевской трактовке *духа* времени.

В печально известной "Ректорской речи" на тему "Самоутверждение немецких университетов" (1933) Хайдеггер, по мысли Деррида, с самого начала употребляет прилагательное *духовный*. Хайдеггер говорил: "Принятие ректорства обязанность духовного руководства этой высшей школой"; он ссылался на "духовное законодательство" на "духовный мир народа", на "духовную силу" и т. д. "Ректорская речь" Хайдеггера оценивается Деррида нетрадиционно. Он не отрицает, что Хайдеггер пошел на риск "придания духовности" нацистскому движению. Но французский мыслитель в наибольшей мере интересуется тем, как в Ректорской речи (в согласии с "Бытием и временем", полагает Деррида) трактуется понятие духа. Эта линия "апелляции к духу" находит продолжение в хайдеггеровском "Введении в метафизику" (1935). Таким образом привычный вопрос о том, в какой мере данное выступление способно дать основание для обвинений Хайдеггера в поддержке нацизма и его идеологии, Деррида "выносит за скобки" своих размышлений.

В своей интерпретации текстов Хайдеггера 1920—1930-х Деррида акцентирует внимание на таких чертах духа и духовности, как "обязательства" и "обязанности" "ответственность", "духовное руководство" В эти времена немецкие слова "фюрер" "руководитель" и "руководство" были неразрывно переплетены с личностью Гитлера. Однако, по мысли Деррида, Хайдеггер ничего не мог поделать с тем, что как раз в это время он теоретически прорабатывал проблемы "руководства" и "следования руководству" как структуры духа и духовного. При этом, по Хайдеггеру, сущность духа составляет "духовное руководство" в постановке чего-либо под вопрос. То есть "дух приходит как руководитель, в качестве руководителя и предшествует политике, психологии, педагогике" Лишь внешнюю сторону таковой постановки вопроса Деррида усмотрел в том, что Ректорская речь возникла во вполне определенной политической ситуации, что она включала в себя "геополитический диагноз, в котором понятия духовной силы и духовного упадка использовались в качестве средств"

Согласно Деррида, в ранних работах Хайдеггера понятию духа принадлежит важное место. В сущности, когда Хайдеггер говорит о мире, то он понимает его как "всегда духовный мир" Ибо животное, например, не имеет мира, оно испытывает бедность, "нищету в отношении мира" И только человек есть "существо, формирующее мир" Однако человек способен превратить мир в пустыню, что подразумевает "обессиливание духа в самом себе, его растворение, разрушение, подавление и ложное понимание" При этом Хайдеггер отчетливо свидетельствует: "лишение духа его силы" это "движение, внутренне присущее самому духу" В частности, зло также есть сила, порожденная духом, постоянно в нем сокрытая: это "духовная ночь" или "духовные сумерки" это попятное движение, регресс самого духа.

Деррида вопрошает: "Что такое дух? Кажется, что с 1933 г. — с того времени, когда Хайдеггер перестает брать слово дух в кавычки, начинает говорить о духе, во имя духа и того, что затрагивается духом, — он не отказывается от того, чтобы говорить о бытии духа. Что такое дух? Последний ответ, в 1953 г.: это огонь, пламя, вспышка и отсвет, пламя, разжигающее пожар. Ответ пришел, таким образом, через двадцать лет" Этот ответ Деррида отыскал в подробно им анализируемом тексте Хайдеггера, посвященном немецкому поэту и мыслителю Георгу Траклю. Почему именно здесь?

Во-первых, Деррида весьма симпатизировал тому стилю, который Хайдеггер выработал для собственного диалога с поэтом и поэзией: "Язык говорит в языке в слове. Он говорит о самом себе, соотносится с собою" Во-вторых, хайдеггеровский анализ поэзии Тракля Деррида считает одним из самых пло-

дотворных и содержательных текстов немецкого философа. При этом Деррида заявляет, что определение духа как "пламени" как "пламенного" — есть "не риторическая фигура и не метафора" Используя образ "пламени" Хайдеггер стремится обогатить понятие духа весьма значимыми оттенками и характеристиками. Таково суждение Деррида. "Пламенея" дух приносит страдание (в этом толковании, вспоминает Деррида, есть отзвук гегелевского определения духа как свободы или способности выносить бесконечное страдание). Другой образ, навеянный поэзией Тракля: дух — это буря, бурное устремление, погоня. Все это, согласно Деррида, и означает: *дух есть пламя*. Хайдеггер писал в своей работе "На пути к языку": "Но кто хранит эту сильнейшую боль, которая питает горячее пламя духа? То, что (происходит) от удара этого духа, что выводит на путь, я и называю духовным"

Для Деррида в осмысленном сочинении Хайдеггера было исключительно важно следующее: опираясь на специфическую трактовку текстов немецкого мыслителя, придать "духу" в качестве его основных свойств не просто "разделение" и "раскол" но одновременно и такое дифференцирование, такое непременно связанное со страданием раздвоение, которое есть "собирание как отнесение духа к самому себе. *Разрыв* способствует собиранию" Такая интерпретация-полемика с Хайдеггером использовалась, тем самым, Деррида во имя дальнейшего развития собственной философии деконструкции (**см.**).

А. А. Грицанов

"О СОБЛАЗНЕ" ("De la séduction") книга Ж. Бодрийяра (**см.**), опубликованная в 1979. В работе Бодрийяр предлагает пафосный отказ от традиционалистской модели организации культурного пространства, в основу которой "положен единый мужской субъект представления" В контексте введения понятия "соблазн" Бодрийяр моделирует "вселенную, в которой женское начало не противопоставляется мужскому, но соблазняет его. Находясь в стихии соблазна, женственность не выступает маркированным или немаркированным термином оппозиции"

В системе отсчета Бодрийяра "соблазн" ("séducsion") принципиально отличается от "желания" как связанного с производством ("producsion"), несущими в системе отсчета Бодрийяра смысл линейной одномерности. Интенсивность "соблазна" в отличие от интенсивности "желания" не укоренена в феноменах производства, овладения, власти, но "происходит от чистой формы игры" У Бодрийяра не центр = власти, но ускользание как "децентрация" дает возможность для "соблазна" "истребить" производство, т. е. окончательность и сопряженную с ней иллюзорность.

"Соблазн" снимает саму идею оппозиционности, моделируя принципиально оборачиваемую игровую среду. Согласно Бодрийяру, "имманентная игра соблазна: все и вся отторгнуть, отклонить от истины и вернуть в игру, чистую игру видимостей и моментально переиграть и опрокинуть все системы смысла и власти, заставить видимость вращаться вокруг себя самих, разыграть тело как видимость, лишив его глубинного измерения желания"

Процесс осуществления "процессуальности соблазнений" рассматривается Бодрийяром как основанный не на власти, а на отказе от линеарной властности. Бодрийяр отмечает принципиально "а-силовой" характер соблазнения, маркирует силой "соблазна" ("мирского *искуса*") именно женскую слабость, отмечает абсолютную неофициальность ("вне-властность") власти женщины.

Лишь там, где отсутствует одно из измерений реальности (как в "обманке") и где при этом создается ироническое ощущение ее переизбытка, и господствует "соблазн" "Женское" у Бодрийяра — не пол в статусе знакового феномена. Речь не идет об удвоении, акцентуации биологического метами социального. "Женское" есть то, что располагается по другую сторону любой выявляемой и в конечном счете наделяемой определенной "сущностью" женственности, будь то вытесненной или одержавшей верх. "Женское" согласно Бодрийяру, никогда не принадлежало к дихотомии полов, не зависело от форм собственного воплощения. Оно "принцип неопределенности"

"Женское" у Бодрийяра своеобычная *матрица* субъективности. ("Matrice" "matrix" — "матрица" "штамп" но и "матка"; данная многозначность была в свое время осмыслена и обыграна Деррида.) "Женское" присутствует в каждом, но поскольку в западной философии уже отмечалось, что оно есть "вечная ирония общественности" (Гегель), то его позволительно полагать в качестве "архаической формы" *субъективности*. То есть таковой формы, каковая неизбывно сокрыта от глаз, буду-

чи атрибутивно приверженной искусству "соблазна" Представление этой формы вне оппозиции "мужского" и "женского" становится возможным лишь благодаря символической (не производственной!) природе последнего.

"Соблазн" "женского" у Бодрийяра только и способен содействовать иному образу мышления, когда та же субъективность понимается в ее вечной потребности и невозможности совладать с самое собой. В обольщении собственным образом, в самообольщении как погружении в смерть.

По мысли Бодрийяра, "только соблазн радикально противостоит анатомии как судьбе... Только соблазн разбивает различительную сексуализацию тел и вытекающую отсюда неизбежную фаллическую экономию" В рамках осмысления природы "соблазна" как анти-бинарного подхода Бодрийяр пишет: "...мужскому как глубине противостоит даже не женское как поверхность, но женское как неразличимость поверхности и глубины. Или как неразличенности подлинного и поддельного... *Подлинна женщина или поверхностна — по сути дела, это одно и то же.* Такое можно сказать только о женском. Мужское знает надежный способ различения и абсолютный критерий истинности. Мужское определенно, женское неразрешимо"

Как отмечает Бодрийяр: "Панике, внушаемой мужчине *освобожденным* женским субъектом, под стать разве что его беззащитность перед порнографическим зиянием *отчужденного* пола женщины, женского сексуального объекта. Приводит ли женщину *осознание рациональности ее собственного желания* к требованию наслаждения или, захваченная тотальной проституцией, она саму себя предлагает как средство наслаждения, выступает ли женственность субъектом или объектом, освобожденной или выставленной на продажу в любом случае она предстает как сумма пола, ненасытная прорва, прожорливая разверстость. [...] Ведь эрекция дело ненадежное (никаких сцен импотенции в порнографии все плотно ретушируется галлюцинацией безудержной раскрытости женского тела). Сексуальность, от которой требуется постоянно, непрерывно доказывать и показывать себя, становится проблематичной в смысле шаткости маркированной (мужской) позиции. Пол женщины, напротив, всегда самому себе равен: своей готовностью, своим зиянием, своей нулевой ступенью".

Согласно Бодрийяру, "потенциальное сексуальное освобождение, как и освобождение производительных сил, не знает пределов. Оно требует достижения реального изобилия — *сексуально изобильного общества.* Нельзя терпеть, чтобы сексуальные блага, равно как и блага материальные, оставались для кого-то редкостью. Пол женщины как нельзя лучше воплощает эту *утопию* сексуальной непрерывности и готовности. Поэтому-то все в этом обществе феминизируется, сексуализируется на женский лад: товары, блага, услуги, отношения самого разного рода..." Бодрийяр обращает внимание на то, как "истинно женскими" качествами "доступности", "безотказности" неизменной "готовности к использованию" не подверженности "игре случая" — автоматически наделяются многие товары в процессе их рекламирования.

Бодрийяр в данном идейном контексте подверг критике феминизм за его неспособность снять оппозицию мужского и женского. Феминизм, по мнению мыслителя, лишь по-иному расставляет в ее рамках акценты доминирования. Феминистки "не понимают, что соблазн означает господство над символической вселенной, тогда как власть означает всего лишь господство над вселенной реальной" По мысли Бодрийяра, сущность женственности как раз и заключается в переводе отсчета в систему символического и парадоксальным образом в открытие возможности подлинного прикосновения к реальности. Женственность "есть одновременно радикальная констатация симуляции и единственная возможность перейти по ту сторону симуляции — в сферу соблазна" Процедура "соблазнения" же расположена вне указанной оппозиции, ибо представляет собой не что иное, как процесс размывания ее границ: "в соблазнении нет ничего активного или пассивного, нет субъекта или объекта, нет внешнего или внутреннего: оно играет сразу на двух сторонах доски, притом, что не существует никакой разделяющей их границы"

По мысли Бодрийяра, "такой вот зияющей монотонностью и тешится порносексуальность, в которой роль мужского, эректирующего либо обмякшего, смехотворно ничтожна" Происходит "истощение и ослабление половой маркировки, причем не только исторически памятной марки мужского, крепившей некогда все схемы эректильности, вертикальности, роста, происхождения, производства и т. п. [...], но и метки женственности, во все времена запечатлявшей

соблазн и обольщение" Или: "*предсуицидальная* мужественность насилуется неудержимым женским оргазмом" Бодрийяр делает промежуточный вывод, согласно которому "такова и порнография: насилие нейтрализованного пола"

Как правомерно полагать, "порнография" (от греч. pornos развратник, grapho — пишу) — духовно-виртуально-практический феномен, явившийся итогом направленной трансформации публичных сексуальных контактов. Из сферы сугубо личного выбора индивидов, партнерских пар и малых социальных групп они мутируют в элемент подчеркнуто рыночно ориентированного "производственного" процесса непосредственного осуществления половых актов. Порнография сводима к предельно наглядной и жесткой объективации процедур обретения людьми психофизиологических состояний экстаза и оргазма.

Происхождение термина "порнография" традиционно относимо к заглавию книги Ретиф де ла Бретонна "Порнограф, или Размышление порядочного человека об истинной безнравственности проституции" (Франция, 18 в.).

В социальной философии, социологии, социальной психологии и сексологии второй половины 20 в. возникновение порнографии традиционно связывается с сексуальным раскрепощением значительной массы населения Западной Европы и Северной Америки по мере осуществления сексуальной революции. В ее ходе свойственная этим регионам традиция "эпатирующей культуры непристойности" оказалась замещена порнографией. Порнография стремилась раскрыть тело и его наслаждения для противодействия подавленному желанию, которое оказалось избыточно порабощено "нравственными законами" общества.

В отличие от "соблазнения" (самого по себе и того, что его вызывает), под которым Бодрийяр предлагал понимать "манящую, искушающую, соблазнительную прелесть вещей", порнография в действительности своей аналогична производству — репертуары продуцирования наслаждения подчеркнуто технологичны и жестко актуализируются. В рамках понимания смысла производства как процесса насильственного "очеловечивания" "овещнения" компонентов природы, изначально принадлежащих к "внечеловеческому" строю материальных объектов, становится очевидна суть порнографии. В отличие от соблазна, искушения, изымающих "нечто" из строя зримого и очевидного (не может быть соблазна без тайны либо ее симуляции), производство и порнография трансформируют любой объект, шифр либо мыслеобраз до степени достижения последними степени прозрачности анатомической реконструкции. Порнография элиминирует "соблазн" из системы культурных ценностей: бесконечная и "сверхнаглядная" аккумуляция знаков секса в произведениях жанра порнографии одновременно знаменует конец и самому сексу.

По мысли Бодрийяра, добавляя дополнительное измерение пространству секса, добиваясь несоизмеримо более концентрированного восприятия его, порнография делает изображение секса более реальным, чем собственное его существование. Произведения в жанре порнографии выступают тем самым не только как "сверх-обозначение", но и как симулякр, "эффект истины" скрывающий тот факт, что истины (секса) уже нет.

Порнография отлична от традиционалистской непристойности, дезавуирующей собственный предмет отображения (непристойность фундирована намеком, ее потребители никогда не видят, как именно функционирует наш пол). Порнография благодаря анатомической пристальности упраздняет дистанцию человеческого взгляда, замещая ее мгновенным и обостренным изображением "строем сверх-референции, сверх-истины, сверх-точности" Согласно Бодрийяру, правомерна параллель. С одной стороны, ретроспективное обеспечение квадрофонического звука для классической музыки искусственно "достраивает" прежнюю реальность, ибо *такой* музыки никогда не существовало, ее *так* никто никогда не слушал, ее не сочиняли, чтобы *так* слушать. С другой стороны, порнография это "квадрофония" секса: галлюцинация детали, микроскопическая истина пола, "крупный план" клеточных и даже уже "молекулярных" структур, "оргия реализма" Порнография полагает "фаллодизайн" и "дизайн наготы" как самодостаточные ценности.

Порнография, по мысли Бодрийяра, — это тотальный триумф именно непристойного *тела* вплоть до полного стирания человеческого лица: у актеров порнокино, как правило, лица "отсутствуют" функциональная нагота оставляет место лишь для зрелищности самого секса. Данные функциональные и органические характеристики порнографии делают невозможным оконча-

тельное разрешение вопроса о всеобъемлющей цензуре над ней либо о ее "хорошо темперированном" вытеснении. Порнография является непосредственным естественным продолжением как человеческого реального в его норме, так и воплощением предельно бредовых иллюзий людей во всем мыслимом спектре их патологий.

Бодрийяр пишет: "Секс, как и власть, хотят сделать необратимой инстанцией, желание — необратимой энергией... Потому что мы, руководствуясь своим воображаемым, наделяем смыслом лишь то, что необратимо: накопление, прогресс, рост, производство. Стоимость, энергия, желание — необратимые процессы, в этом весь смысл их освобождения. (Введите малейшую долю обратимости в наши экономические, политические, институциональные, сексуальные механизмы — и все мгновенно рухнет.) Именно это обеспечивает сегодня сексуальности ее мифическое полновластие над телами и сердцами. Но это же составляет и хрупкость ее, как и всего здания производства. Соблазн сильнее производства, соблазн сильнее сексуальности, с которой его никогда не следует смешивать. [...] Вовлеченность процесса соблазна в процесс производства и власти, вторжение в любой необратимый процесс минимальной обратимости, которая втайне его подрывает и дезорганизует, обеспечивая при этом тот минимальный континуум наслаждения, пронизывающего его, без которого он вовсе был бы ничем, — вот что нужно анализировать"

"Возможно, пишет Бодрийяр что порнография и существует только для того, чтобы воскресить это утраченное референциальное, чтобы — от противного — доказать своим гротескным гиперреализмом, что где-то все-таки существует подлинный секс" Порнография, таким образом, есть "нулевая степень" производства гиперреальности, она "правдивей правды" — "симуляция разочарованная" Производству как насильственной материализации тайны противостоит соблазн, изымающий у строя видимого; производить значит открывать, делать видимым, очевидным, прозрачным.

По Бодрийяру, "все должно производиться, прочитываться, становиться реальным, видимым, отмечаться знаком эффективности производства, все должно быть передано в отношениях сил в системах понятий или количествах энергии, все должно быть сказано, аккумулировано, все подлежит описи и учету: таков секс в порнографии, но таков, шире, проект всей нашей культуры, "непристойность" которой ее естественное условие, культуры показывания, демонстрации, "производственной" монструозности" И далее: "Порнография прямое продолжение метафизики, чьей единственной пищей всегда был фантазм потаенной истины и ее откровения, фантазм "вытесненной" энергии и ее *производства*, т. е. выведения на непристойной сцене реального"

Стратегия производства, реализующаяся в "нулевой степени" трансформируется в пользование себя, т. е. в подключенность к своему телу, полу, бессознательному, и в экономное оперирование наслаждением тела, сексуальностью, голосом бессознательного и т. д. Согласно Бодрийяру, "теперь не говорят уже: *у тебя есть душа, ее надлежит спасти*, но: *у тебя есть пол, ты должен найти ему хорошее применение*, или: *у тебя есть бессознательное, надобно, чтобы "оно" заговорило*, или: *у тебя есть либидо, его надлежит потратить*"

Строй соблазна, по Бодрийяру, оказывается способным поглотить строй производства. Будучи игровым ритуализированным процессом, который противостоит натурализированному сексуальному императиву и требованию немедленной реализации желания ("либидозной экономии"), соблазн создает "обманки" очарованную симуляцию, которая "лживей ложного" Соблазну известно, что "все знаки обратимы", что нет никакой анатомии, никакой реальности, объективного референта, никакой "нулевой степени", но "всегда только ставки" Там, где производство находит рецидив реальности, избыток реальности, сверхобозначение, соблазн усматривает "чистую видимость" пустоту, произвольность и бессмысленность знака. "Соблазняет расторжение знаков" расторжение их смысла. Насилие соблазна, стратегия вызова, согласно Бодрийяру, парадоксальным образом является "насилием нулевой степени", означающим "нейтрализацию, понижение и падение маркированного термина системы вследствие вторжения термина немаркированного" Таким образом, стратегия соблазна оказывается, по Бодрийяру, единственно возможным способом "превзойти систему в симуляции"

В данном исследовании Бодрийяр также развил предположение, ранее обозначенное им в книге "Символический обмен и смерть" (**см.**). Согласно одному из фрагментов последней, символическое — это особая неустойчивая,

конфликтная, еще-не-обретшая формы стадия знаковой деятельности, где "обращению" (согласно примечанию С. Зенкина: в обоих смыслах этого русского слова, соответствующих французским circulation и réversion, т. е. "непрерывное движение" и "обратный, возвратный ход" — *А. Г., Н. К.*) еще не поставлены препоны типа власти, цензуры, принципа реальности. "Ускоренно-безграничная циркуляция" симулякров представляет собой не символическое состояние, не возврат к безвластной, "до-властной" исходной стадии, но противоположное ей состояние симуляции: здесь власть кроется уже не в отдельных сверхценных, сакральных знаках, изъятых из свободного символического обращения, а в самом процессе "безумного становления" симулякров. Символический обмен, противоположный как властным запретам, сдерживающим обращение знаков, так и пустой, безответственной комбинаторной свободе, образует промежуточное, неустойчивое состояние социальности, вновь и вновь возникающее в конкретных процессах взаимодействия людей и вновь и вновь разрушаемое, поглощаемое системой. В анализируемой книге Бодрийяр недвусмысленно обозначил это неуловимо-конкретное отношение как *игру*: "Создаваемая ею обязанность — того же рода, что при вызове. Выход из игры уже не является игрой, и эта невозможность отрицать игру изнутри, составляющая все ее очарование и отличие от порядка реальности, вместе с тем и образует символический пакт, правило, которое следует непреложно соблюдать, и обязанность в игре, как и при вызове, идти до конца"

По Бодрийяру, символический обмен представляет собой "состязательную" игру, такое состязание, которое чревато нешуточным противоборством, сравнимым с дуэлью. В то же время эта игра способна доходить до крайних пределов, до *экстаза,* оборачиваясь катастрофическим "истреблением" законов и установок социальной инстанции, самозабвенным головокружением от безостановочного и разрушительного обмена. Одновременно порядок симулякров ведет против человека другую игру "мимикрическую", подменяя реальности условными подобиями (даже капитализм, по мнению Бодрийяра, "всегда лишь *играл* в производство").

По мысли Бодрийяра, в высшей своей форме игра воплощает в себе всю конфликтность отношений между человеком и властью: официальный истеблишмент навязывает индивиду симулятивно-безответственную игру в Деда Мороза [см. **"Система вещей" (Бодрийяр)**], в которого можно верить "понарошку" а индивид пытается навязать своим богам агрессивно-разрушительную игру, принуждающую их к жертвенной гибели. В тексте "Символический обмен и смерть" французский мыслитель писал: "наслаждение всякий раз возникает от гибели бога и его имени и вообще от того, что там, где было нечто — имя, означающее, инстанция, божество, *не остается ничего* [...]. Нужна наивность человека западной цивилизации, чтобы думать, будто "дикари" униженно поклоняются своим богам, как мы своему. Напротив, они всегда умели актуализировать в своих обрядах амбивалентное отношение к богам, *возможно даже, что они молились им только с целью предать их смерти*" В данной книге Бодрийяр ужесточает эту идею: "Мы не верим в Бога, не "верим" в случай разве что в банализированном дискурсе религии или психологии. Мы бросаем им вызов, а они — нам, мы играем с ними, а потому и не нужно, *не следует* в них "верить"

Западная культура, европейская ментальность в качестве своих "общепризнанных", "естественных" оснований фундирована двойственными ("бинарными") ценностными оппозициями: "субъект — объект" "внешнее — внутреннее" "мужское женское" "Запад Восток" и т. п. Как отметил соотечественник Бодрийяра Деррида, "в классических философских оппозициях мы не имеем дело с мирным сосуществованием vis-a-vis ("визави", "друг напротив друга" *А. Г Н. К.*), а скорее с насильственной иерархией. Один из двух терминов ведет другой (аксиологически, логически и т. д.) или имеет над ним превосходство" (Как отмечал ряд исследователей, в классическом миропонимании находящееся "по правую сторону" от великой "воображаемой линии" находится в позиции безнаказанного тотального подавления всего, что расположено "по ту сторону".)

В противоположность этому, культура постмодерна, в отстраивании которой принял самое активное участие Бодрийяр, ориентирована на принципиальное снятие самой идеи жесткой оппозиционности. Философский постмодернизм исключает возможность принципа бинаризма как такового. Традиционные для европейской культуры "бинарные" оппозиции перестают выполнять роль главных осей, организую-

щих мыслительное пространство. На смену классическим оппозициям западной традиции было сформулировано понимание того, что взаимопроникновение привычных "противоположностей" составляет "внутреннюю суть" любого предмета или явления.

А. А. Грицанов, Н. Л. Кацук

"ОБЩЕСТВО ПОТРЕБЛЕНИЯ: его мифы, его структуры" ("La société de consommation") — книга Ж. Бодрийяра (**см.**), увидевшая свет в 1970.

Предметом рассмотрения данной книги выступило у Бодрийяра "общество потребления", которое, по его убеждению, "в себе самом есть свой собственный миф" Согласно Бодрийяру, речь может вестись не о мифах современного западного социума, который традиционно определяется как "общество потребления" а о том, что само это общество, будучи практической реальностью, выступает своеобычным мифом, вне которого оно просто не существует: оно включает "мифологическое измерение" в собственное "объективное" определение.

По мысли Бодрийяра, "потребление" может рассматриваться как специфическая "идея", впитанная коллективными представлениями людей и определяющая мнение общества о самом себе именно в режиме "дискурса потребления" Но все это вовсе не предполагает, что "общество потребления" относится лишь к уровню "субъективного" — оно воплощено также и в "практиках потребления" современного человека Запада. По Бодрийяру, "общество потребления" в качестве мифа существует "по ту сторону разделения" на объективное и субъективное, материальное и идеальное как специфическая форма организации тотальности современных социальных практик. Таким образом, проблема состоит в том, чтобы объяснить природу этого специфического и, по убеждению Бодрийяра, фундаментального измерения общественной жизни.

Весь общественный дискурс потребления, по Бодрийяру, основывается на наивной антропологии рационального "homo economikus", включающей идеи вещей (предметов потребления), потребностей и их удовлетворения. Этот дискурс всецело тавтологичен: с одной стороны, индивид приобретает некоторую вещь, потому что испытывает в ней потребность, а с другой — потребители "естественным образом" испытывают потребность именно в тех вещах, которые в настоящий момент предлагаются рынком. Доверчиво принимая очевидности повседневной жизни, действующие лица верят в "миф потребления": в реальность субъекта, наделенного потребностями и противоположенного реальным вещам как источникам их удовлетворения. С точки зрения Бодрийяра, желательна деконструкция подобных "очевидностей" — к ним следует отнестись так же, как Фрейд относился к сновидениям: проанализировать их для того, чтобы раскрыть логику "первичного процесса"

По мысли Бодрийяра, первичная характеристика предмета потребления вовсе не является его прикладной (прагматической) характеристикой, которая при определенных условиях дополняется еще и некоторой социальной его "нагруженностью" Действительная теория потребления должна основываться не на теории потребностей и их удовлетворения, а на теории социального означивания: социально-знаковая характеристика потребляемой вещи является для нее первично фундаментальной, а ее "полезность" выступает не более чем прагматическим подтверждением или даже прямой рационализацией. Эмпирически данная вещь в случайном наборе своих формы, цвета, материала и функций (а если это культурный артефакт, то и в своей эстетической определенности) является мифом; точнее говоря, она есть не что иное, как различные типы отношений и сигнификаций, которые, согласуясь между собой или противореча друг другу, завязываются на ней как на неопределенном субстрате. С точки зрения Бодрийяра, фундаментальная социальная логика упорядочивает этот комплекс отношений, продуцируя "предустановленную гармонию" вещей и потребностей, на которой фундируется и природу которой скрывает доминирующий "дискурс потребления"

Точно так же и "рациональный потребитель" вовсе не является какой-то природной данностью. Концепция потребностей основывается, по Бодрийяру, на наивной антропологии естественного человеческого стремления к счастью — именно счастье является конечной инстанцией общества потребления, выступая "посюсторонним" эквивалентом религиозного спасения. Притягательность идеи счастья в истории происходит из того факта, что "миф Счастья воспринимает и воплощает миф Равенства в модерных обществах" Социальная логика эквивалентности уподобляет индивидов друг другу, вследствие чего они и осознают себя свободными рацио-

нальными существами, естественным образом стремящимися к счастью, критерием достижения которого является всевозрастающее удовлетворение потребностей. В практическом же плане потребление организуется именно путем исключения удовольствия, поскольку удовольствие является лишь рационализацией на уровне индивидуального восприятия процесса, действительная цель которого состоит в воспроизводстве "системы вещей"

Как пишет Бодрийяр, "...истина потребления состоит в том, что оно является функцией не удовольствия, ...функцией не индивидуальной, но непосредственно и всецело коллективной" Согласно Бодрийяру, "потребность именно в данном предмете" есть не что иное, как "потребность в совершенно определенном социальном различии"; потребительское поведение обусловлено не естественными потребностями в неких вещах, а социально артикулированными потребностями в различительно значимых предметах. Потребляется скорее не сама вещь (в физическом смысле), а идея отношения между вещами: потребление представляет собой систематический акт манипуляции знаками, который определяет социальный статус посредством различий.

У Бодрийяра "вещи" предстают в виде "системы вещей" тиранически задающей "иерархию личностей" В "обществе потребления" неодинаковость пользуемых вещей сменяет прежние механизмы социального расслоения расу, пол и класс: люди ранжируются посредством предметов, которые они потребляют. Таким образом, именно потребление в настоящее время стало действительным базисом социального порядка. В социологическом плане, по Бодрийяру, "обмен различиями обеспечивает интеграцию группы": "кодированные различия не разделяют индивидов, а, напротив, становятся материалом социального обмена" Тем самым потребление оказывается не столько определенной системой идеологических ценностей, сколько определенной системой материально-практической коммуникации.

Согласно Бодрийяру, в "обществе потребления" беспрецедентное увеличение предложения материальных благ и услуг означает фундаментальную мутацию в экологии человеческих пространств: "мы живем в эпоху вещей — находясь в их сплошном окружении и подчиняясь их ритму" *Потребление* видится мыслителем не как собственно экономический, а как "целостный социальный факт". Тем самым теория потребления выступает для Бодрийяра не разделом экономической социологии, а общей теорией социального, порожденной специфическими реалиями "общества потребления" как "социума-мифа"

Бодрийяр акцентированно обозначает область эмпирической отнесенности собственной социальной теории: у него это среда повседневности, специфическую организацию которой определяет потребление. Повседневная жизнь это область, где тотальная общественная практика, с одной стороны, разделяется, по Бодрийяру, на "трансцендентную" сферу политического, социального и культурного и "имманентную" сферу приватного и где, с другой стороны, осуществляется контакт и взаимодействие этих сфер. С "объективной" точки зрения "мира" и "истории" повседневность скудна и вторична, но именно она обеспечивает собственную автономию и переинтерпретацию "большого мира" "для внутреннего пользования"

"Практика потребления" по мысли Бодрийяра, обеспечивает специфическую отстраненность от мира благодаря жизни в укрытии знаков: "знаки и сообщения исчерпывают то, что мы потребляем, поскольку содержание сообщений и означаемые знаков нам безразличны" Люди потребляют знаки именно как знаки, которые при этом удостоверены поручительством реального: повседневность не могла бы стабильно существовать как своеобразная закрытость от "большого мира" без симулякра этого мира, без алиби участия в нем — ей необходимо питаться умноженными образами этой трансцендентности.

Согласно Бодрийяру, безмятежность потребления, чтобы быть устойчивой, нуждается в эскападах мира и истории, она привязана к чрезвычайщине трагедий и насилия. Противоречие между безопасным гедонизмом и традиционной активистской моралью преодолевается мультиплицированным катастрофизмом. Пример, приводимый Бодрийяром, релаксирующий западный телезритель, потребляющий репортажи-образы войны во Вьетнаме. Телевизионная "картинка" приходит в комнату "из внешнего мира", эмоционально насыщая потребителя и создавая эффект его присутствия в гуще событий. При этом осуществляется приятное потребление личной ситуации безопасной отстраненности. Функционирование массовых коммуникаций, формирующее отношение потребителя к "реальному миру", — это отрицание реального на основе тотального мировосприятия посредством его знаков.

По мысли Бодрийяра, "человек потребления" не в состоянии дистанцироваться от непосредственности своих потребностей. В "состоянии модерна" больше нет зеркала, в котором человек мог бы столкнуться со своим образом, отныне существуют только витрины — оптические конструкции потребления, где сам индивид больше не отражается, но абсорбируется в созерцании множественных вещей/знаков, в ряду социальных означающих. Потребитель неявно замещается-объясняется игрой моделей в этом, согласно французскому социологу, суть игрового характера потребления, который оборачивается здесь трагедией идентичности. Эта редукция личности к спектру вещей полностью переопределяет индивида: последний предстает как движущееся различие, и этот новый процесс уже нельзя анализировать в привычных для социально-критической мысли терминах "отчуждения"

В целом:

1) потребление интересует Бодрийяра именно как ключевой элемент "общества, являющегося своим собственным мифом";

2) потребление, по его мнению, представляет собой общественную жизнедеятельность, трактовать которую желательно в соответствующем изобретенном самим Бодрийяром — ракурсе;

3) расширительно трактуемый феномен потребления определяется Бодрийяром как фундаментальный для понимания прочих аспектов общественной жизни (экономики, политики, культуры) в связи с констатацией "исчезновения трансцендентности" в социальном опыте людей;

4) потребление образует сложную общественную систему, включающую подсистемы индивидуальных потребностей и предметов потребления, "предустановленная гармония" в отношениях между которыми имеет социальную природу.

Осознанно преодолевая формулу Дж. Гэлбрэйта (известный американский экономист и общественный деятель, автор концепта "новое индустриальное общество" *А. Г., Н. К.*), Бодрийяр утверждает: не "потребности являются продуктом производства" а система потребностей является продуктом системы производства. Это уже совершенно иное: под системой потребностей подразумевается то, что потребности не возникают случайным образом они создаются и организуются как специфическая общественная "потребительная сила" (по аналогии с "производительными силами" у Маркса. — *А. Г., Н. К.*).

В истории промышленной системы Бодрийяр прослеживает следующую генеалогию системы потребностей: порядок производства создает (1) машину — производительную силу как техническую систему, радикально отличную от традиционного инструмента; (2) капитал — рационализированную производительную силу, систему инвестиций и рационального обращения, радикально отличную от "богатства" и способов обмена в прошлом; (3) наемную рабочую силу — абстрактную систематизированную производительную силу, радикально отличную от конкретного труда; (4) систему потребностей производительную силу как рационализированный, интегрированный, контролируемый комплекс, дополняющий три предыдущих в процессе всеобъемлющего контроля над производительными силами и производственными процессами.

Потребности как система представляют собой, по мнению Бодрийяра, нечто совершенно особое: они производятся как элементы строгой системы, а не как случайные отношения некоторого индивидуума к некоторому объекту. "Потребности суть не что иное, как наиболее развитая форма рациональной систематизации производительных сил на индивидуальном уровне, где "потребление" принимает логическую и необходимую эстафету у производства"

Согласно важнейшему идейному выводу французского мыслителя, вопреки "идеологической видимости" никакой революции не произошло: "эпоха Производства" и "эпоха Потребления" суть последовательные этапы одного и того же логического процесса расширенного воспроизводства производительных сил и контроля над ними. Потребление также является своего рода общественным трудом — человек отбывает повинность теперь еще и в этой области; в "обществе потребления" все без исключения стали тружениками — "трудящимися сферы потребления" "Потребность" и "труд" предстают у Бодрийяра как две разновидности одной и той же эксплуатации производительных сил человека.

В данной книге потребление осмысливается как еще одно измерение принуждения; оно отнюдь не являет собой осуществленную утопию, на практике определяясь фундаментальными процессами производства. Новизна подхода французского мыслителя заключается в фиксации создания новой области производительных сил и в описании возникновения новой общественной морали потребления, выполняющей от-

крыто идеологические функции. Как отметил Бодрийяр, "потребление представляет собой грандиозное политическое поле, анализ которого, следующий за анализом производства и дополняющий его, еще предстоит осуществить"

В целом реализация замысла этой книги знаменовала для Бодрийяра осмысление следующей проблемы: в качестве ключевого элемента "общества, являющегося своим собственным мифом" был выделен феномен потребления, обобщенный до тотальной целостности повседневной практики. Посредством эклектичной смеси из терминологических рядов марксизма, психоанализа и семиологии была поставлена цель раскрыть бессознательную логику общественного процесса потребления, имеющего "знаковый" характер.

А. А. Грицанов, Н. Л. Кацук

ОЗНАЧАЕМОЕ — термин, используемый в семиотике для определения содержательной ("умопостигаемой") стороны знака (**см.**), отсылающий к "понятию" ("знак" связывает не вещь и ее название, но понятие и его акустический образ. О. неразрывно связано с означающим (**см.**) и не может существовать помимо последнего. Термин "О." использовался стоиками (греч. термин semainomenon — "понимаемое", "подразумеваемое") и средневековыми философами (Августин использовал для его обозначения латинский термин signatum), однако детальную разработку получил в концепции Ф. де Соссюра. Ч. Моррис использовал близкий по смыслу термин "десигнат"

Ж. Деррида (**см.**) полагал, что понятие "трансцендентальное О." лежит в основе фундаментальной для логоцентристской традиции западной философии концепции репрезентации и мыслится как нечто внеположное языку и существующее до него, нечто, "имеющее место" и умопостигаемое еще до своего "(грехо) падения" до изгнания во внеположность посюстороннего чувственного мира" По мысли Деррида, своей сугубо умопостигаемой гранью О. отсылает к абсолютному логосу, а в средневековой теологии оно всегда было повернуто к "слову и лику божьему" По сути основоположным О. можно считать бытие. О., таким образом, призвано олицетворять истину или смысл, уже созданные логосом и существующие в его стихии; оно (как и понятие знака в целом) выступает в качестве наследника логоцентризма (**см.**), которое идет рука об руку с определением бытия сущего как наличности.

См: **Означающее, Знак, Трансцендентальное означаемое, Означивание**.

А. Р. Усманова

ОЗНАЧАЮЩЕЕ чувственно воспринимаемая сторона знака (**см.**), относящаяся к плану выражения. Стоики использовали термин "semainomenon" тогда как в средневековой логике и философии был принят термин "signans" В концепции Ф. де Соссюра "О." в вербальном языке представляет собой "акустический образ" причем Соссюр неоднократно подчеркивал, что "О." — это не материальное звучание, а представление о нем, получаемое нашими органами чувств, это психический отпечаток звучания, который предшествует в акте говорения физиологическому процессу (говорения, фонации) и физическому процессу (колебание звуковых волн). Всякий акустический образ — это сумма ограниченного числа элементов или фонем, которые можно изобразить на письме с помощью соответствующего числа знаков. Несмотря на то что "О." репрезентирует план выражения и в известном смысле материально, речь идет о весьма специфической материальности, ибо О. состоит из собственно материальной части (звук) и идеальной (отпечаток, образ звучания, материальная сторона в сознании).

Связь между означаемым (**см.**) и О., по мысли Соссюра, конвенциональна, т. е. немотивирована и условна (особенно в знаках-символах, т. е. в большинстве знаков вербального языка). Это не исключает частичной мотивированности некоторых знаков, хотя речь может идти лишь об относительной мотивации, будь то случаи звукоподражания (ономатопеи), или иконических знаков.

Концепция "О. как акустического образа, равно как и его неразрывная связь с означаемым, была подвергнута жесткой критике со стороны Ж. Деррида (**см.**) в книге "Нечто, относящееся к грамматологии" (**см.**): он считал, что О. не является чем-то вторичным и производным (по отношению к мысли, как и письмо по отношению к устной речи). Более того, языковой знак не существует до письма, а письмо не может рассматриваться лишь как "изображение (репрезентация) языка" Напротив, письмо есть (перво)начало любой языковой деятельности, а "акустический образ" не обязательно должен мыслиться как (внутрен-

ний) отпечаток, копирующий реальность внешнюю.

См.: **Означаемое, Знак, Деррида, Означивание**.

А. Р. Усманова

ОЗНАЧИВАНИЕ — понятие философии постмодернизма, основанное на радикальном отказе от идеи референции (см. **"Пустой знак"**). Термин "О." выступает составной частью постмодернистской модели обретения текстом смысла, в границах которой текстуальный смысл исходно не является ни заданным, ни данным. Идея "О." знаменует собой также пафосную ориентацию культуры постмодерна на кардинальное преодоление логоцентризма (**см.**). По оценке М. Фуко (**см.**), в отличие от классики (см. **Классика Неклассика — Постнеклассика**), воспринимающей дискурс в качестве "скромного чтения" ("вещи уже шепчут нам некоторый смысл, и нашему языку остается лишь подобрать его"), постмодернистская философия основана на презумпции, согласно которой дискурс "следует понимать как насилие, которое мы совершаем над вещами"

С постмодернистской точки зрения "язык... никогда не был, не может быть и наконец перестает считаться нейтральным вместилищем смысла" (Дж. Д. Аткинс). Как отмечает Дж. Х. Миллер, становление текстовой семантики "никогда не бывает объективным процессом обнаружения смысла, но вкладыванием смысла в текст (**см.**), который сам по себе не имеет никакого смысла" На передний план, таким образом, выдвигается не "значение" как отношение означающего (**см.**) к означаемому (**см.**), но О. как движение в сфере означающего.

Понятие О. было предложено Ю. Кристевой (**см.**) и, по оценке Р Барта (**см.**), универсально воспринято философией постмодернизма. По Барту, семантическое бытие текста "есть становление" Соответственно, письмо/письменность мыслится постмодернизмом не как существующая в завершенном тексте: согласно Барту, "писать" это "непереходный глагол" По его мнению, текст — "это не совокупность... знаков, наделенная смыслом, который можно восстановить, а пространство, где прочерчены линии смысловых сдвигов" Согласно Барту, организация текста при разнообразных версиях его О. выстраивается вокруг определенных смысловых узлов, принципиально плюральных и конституируемых практически произвольно: "текст: это... пространство, где свободно вспыхивают языковые огни, мерцающие зарницы, то тут, то там взметающиеся всполохи, рассеянные по тексту, словно семена" Как пишет Барт, "означающие могут неограниченно играть... производить несколько смыслов с помощью одного и того же слова"

По Ж. Деррида (**см.**), децентрированный, деструктурированный текст принципиально нестабилен и характеризуется своего рода "взвешенностью между активностью и пассивностью", "взвихренностью", которая в принципе "не поддается упорядочению" "Рассеивание" ("диссеминация") Деррида, играющая значимую роль в процедурах деконструкции (**см.**), интерпретируется в качестве *рассеивания* (**см.**) "сем" т. е. семантических признаков, зачатков смыслов как обладающих креативным потенциалом: sema semen. Как отмечал сам Деррида в одном из интервью, "мы играем здесь, разумеется, на... родстве чистого симулякра (**см.**) между семой и семенем"

Согласно подходам Ж. Делёза (**см.**), смысл "производится: он никогда не изначален" Аналогично, интерпретация (**см.**) текста в процедурах чтения (**см.**) выступает в концепции Делёза как нонфинальная "экспериментация" (**см.**). Делёз отмечает, что смыслопорождение "двунаправленно" т. е. "задает путь, по которому смысл следует и который он заставляет ветвиться"

Непредсказуемость процедур О. связывается Бартом с естественными аспектами бытия текста, а не с недостаточностью познавательного потенциала субъекта. По Барту, "неразрешимость — это не слабость, а структурное условие повествования: высказывание не может быть детерминировано одним голосом, одним смыслом — в высказывании присутствуют многие коды, многие голоса, и ни одному из них не отдано предпочтение. ...Рождается некий объем индетерминаций или сверхдетерминаций: этот объем и есть означивание"

А. А. Грицанов

ОНТО-ТЕО-ТЕЛЕО-ФАЛЛО-ФОНО-ЛОГОЦЕНТРИЗМ — понятие, введенное Ж. Деррида (**см.**) для характеристики, с его точки зрения, исторически изживающих себя основополагающих предпосылок европейского мышления. Деррида показал, что классическая (см. **Классика — Неклассика — Постнеклассика**) культура Европы (вне зависимости от смены философских мод) фундируется следующими глобальными презумпциями:

1) *"Онто"-центризм*, основывающийся на программе постоянного поиска все более адекватной "модели мира" на неизбывном стремлении к созданию все новых и новых "онтологий" как учений о бытии. Согласно же Деррида, окружающая нас реальность артикулирована принципиально семиотически (через посредство знаков). Само же бытие мыслитель квалифицировал в качестве "трансцендентального означаемого" (**см.**).

По миропредставлению Деррида, невозможно предполагать адекватность соответствующего текста (**см.**) описываемому событию (как и его фундаментальную отнесенность к бытию либо выраженность бытия в нем). По Деррида, *человек постигающий* не существует вне текста поэтому невозможна интерпретация текста как *взгляда извне*. Сознание может лишь "центрировать" текст, организовав его вокруг тех или иных внутритекстовых семантических узлов.

Как пишет Деррида, "с момента, когда мы ставим под сомнение саму возможность... означаемого и признаем, что всякое означаемое есть также нечто, стоящее в положении означающего, различение между означаемым и означающим — самый знак — становится проблематичным в корне" Внетекстовый гарант значения, наличие которого бездоказательно предполагалось в рамках референциальной концепции знака, в системе отсчета текстологии Деррида оказывается не более чем иллюзией, априорно и фактически произвольно примысленным референтом (именно "трансцендентальным означаемым").

2) *"Тео"-центризм*, предполагающий в качестве "матрицы мира" линейно понимаемый детерминизм, исходящий из того, что применительно к любому феномену или процессу возможно установить исчерпывающе объясняющую его внешнюю квази-причину.

3) *"Телео"-центризм*, исходящий из предположения об исходной целесообразности как условия протекания и общего мирового процесса, и отдельно взятых его событий.

4) *"Фалло"-центризм*, продуцирующий мышление в рамках жестких бинарных (как правило, асимметрично интерпретируемых) оппозиций типа: объект субъект, Запад — Восток, мужское — женское и т. д. Даже успешное постижение устройства мироздания в культуре Европы принято понимать как "срывание покровов с тела истины" или в каком-либо подобном режиме.

5) *"Фоно"-центризм*, представленный ориентацией западной традиции на вокально-голосовую презентацию языка, т. е. на тот языковой пласт, который представлен в звучании *голоса*: согласно Деррида, "когда я говорю... не только означающее и означаемое кажутся сливающимися в единство, но в этом смешении означающее как бы растворяется, становится прозрачным, чтобы позволить концепту предстать самому таким, каков он есть без отсылки к чему-либо другому, кроме своего присутствия... Естественно, опыт этот — обман, но обман, на необходимости которого сложилась целая культура или целая эпоха... от Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т. д."

По Деррида, классическая культура может быть определена как *фоноцентричная*, т. е. основанная на презумпции неразрывной связи голоса (как репрезентанта естественного языка) и стоящего за голосом значения, т. е. фактически связи знака (означающего) и означаемого (см. **Знак, Означающее, Означаемое, "Трансцендентальное означаемое"**). Именно на основе принципа *фоноцентризма*, согласно Деррида, внетекстовое "трансцендентальное означаемое" становится "последним референтом", так называемой "объективной реальностью", конвенционально предшествующей процедуре означивания (**см.**), т. е. "семантическим содержанием или формой присутствия, гарантирующей извне движение общего текста" В миропонимании классического типа текст мыслится как предназначенный к прочтению; чтение трактуется как понимание его имманентной семантики, как актуализация заложенного автором исходного смысла текста; соответственно, письмо мыслится в этом контексте лишь как языковой симулякр (**см.**): как графический знак, замещающий знак вокальный.

Согласно оценке Деррида, "логоцентристская метафизика, метафизика, детерминирующая, определяющая смысл бытия как присутствие" могла быть и была конституирована лишь в контексте культуры, фундированной "системой языка, ассоциирующейся с фонетически-алфавитной письменностью" и фонетическое письмо в этом контексте может рассматриваться как "арена великих метафизических... происшествий Запада" Согласно Р Барту (**см.**), "если о чем-либо рассказывается ради самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность, т. е.

в конечном счете вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой", "голос отрывается от своего источника, для автора наступает смерть, и здесь-то начинается письмо" Таким образом, базисным прецедентом языковой презентации в версии постмодернизма, предложенной Бартом, выступает не речь, непосредственно завязанная на личностно артикулированного субъекта, но "текст" (**см.**), понятый в качестве объективированно-безличного пространства смысловых трансформаций. И, согласно Деррида, в этом контексте "грамматология должна деконструировать все то, что связывает концепты и нормы научности с онто-теологией, с логоцентризмом, с фонологизмом" (см. **Деконструкция**).

В свете постмодернистской парадигмы письмо-письменность предстает в качестве спонтанной процессуальности, т. е. как *performance* языка: по мысли Барта, "уже не Я, а сам язык действует, *перформирует*" В этом плане любая вербальная процессуальность, по Барту, это, в итоге, "не правда человека... а правда языка", следовательно, *фоноцентризм* в таком контексте оказывается невозможен. С точки зрения Барта, современная лингвистика показала, что "высказывание как таковое... превосходно совершается само собой, так что нет нужды наполнять его личностным содержанием говорящих" Таким образом, постмодернистская трактовка письма/письменности разрушает саму возможность семантических оппозиций голоса и взгляда, речи и текста в культурном пространстве. Согласно Барту, поскольку "наша цивилизация более чем любая другая является цивилизацией письма", постольку в современной культуре устраняется возможность самого противоречия между "культурой зрения" и "культурой слуха"

6) *"Лого"-центризм*, утверждающий наличие глубинного имманентного смысла как бытия в целом, так и отдельных событий. По Деррида, "логоцентризм — замыкание мышления на себя самого как порядок присутствия перед самим собой, апелляция к разуму как к инстанции закона, удерживаемой вне игры, свободной от дисперсии, над которой она властвует" При этом Деррида был далек от попыток устранить, отвергнуть, перечеркнуть логицистскую составляющую метафизической традиции, ибо не раз отмечалась сильная генетическая зависимость концепции Деррида от подвергаемой им деконструкции европейской метафизики.

Логоцентризм (**см.**) мыслитель обнаруживает во всей традиции истории философии: от Платона до Ф. Ницше, З. Фрейда, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера; даже структуралисты, по его убеждению, попадают в этот лагерь. "Логоцентризм, пояснял Деррида в своем московском интервью в 1990, — это европейское, западное мыслительное образование, связанное с философией, метафизикой, наукой, языком и зависящее от логоса. Это генеалогия логоса. Это не только способ помещения логоса и его переводов (разума, дискурса и т. д.) в центре всего, но и способ определения самого логоса в качестве концентрирующей, собирающей силы" И добавлял, отводя упреки в попытке ниспровержения метафизики логоцентризма как таковой: "Деконструкция логоцентризма дело... медленное и сложное, и, конечно же, нельзя просто говорить: "Долой!" Я этого никогда не говорю, я люблю язык, люблю логоцентризм. Если я и хочу восстановить обучение философии как институт во Франции, то ради преподавания метафизики. Я знаю, что метафизика нам нужна, я никогда не говорил, что ее нужно просто выбросить в мусорный ящик".

Понятие "логос" (**см.**) было квалифицировано Деррида в статусе краеугольного камня культуры западного образца. Европейский рационализм оценивался Деррида как "империализм Логоса" (Ю. Кристева [**см.**], в свою очередь, характеризует базовую структуру менталитета Европы через "логоцентризм европейского предложения" налагающий запрет на свободную ассоциативность мышления.) При тематическом разворачивании содержания культуры такого типа для нее оказываются характерны, по оценке М. Фуко (**см.**) как минимум две "темы": в онтологическом аспекте "тема универсальной медиации", в гносеологическом "тема изначального опыта" Первая из названных "тем", согласно Фуко, безусловно полагает в качестве наличного "смысл, изначально содержащийся в сущностях вещей" Подобная мировоззренческая установка инспирирует, по Фуко, такую модель философской онтологии, "когда повсюду обнаруживается движение логоса, возводящего единичные особенности до понятия и позволяющего непосредственному опыту сознания развернуть в конечном счете всю рациональность мира" На этой основе, с точки зрения Фуко, формируется образ мира как книги и соответ-

ственная интерпретация познавательных процессов: "если и наличествует дискурс, то чем еще он может быть, как не скромным чтением?"

Попытка преодоления логоцентризма осуществляется постмодернистской философией по обеим вышеназванным "темам" Так, применительно к онтологии, Фуко постулирует тотальное отсутствие исходного "смысла" бытия мироздания: "если генеалогист стремится скорее к тому, чтобы слушать историю, нежели к тому, чтобы верить в метафизику, что он узнает? Что за вещами находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов" Соответственно, по оценке Фуко, стратегией гносеологических практик для философии эпохи постмодерна является "не полагать, что мир поворачивает к нам свое легко поддающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать: мир не сообщник нашего познания, и не существует никакого пре-дискурсивного провидения, которое делало бы его благосклонным к нам" Любая форма дискурса (**см.**) в этом контексте выступает, по мысли Фуко, "как насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае — как некая практика, которую мы им навязываем"

Деррида открыто провозгласил "освобождение означающего от его зависимости или происхождения от логоса и связанного с ним понятия *истины*, или первичного означаемого" На этой основе феномен "логоса" дасакрализуется в философствовании эпохи постмодерна и оценивается как подлежащий переосмыслению в игровом контексте. Тем не менее, согласно образу, использованному самим Деррида, все "в общей архитектуре" его концепции зависит от деконструкции логоцентризма. Главное, против чего направлена критика логоцентризма, состоит в претензиях европейской метафизики на универсальность, всеобщность, всемирность. Как отмечал Деррида: "Я бы не сказал, что логоцентризм универсальная структура. Это европейская структура, которая волей обстоятельств превратилась во всемирную или стремилась ею стать путем весьма парадоксальным, что мы сейчас и испытываем на себе и к тому же очень остро" Тем не менее в силу того, что элиминирующая критика логоцентризма затрагивала основания западной культуры, сам Деррида квалифицировал эту процедуру как "дело деликатное"

Даже отказ идее О. в справедливости предполагает понимание следующего: конструктивное преодоление акцентированных Деррида характеристик являет собой важнейшее поле приложения усилий будущих мыслителей атлантической цивилизации. Без этой интеллектуальной процедуры сохранение данного сообщества, разделяющего демократические и либеральные ценности, неосуществимо.

См. также: **Бинаризм, "Голос и феномен" (Деррида), Логоцентризм, "Смерть Бога", Классика — Неклассика Постнеклассика.**

А. А. Грицанов

ОСМОС (от греч. ōsmos толчок, давление) третий компонент в процедуре контаминации (**см.**) слов "хаос" (**см.**), "космос" (**см.**), осуществленной Дж. Джойсом для получения слова "хаосмос" (**см.**). В биологии и физиологии О. — явление медленной диффузии растворителя сквозь перегородку-мембрану, разделяющую два раствора различной насыщенности и непроницаемую для растворенных веществ. О. играет выдающуюся роль в процессах жизнедеятельности растительных и животных организмов.

"ОТ СУЩЕСТВОВАНИЯ К СУЩЕСТВУЮЩЕМУ" ("De l'existence a l'existant" 1947) — первая послевоенная книга Э. Левинаса (**см.**), большая часть которой была написана в немецком плену. В библиографическом списке она является стартовой работой в изложении Левинасом собственной диалогической концепции, определившей базис дальнейших теоретических разработок по проблеме общения в контексте реконструкции понятия субъекта через конститутивную фигуру Другого.

Автор ставит своей целью восстановить место межличностных отношений в материальном мире "анонимной тотальности" Он мотивирует собственное стремление обозначить диалогическое пространство как "структуру" желанием утвердить человеческую близость вместо "властной, материальной близости" заменить онтологический феномен присутствия "присутствием в облике лица" Рассуждения о человеке, по Левинасу, в докартезианский период велись преимущественно в третьем лице. Такой подход позволял говорить о Я: Я существует, что обез-лич-ивало человека, приравнивало его к части вещного ми-

ра. Из протеста против данной тенденции появилась философия субъективности, исходной посылкой которой стало декартовское "я мыслю, следовательно, я существую" О том, что есть не-Я, рассуждали в третьем лице, интерпретируя его как Другое, в сфере которого исчезал другой как иной человек. Артикулирование проблемы интерсубъективности в "О. С. к С." было инспирировано стремлением обосновать существование Другого как иного человека, ограничивающего "империализм" Я, и необходимостью определить предел "посягательств" Я в сфере Другого.

К "фигурам" рефлексии Левинаса в работе "О. С. к С." относятся поиск способа, каким человек является самим собой, "самостью"; проектирование аутентичного существования, или экзистенции (l'existence); установление сущности истины существующего (l'existant); поиск способа восприятия и критерия истины существующего. "Мир является таким, каким дан нам, полагает Левинас в "О. С. к С." ...То, что дано, несомненно, не происходит из нас, но мы это имеем. Мир имеет свой облик, посредством которого становится объектом некоторой интенции" Игнорирование фундаментального различия Я и Другого уравновешивает онтологическое положение индивидов в изотропном пространстве бытия, что ведет к отождествлению интроспекции и взгляда Другого, т. е. "взгляд со стороны" и "взгляд на самого себя" оказываются однопорядковыми. Поиск сущности истины Левинас связывает с анизотропностью бытийного пространства, которая "ускользает" от тотализирующей активности разума. Во время пребывания человека в мире реализуется отношение человека к Другому "В мире Другой не интерпретируется как вещь, но никогда не является от вещи отделенным", — констатирует автор, признавая экономические интересы, правящие миром. "Личности не просто поставлены одна в отношении другой, они поставлены одна в отношении другой вокруг чего-то" Этим "что-то" является мир вещей, который их не разделяет, а, напротив, делает со-участниками. Через совместные дела и вещи у человека появляются определенные обязанности, он становится ответственным за другого.

Обладание вещью делает наш мир человеческим, но "обладание вещью" не в значении частной собственности, отмечает Левинас. В глаголе "иметь" отсутствует тот исключительно негативный смысл, на который указывал Г. Марсель. Левинас признает, что "мир есть возможность зарплаты" Поворачивая ручку двери, мы открываем всю тотальность существования. Повседневность и ее атрибуты с традиционным пониманием "иметь" не обеспечивают возможность вырваться из анонимного бытия. Но называть это повседневным и обличать мир как неподлинный означает, по мнению автора, не признавать искренность голода и жажды, приходящих из этого мира. Феномену "имеется" как модусу наличия чего-либо автономно противостоит сознание. Это подтверждается, согласно Левинасу, его способностью забывать об "имеется" прерывать его, способностью засыпать. У сознания всегда есть возможность "бегства в сон" "бегства в бес-сознательное" Бес-сознательное как сон квалифицируется в "О. С. к С." как "участие в жизни через неучастие" "Здесь" как место сна сознания, как его бегство в себя автор содержательно дистанцирует от хайдеггеровского Da в структуре Dasein, подразумевающего мир. Бытие "здесь" как сфера бессознательного предшествует времени, пониманию, предшествует геометрическому миру, так как принадлежит не к иерархическому порядку сущностей, а к иерархическому порядку событий. "Оно не полагается, оно есть положение" постулирует Левинас.

В "О. С. к С." автор вводит заимствованную из европейской философской традиции категорию "гипостазис" как факт смысловой реконструкции, при которой действие, выраженное глаголом, становится предметным феноменом, существующим, с соответствующей фиксацией именем существительным. Гипостазис как "появление существительного" означает не только образование новой грамматической категории, но и конституирование анонимного "имеется" Сознание, его локализация, его на-стоящее, Я — это события, посредством которых безличный глагол "быть" обращается в существительное ("в сущность"), значит, они репрезентируют феномены гипостазиса. Гипостазированные объекты не обладают временны́м и пространственным статусами и рассматриваются в качестве объектов человеческого мышления. Диада сон—явь сознания, которая конституируется Левинасом посредством гипостазиса, первоначально противопоставлена анонимному "имеется", феноменально коррелирующему с бессонницей или "безличным бдением". В дальнейшем в свя-

зи с концептуальным введением Левинасом понятия "Другой" в философскую систему возникает более радикальное противопоставление: гипостазис лицо, или лик. Гипостазис открывается как то, что может "обрести лицо" "стать лицом".

В "О. С. к С." автор пересматривает классическую метафорику света, хотя утверждение в качестве базисной метафорики слова эксплицитно еще не ощущается. Исходя из интенциональной модели сознания, он признает, что "свет делает возможным тот охват внешнего посредством внутреннего, что составляет структуру самого когито и смысла. [...] Посредством света предмет появляется извне и становится для нас в перспективе уже предшествующим ему" Сознание обладает способностью извлекать на свет содержание, скрытое в хаосе анонимного существования, придавать ему структуру и форму, а значит, открывать факт "предшествования существующего бытию", "присутствия отсутствующего", "факт гипостазиса" "Когито не является размышлением на тему сущности мысли", — утверждает Левинас, характеризуя его как тесную связь "между Я и его актом", как "единственное отношение Я к глаголу в первом лице" Лицо выступает в качестве гаранта возможности когито, так как только то, что обладает обликом, может сказать Я. Именно в этом значении лицо присутствует в самой структуре языка. Философ характеризует Я как субстанцию, потому что она обладает "способностью мыслить"

Левинас переосмысливает картезианское "мыслю, следовательно, существую" через призму диалогической модели сознания. Я мыслю о чем-то, значит, мое мышление объясняет не существование Я как субстанции, а существование того, о чем мыслю, интенцию мысли. Транзитивность глагола "мыслить" направляет нас всегда к предметам, во "вне" (экстериорному), но никогда не направляет к нашему Я. Лишь суждение "Я мыслю себя" могло бы убедить нас в существовании собственного Я. В картезианском значении, считает Левинас, справедливее было бы сказать "существую, следовательно, мыслю" Таким образом, посредством интерпретации когито исключительно как личностного отношения Я к глаголу в первом лице (ego sum) он выводит рефлексию в сферу "действующего" языка, в мир коммуникации. При этом лицо являет собой не очередную вещь среди множества других вещей, а центральный ключевой момент языка, начало любой тематизации, распознания и признания, условие когито и смысл свободы, на границе которой присутствует Другой как ближний. "Это не в мире может говорить мир" утверждает Левинас в "О. С. к С." В этой мысли имплицитно содержится идея, более четко артикулированная философом в своих последующих работах: видимое присутствие человека в мире не способно говорить, говорит внутреннее. Тем не менее фундаментальное для философии Левинаса понятие "Другой" в данной книге концептуально не разъясняется. Это осуществляется в его работе "Время и Другой" (**см.**) и последующих работах.

С. В. Воробьева

"ОТКРЫВАЯ СУЩЕСТВОВАНИЕ ВМЕСТЕ С ГУССЕРЛЕМ И ХАЙДЕГГЕРОМ" ("En dècouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger" 1949) — третья значительная послевоенная работа Э. Левинаса (**см.**). В нее вошли четыре статьи: "Творчество Гуссерля" и "Мартин Хайдеггер и онтология" написанные в апологетическом духе и впервые увидевшие свет соответственно в 1940 и 1932 в "Философском журнале" ("Revue Philosophique"), а также послевоенные статьи "Онтология в преходящности" опубликованная на испанском языке в "Revue Argentine" и "От дескрипции к существованию" в которых наряду с комментариями излагаются собственные идеи Левинаса. Значимость первых двух текстов определялась адаптацией философских систем и категориального аппарата Э. Гуссерля и М. Хайдеггера во франкоязычной философии. Включение их в данную книгу указывает на признание Левинасом той огромной роли, которую сыграли в его научном творчестве Гуссерль и Хайдеггер.

В первой статье "Творчество Гуссерля" Левинас анализирует гуссерлевскую феноменологию как "философию свободы, которая осуществляется как сознание и посредством его определяется", как "философию свободы, которая не характеризуется только активностью бытия, но предшествует бытию, и посредством связи с которым она (свобода. *С. В.*) конституируется" Параметрами свободы выступают координаты процесса конституирования смысла трансцендентальным сознанием, из которого элиминированы логический аппарат дедукции и метафизическая проблематика. Левинас анализирует гуссерлевское решение проблем соот-

ношения психологического содержания и мысли, возможности чистой логики, апологетически утверждает необходимость феноменологии с ее ключевыми соотносительными понятиями интенциональности, интуиции и истины, а также дескрипциями категориальной интуиции, феноменологического идеализма, феноменологической редукции, соотношения Я, времени и свободы, феноменологии и знания и др. Левинас акцентированно выделяет в гуссерлевской теории процедурный аспект исследования содержания собственного сознания субъекта, предполагающего элиминацию всех предположений о внешних причинах и результатах их содержания.

Существенной особенностью ментальных актов в интенциональной модели сознания является, согласно Левинасу, то, что сознание есть всегда сознание чего-то, что сознание всегда направлено на какой-то предмет: ego cogitatio cogitatum (где cogitatio — ноэзис, cogitatum ноэма). Ego в данной формуле представляет собой устойчивый элемент, сохраняющий свою идентичность во множестве ментальных актов, что гарантирует единство сознания. Левинас отмечает позитивность включения Гуссерлем понятия "интерсубъективность" в свою систему Но гуссерлевская интерсубъективность разворачивается в сфере Я—Другой, в которой Другой не обладает статусом автономности, в которой "смысл Другого конституируется через Я и Другой попрежнему остается моим Другим, моим alter ego" Эго-модель сознания Гуссерля как "первая форма" трансцендентальной субъективности впоследствии была радикально реконструирована Левинасом через призму диа-логической модели, в рамках которой существенным образом переосмысливается свобода одинокого сознания, исключенного из коммуникации. Гуссерлевская фигура предшествования "чистой дескрипции" научным теориям с одновременным утверждением "жизненного мира" как мира doxa (мнения) трансформируется в теории Левинаса в идею предшествования этической феноменологии фундаментальной онтологии с постулированием трансцендентальности асимметричной коммуникации.

В статье "Мартин Хайдеггер и онтология" Левинас реализует программу адаптации языка, стиля и фигур мышления Хайдеггера во франкоязычную традицию. Это открыло дополнительные возможности в интерпретации текстов Хайдеггера и на других языках. (Поиск языковых эквивалентов при переводах более оптимален, если он происходит с привлечением готовых, разумеется, профессиональных, переводов на другие языки.) Левинас указывает проведенные Хайдеггером дистинкции между "тем, что есть", или "существующим" ("ce qui est" или "l'etant" [das Seiende]) и "бытием того, что есть" или "бытием существующего" ("l'etre de l'étant" [das Sein des Seiende]). Последнее характеризуется как бытие существующего и отражается в форме глагола "быть" в третьем лице, но не единственного (est), а множественного числа (sont). Средствами русского языка невозможно выразить данное различие, так как форма глагола "быть" в третьем лице единственного и множественного числа настоящего времени совпадают (как, впрочем, и в остальных лицах). "L'etre de l'ètant" — бытие вообще, становление абсолютного бытия, или Бога. Сущность человека, заключенная, согласно Хайдеггеру, в его экзистенции, фиксируется посредством термина Dasein (коннотативное соответствие Левинаса "etre-isi-bas") с исключением термина Daseineles ("l'etant isi-bas"). В данных дескрипциях Da и isi-bas тождественны.

Негативное отношение Левинаса к "наличности-презентности" как основе метафизического мировосприятия связано с критикой Хайдеггером традиционного европейского понимания мышления как "видения" а бытия как перманентно присутствующего перед мысленным взором. Но хайдеггеровское стремление отыскать путь к "истине бытия" оказалось несовместимой с мировоззренческой установкой Левинаса. Методические процедуры как слагаемые феноменологического метода, предложенные Гуссерлем — редукция (или "эпохе"), идеация (или эйдетическая редукция) и дескрипция (или трансцендентальная редукция), и предложенные Хайдеггером редукция, деструкция и конструкция, — Левинас использовал для разработки стратегий концептуальных и методических уровней собственной рефлексии. У Гуссерля это, соответственно, выделение индивидуальной субъективности, выявление сущностной архитектоники сознания (его "a priori"), элиминация психологической жизни сознания, что, собственно, и открывает сферу исследования феноменологии. Редукция в хайдеггеровском понимании, имплантированная Левинасом в собственный методологический базис, имеет целью чет-

кое выявление предмета исследования, т. е. феноменов как способов данности вещей до всякого акта сигнификации, до всякого акта рефлексии. Деструкция, первоначальный смысл которой открыт Хайдеггером, выполняет функцию тематизации предшествующих интерпретаций феноменов. Хайдеггеровский метод конструкции предназначен для позитивной онтологической интерпретации феномена.

В третьей части книги Левинас уже не в апологетическом духе рассматривает проблемы понимания, соотношения онтологии и хайдеггеровского Dasein, феномены заботы (souci), смерти и времени в структуре Dasein, намечает детали проекта их реконструкции. Линия рецепции "бытия и времени" не исчезает в рефлексии Левинаса. В центре проблема трансценденции — преодоление точки зрения конечной субъективности и восхождение к абсолютному. Для Левинаса подход Хайдеггера к рассмотрению человеческой экзистенции представляет собой путь "откровения абсолютного": во всеединстве предметного содержания и тотальности (целостности) жизни.

Левинас различает три различные точки зрения на трансценденцию: 1) отрицание возможности входа ("транса") за пределы видимого мира; 2) признание возможности как выхода за пределы бытия ("первый транс"), так и восхождение к абсолютному ("второй транс"); 3) промежуточная — трансцендентальная точка зрения, признающая первый транс и отрицающая второй (гуссерлевская "феноменологическая редукция"). Точка зрения Хайдеггера находится в промежутке между второй и третьей, гуссерлевской, точками зрения. Левинас принимает вторую точку зрения, признавая трансцендентность, радикальную дистанцированность, "другость" как сущность бытия. Философская система Левинаса всецело основана на проблеме "других" Из различения лиц "других" возникает "первоначальное удивление" которое пробуждает в человеке стремление к поиску смысла. В итоге поиски приводят к осознанию собственной бесконечной ответственности за "других"

В разделе "От дескрипции к существованию" Левинас излагает проект "представления феноменологии как ботаники разума" Полемизируя с Гуссерлем и Хайдеггером, он отвергает конституирование Другого как другого, разрушающего абсолютную инаковость, и отрицает онтологическую свободу Dasein как источник насилия. В качестве исходных посылок Левинас утверждает субъективное бытие как основание философии, более того — бытие субъектов как единственно подлинное бытие, субъективное бытие как олицетворенное бытие, следовательно, уникальное, неповторимое. Детерминанта уникальности заключается в трансцендентности/трансцендентном (инаковости/ином), а также в генерализации абсолютной слабости субъекта смерти. "Трансцендентность — это этика и субъективность" комментирует Левинас. Этика, по его мнению, — не момент бытия; она иное, другое, и лучшее, чем бытие, она возможность запредельного" Ключевая категория концепции Левинаса, излагаемой по законам "феноменологического жанра" этическое отношение "лицом-к-лицу" "Лицо есть единственное откровение, в котором значение трансцендентного не уничтожает трансцендентность, сводя Я к измерению имманентного, а в котором именно трансцендентность сохраняется как трансцендентность" Тотальность как условие онтологии исчезает. Каждый из участников этического отношения "имеет значение другого" "обусловлен другим" "является значащим для другого" Поиск сущности Другого, определяющего смысл и значение интерсубъектной связи, может быть осуществлен только средствами этического метафизического анализа, так как субъекты этического отношения "связаны посредством интриги, которую онтология не могла бы ни исчерпать, ни даже прояснить" В своих поздних работах Левинас определяет Другого как полное отсутствие, или след. Другой как тотально отсутствующий всегда недостижим, так формой его существования является "ускользание"

С. В. Воробьева

П

ПАСТИШ (фр. *pastiche*: от итал. *pasticcio* опера, музыка которой заимствована из различных, ранее написанных, опер или специально написана несколькими композиторами) понятие философии постмодерна, в содержании которого фиксируется:

1) способ соотношения различных текстов (**см.**) в условиях принципиального отсутствия смысловых либо ценностных приоритетов;

2) метод организации текста как программно эклектичной конструкции (**см.**) разнородных фрагментов, отношения между которыми (в силу отсутствия ка-

ких бы то ни было исходных ориентиров) не могут быть заданы как определенные.

Становление постмодернистской интерпретации П. связано с именем Р Пойриера, усомнившегося в принципиальной возможности пародии в современной культуре. По его мысли, жанр пародии предполагает наличие неуязвимой точки зрения; например, "классики" либо так называемого "высокого стиля", либо "правильного" литературного языка. Вместо концепта "пародии" Пойриер предложил использовать понятие "самопародия": "в то время как пародия традиционно стремилась доказать, что, с позиции жизни, истории и реальности, некоторые литературные стили выглядят устаревшими, литература самопародии как абсолютно неуверенная в авторитете подобных ориентиров подвергает осмеянию и самое усилие установить правильность посредством акта письма"

Развитие постмодернистской концепции П. в первую очередь связано с творчеством Ф. Джеймисона (**см.**). Согласно его позиции, "распыление... литературы на множество специфических индивидуальных стилей и манер имело следствием языковую фрагментацию социальной жизни до такой степени, когда утрачивает свою силу сама норма... которая сама становится всего лишь еще одним идиолектом среди прочих" По Джеймисону, это означает невозможность пародии в традиционном ее значении: "чувство, что существует еще нечто нормальное на фоне высмеиваемого" можно считать в современной культуре "окончательно угасшим" В этой ситуации, с точки зрения Джеймисона, "пародия обнаруживает собственную ненужность: она отжила свое, и этот странный новый феномен *пастиша* постепенно занимает ее место" По мысли Джеймисона, П. "подобно пародии, является подражанием... пользованием стилистической маской" однако принципиальное его отличие от пародии заключается в том, что П. это "нейтральная практика... подражания без каких-либо скрытых пародийных намерений, с ампутированным сатирическим началом, лишенная смеха и уверенности в том, что наряду с аномальным языком... все еще существует некоторая здоровая лингвистическая норма"

Таким образом текстуальная конструкция (**см.**), организованная по принципу П., не предполагает ни возможности особо выделенной семантики, ни возможности вертикальной иерархии значений. Очерчивая ареал распространения этого текстуального жанра в культуре постмодерна, Джеймисон отметил, что мы можем констатировать "вездесущность" П.

См. также: **Интертекстуальность, Конструкция.**

А. А. Грицанов

"ПИСЬМЕННОСТЬ И РАЗЛИЧИЕ"

("L'écriture et la différence") — одна из первых работ Ж. Деррида (**см.**), принесшая ему мировую известность и опубликованная в 1967 Темой книги выступила проблема, *что* есть *письменность/письмо*.

Однозначно название этой работы трудно переводимо. Это связано с многозначностью самого французского слова "l'écriture", которое в русском переводе может быть обозначено не просто различными смыслами, но даже разными словами: 1) как результат — *письмо* (текст); 2) как процесс *написание* (писание); 3) как средство, используемое в процессе, т. е. как средство/процесс — *письменность*. (Еще одна возможная версия перевода этого французского слова ("écriture") звучит как "священное Писание".)

В русскоязычной литературе общеупотребительным является первый вариант. Конечно, все три перевода близки друг к другу, так что в содержание "письма" можно включить и процессуальные и опосредующие контексты. Однако следует признать, что такое представительство — явно не полное, ибо в таком переводе делается акцент на такие аспекты смысла, которые не являются ведущими не только для archi-ecriture, но даже и для вульгарной концепции письменности. Принятый здесь перевод "письменность" позволяет в большей мере, чем перевод "письмо" выразить содержание и archi-ecriture, и вульгарной концепции. "Письменность" совершенно очевидна, как процесс и средство "l'ecriture" в обоих указанных толкованиях. Несколько менее очевидна связь *письменности* с *письмом*, однако если иметь в виду, что письменность, объединяя в себе значения средства и процесса "l'ecriture" неизбежно указывает и на результат этого процесса, то перевод "письма" через "письменность" можно принять, хотя и с оговорками. Они касаются прежде всего расхожего понимания "письменности" как письменной графики. Это понимание, однако, вполне укладывается в концепцию "l'ecritu-

re" и, в особенности, "archi-ecriture", если анализировать различия типов культур в зависимости от типов смыслоозначения как типов письменности (фонетической, иероглифической или комбинированной, фонетически-иероглифической), принятых в данных культурах.

В широком смысле "письменность" фиксирует общую артикулированность, членораздельность в функционировании, работе психики, сознания, культуры. Артикуляция, членоразделение оказываются в этом контексте общим условием любого человеческого опыта. (Такой подход впервые был явно задан Р Бартом, предлагавшим легитимировать "артрологию" — или "суставоведение" — в статусе научной дисциплины, призванной изучать членоразделения любого типа в культуре.) В узко-классическом смысле "письменность" предполагает расчленение потока речи на слова, звуки и буквы. Письменность как способность артикуляции расщепляет в языке все, что стремится быть континуальным, а также сочленяет в нем все разорванное. В истории человечества "письмо" в ипостаси "письменности" являлось существенной характеристикой состояния общества: так, "дикарское общество", представляемое социальным типом "охотника", изобрело пиктограмму; "варварское общество" в лице "пастуха" использовало идеофонограмму; "общество землепашцев" создало алфавит. Техника письменности, таким образом, выступала важным фактором формирования обобщенного социального пространства, обусловливая доминирующие репертуары общественной коммуникации.

Логоцентризм, присущий западной культуре, традиционно вытеснял "письменность" на статусную периферию: постулировалось, что она суть вторичный феномен, находящийся в безусловном услужении у устной речи. Считалось, что "письменность" это всего лишь "знак знака": графический знак, замещающий устный в его отсутствие. (Возможность осмысления идеи об изначальности письменности отнюдь не связана с фактом хронологической первичности указанного обстоятельства. Вопрос о том, "предшествует ли письменность фонетическому языку", был, в частности, сформулирован во второй четверти 20 в. академиком Марром. Соответствующие выводы, сделанные в первом издании Большой Советской Энциклопедии, позднее были подвергнуты критике И. Сталиным.)

Данная интенция мышления транслировалась и христианством: истинным словом Бога полагалось его первое слово, слово *сказанное*. Согласно Деррида, "письменность, буква, чувственное начертание всегда расценивалось западной традицией как тело и материя, внешние по отношению к духу, дыханию, глаголу и логосу. И проблема души и тела, несомненно, производна от проблемы письма, которое и наделило первую своими метафорами" Р Декарт, выдвигавший проект разработки всеобщей письменности, полагал, что ввиду своей произвольности письменность не подвластна непосредственной интуиции и подлежит расшифровке. Неоднозначно оценивалась роль письменности в творчестве Ж.-Ж. Руссо: письменность, поставленная вслед за речью, по его мысли, суть маркер степени деградации культуры относительно природы. При этом Руссо полагал письменность ответственной за многие проблемы общества, культуры и языка. По мысли Руссо, письменность способна в известных ситуациях "восполнять" язык. Тесная взаимосвязь письменности и чтения обращала на себя внимания многих мыслителей. Согласно Г Гегелю, в рамках этих процедур сознание совершает восхождение к *представлению* об описываемых явлениях: "...произведения искусства достигают видимости жизни лишь на своей поверхности, а внутри являются обыкновенным камнем, деревом, холстом, или, как в поэзии, представлением, проявляющимся в речи и буквах"

В целом классической западной метафизике присуще забвение и уничтожение письменности: она полагалась несущественной, вторичной (в гносеологическом плане); подменой и маской (в моральном аспекте); способом замены личного участия представительством (в политическом контексте). По мысли Деррида, логоцентризм эта эпоха полной речи — всегда заключала в скобки и в конечном счете вытесняла любую свободную рефлексию относительно происхождения и статуса письменности. Отрицалось в праве на существование любой науке о письменности, если она не была технологией и историей письменности на службе речи, если она не шла вслед за речью, которая якобы стремится следовать за бытием в попытке зафиксировать присутствие человека при/в жизни мира. Письменность трактуется, по Деррида, "как то, что выпадает из значения, оказывается посторонним, внешним значению".

В строго определенном смысле наука о письменности конституировалась в 18 в. в период, характеризующийся вполне однозначным пониманием взаимоотношений устной речи и описаний. Так, по Э. Гуссерлю ("Происхождение геометрии"), письменность есть условие возможности идеальных объектов, условие научной объективности как таковой. Гуссерль стремился обосновать дихотомию экспрессивных и индикативных знаков; попытка оказалась не слишком удачной, ибо, как выяснилось, любая экспрессия оказывается захваченной в сети индикации. По мысли Деррида, различие между экспрессией (выражением) и индикацией (обозначением), т. е. различие, по Гуссерлю, между знаком и не-знаком, между словом и письменностью, являет собой различие функциональное или интенциональное, но никак не сущностное. Ибо то, что должно отделять экспрессию от индикации непосредственное не-личное присутствие живого настоящего, оказывается не фиксируемым в языке. Из этой неудачи Гуссерля Деррида вывел перспективную возможность отождествления знака письменности со знаком как таковым.

Предложенная Деррида "грамматологии" как *иной* науки о письменности означала качественно новый этап в ее понимании. Дерридианская трактовка проблемы была нацелена на опровержение логоцентризма как идеи тождества логоса и голоса в европейской культуре: у Деррида идея письменности фундирована отказом от тезиса единства звука и смысла. По мысли Деррида, "фонетическая письменность — это арена великих метафизических, научных, технических и экономических происшествий Запада" Стратегия деконструкции не могла не предполагать пафосный отказ от фоноцентризма: "система языка, ассоциирующаяся с фонетически-алфавитной письменностью, есть то, в рамках чего была создана логоцентристская метафизика, метафизика, детерминирующая, определяющая смысл бытия как присутствие" (Деррида).

Суть концепции Деррида по проблеме письменности сводится к следующему Между человеком и истиной существует весьма значимая череда *посредников*, располагающаяся в основном в сфере языка. "Наличие" область данного и несомненного — находится на расстоянии бесконечности, с каждым шагом к ней отступая все дальше и дальше. Посредники эти являют собой ряд ступеней, каждая из которых не более чем "след" предыдущей. Ступени-следы отличаются друг от друга тем, что возможно обозначать как "различие" Общая индивидуализирующая функция этих различий, согласно Деррида, именуется differance. Он утверждал, что "это специфическое графическое вмешательство (differance. — *А. Г., Е. Г.*) было задумано в процессе разработки вопроса о письменности" Способом осуществления différance и выступает письменность (или "прото-письменность", понимаемая Деррида как собственно сам принцип расчленения, как возможность записи, условие любой дискурсивности, любой артикулированности).

"Письменность" не располагаясь в оппозиции к речи, акцентированно "предположена" языку, всякие посредники, по мнению Деррида, гасят звуковую речь. По Деррида, "изучение функционирования языка, его игры предполагает, что выводится за скобки субстанция смысла и среди прочих возможных субстанций — субстанция звука" (Ср. у М. М. Бахтина: "фонема почти совершенно уступает свои служебные функции — обозначать значение... графеме".) Нанесение следов-посредников — это тоже артикуляция. Деррида в этом контексте считает письменностью самые различные феномены: нарезки, насечки, гравировки и иные виды установления артикуляций — со(рас)членений. У Деррида письменность объемлет любую "графию": от стенографии до спектрографии, любую про-грамму (греч. предписание). В беседе с Ю. Кристевой (см.) Деррида отметил: "Зрительное начертание (gramme) делается таким образом наиболее общим понятием семиотики"

Важной предпосылкой создания грамматологии явилось у Деррида осознание того, что всякий знак (и устный, и письменный) — "знак знака" "след следа" "означающее означающего" звено-посредник в бесконечной цепи отсылок. Согласно Деррида, "знак и божественность имеют одно и то же время и место рождения. Эпоха знака, в сущности, теологична. Она может быть, никогда и не кончится. Однако историческая ограда этой эпохи очерчена"

Посредством "грамматологии" Деррида хотел показать, как следует расшифровать различные виды "следов" заключенных в письме. Примером может служить его обращение к текстам Руссо. Они толкуются Деррида как своеобразное замещение устной речи, высказанного слова, как содержательное дополнение к нему. Так, в "Исповеди"

Руссо текст, согласно Деррида, должен стать опорным пунктом для раскрытия чего-то другого, а именно жизни Руссо, его индивидуального развития, а также личного мира этого человека. По мысли Деррида, письмо есть "след" (**см.**), указывающий на присутствие какого-либо содержания, которое требует дальнейшего раскрытия и способно к нему. Так, следы колес, ведущих к деревенскому дому, говорят нам о технике, которую использует крестьянин. Прибегая к подобным истолкованиям, Деррида разработал логику "дополнительности" (**см.**), или замещения, главная идея которой такова: изначальное никогда не дано; надо искать нечто, что его замещает, дополняет.

Понятие и регулятивный принцип "дополнительности", введенные в дисциплинарный оборот современной философии Деррида ("Нечто, имеющее отношение к грамматологии"), постулировали идею одновременной возможности-невозможности начала (всегда производного и вторичного). Будучи ориентирована на деконструктивное преодоление метафизических терминов "начало" "первопричина", "присутствие" концепция дополнительности у Деррида полагает конституирование начала как такового (читай: "присутствия" *А. Г., Е. Г.*) неизбывно зависимым от процедуры всегда-пред-данного замещения его иным началом. Дополнительность есть "пространство повторения-замещения отсутствия" (Деррида). Разрывая и задерживая присутствие, подвергая его отсрочке и разделению, дополнительность таким образом выступает как операция различания, призванная в статусе "неразрешимости" раскрыть характер различия между началом и его "дополнением"

По-видимому, главную роль в данной схеме Деррида исполняло понятие "дополнение" (см. **Дополнительность**). В то же время, обязательной установкой языковых игр всей его философии выступало преодоление изначальной самонеполноты внешне самодостаточных терминов, понятий и явлений. Принцип дополнительности предполагал тем самым насущную необходимость осуществления самого-по-себе-дополняющего составного репертуара определенного различения, адресованного "самодостаточному" понятию "дополнение" восполняющему тем самым собственную неполноту. Дополнительность являет собой в данном контексте нечто, предпосланное дополнению (естественно, не в строго бытийном плане): согласно Деррида, дополнительность "как структура" и есть "изначальное" То же, "что дополняется" по мысли Деррида, есть "ничто, поскольку как внешнее дополняется к некоторому полному присутствию"

Являясь новаторской моделью парадигмальной эволюции философии Другого (**см.**), концепция "дополнительности" сопряжена с идеями "differance" и "следа"; в то же время в отличие от последних "дополнительность" указывает не на необходимость отсылки к Другому, а на *обязательность* его дополнения. По Деррида, "описание этого дополнения обнаруживает в природе врожденный недостаток: природа должна быть завершена-дополнена образованием, чтобы в действительности стать тем, что она есть: правильное образование необходимо для человеческой природы, чтобы она могла проявиться в своей истинности. Логика дополнительности, таким образом, хотя и рассматривает природу как первичное условие, как полноту, которая существует с самого начала, но в то же время обнаруживает внутри природы врожденный недостаток или некое отсутствие, в результате чего образование... также становится существенным условием того, что оно дополняет"

В философии Деррида традиционно усматривают два взаимосвязанных смысла понятия и принципа дополнительности как одного означающего, существование которых обусловливается различными ракурсами сопряженных истолкований природы мира. Дополнительность трактуется:

1) Как "нечто", что дополняется посредством "прибавки" "дополнения" "сложения" пары принципов или понятий как самодостаточных целых: "дополнительность кумулирует и аккумулирует присутствие"

2) Как то, что "до-полняет" "доводит до полноты" "восполняет недостаток" "замещает место": "дополнение еще и замещает. Оно прибавляется только для того, чтобы произвести замену. Оно вторгается и проникает в чье-то место: если оно что-то и до-полняет, то это происходит как бы в пустоте. Являясь возмещающим и замещающим элементом, дополнение представляет собой заменитель, подчиненную инстанцию, которая занимает место. Как заменитель оно не просто добавляется к позитивности присутствия, оно не производит никакого облегчения, его место обозначено в структуре пустотой". Принцип дополнительности тем

самым конституирует структурную характеристику дополнения, согласно которой последнее есть нечто, существующее вне системы, за пределами системы; эта система же, для того чтобы быть замещенным дополнением, должна быть чем-то иным, отличным по сравнению с ним.

Дополнение, по Деррида, не предшествует началу, а занимает место отсутствующего начала: а) когда будто бы "извне" некая полнота прибавляется к другой полноте; б) когда осуществляется дополнение, замещение, занятие пустоты место дополнения атрибутивно отмечается в структуре самого начала. С точки зрения Деррида, настоятельно необходимо "признать, что некоторое дополнение существует в самом начале": начала это всегда суть дополнения, возмещающие еще-более-начальное отсутствие полноты.

"Начало" у Деррида неизбывно различено, инфицировано, артикулировано и "почато" При этом собственно дополнение в качестве "дополнения начала" согласно Деррида, имманентно неполно, не соразмерно поставленной задаче, ибо оно нечто теряет в процессе занятия места и возмещения отсутствия. Природа дополнения, по мысли Деррида, амбивалентна: оно "избыточно" постольку, поскольку компенсирует недостаток, изъян начала; оно при этом и само нуждается в определенном "возмещении"

По логике Деррида в рамках его понимания дополнительности как своеобразного (очень условного. *А. Г Е. Г.*) "посредника" бессмысленно рассуждать о некоей тождественности начала и дополнения: данному началу требуется некоторое дополнение только в целях некоторого дополнения иного начала и т. д. Порождение ощущения "именно той вещи, чье появление она все время задерживает" и обусловлено бесконечной игрой беспредельной цепочки дополнений-замещений.

Из идеи письменности как "игры мира" вытекает также еще одно толкование письменности в деконструкции (**см.**) как "сцены истории" Взаимоотношения деконструкции с понятиями "история" и "историчность" весьма неоднозначны: с одной стороны, они рассматриваются как то, что несомненно принадлежит к багажу метафизической традиции; с другой стороны, Деррида обращает внимание на то, что сама тематика историчности появляется в философии достаточно поздно. Проблемой здесь является то, что Деррида определяет, как "классический антагонизм между присутствием и историей" История оказывается тем, что если и соотносится каким-то образом с присутствием, то лишь как нечто, что находится *между* присутствием, обнаруживается между двумя сериями присутствий. "Межприсутственное положение" истории, по Деррида, достаточно очевидно в структурализме (хотя и не только в нем), где появление каждой новой социальной структуры становится разрывом с прошлым как прошлым присутствием и переходом к будущему как будущему присутствию. Хотя этот переход структур и конституирует историю, однако обосновать его с точки зрения присутствия невозможно. Любопытно, что Леви-Стросс (как до него — Ж.-Ж. Руссо и Э. Гуссерль) вынужден, по мысли Деррида, "интерпретировать возникновение новой структуры согласно модели катастрофы... введением в социум несвойственного ему мотива природного катаклизма и природности как таковой" ("Письменность и различие"). Радикальным следствием конфликта истории и присутствия в традиционной философии становится, согласно Деррида, "анти-историзм классического типа" когда эмпирические явления истории объявляются неподвластными философской концептуализации и потому как бы не существующими для нее.

То, что является невозможным и немыслимым в рамках философии присутствия, оказывается возможным при отказе от идеи присутствия в стратегии деконструкции. История здесь понимается как то, что возобновляет, продолжает движение, как промежуток между присутствиями, как окольный путь от одного присутствия к другому. Как таковая, история становится, по Деррида, конституированием, утверждением мира знаков, мира, в котором не существует ложь, как и не существует истина, мира, источником которого является активная интерпретация. История, таким образом, становится сценой письменности как игры знаков; мир знаков конституируется в пространстве истории. Однако само конституирование знаков, в свою очередь, является условием истории, если иметь в виду, что история есть единство становления, невозможное присутствие отсутствующего источника, генерирующего знаковую ткань мира письменности. Так письменность, будучи игрой мира, становится в деконструкции еще и сценой истории.

Прояснить этот поворот (письменность = "игра мира", в деконструкции

письменность еще и "сцена истории") представляется возможным также и при более подробном анализе самого понятия "письменности" Следует заметить, что отношение к этому понятию весьма амбивалентно в деконструкции. Не отказываясь, несмотря на все колебания, от метафизического (или вульгарного, по его определению) понятия письменности, Деррида оставляет его не только из-за логики палеонимии/прививки, но также потому, что письменная графика имеет существенное значение для развития различных типов культур. Основное внимание, однако, Деррида уделяет анализу письменности в широком смысле слова, которую он называет "пра-письменностью" (archi-écriture). Письменность как сцена истории и игра мира относится именно к этому второму толкованию исходного понятия. Почему деконструкция, которая ставит своей целью разработку концепции письменности как archi-ecriture, все же сохраняет вульгарное понятие письменности, определяется, по Деррида, самим понятием "archi-écriture, той новой концепцией, чью необходимость я бы хотел обозначить и подчеркнуть здесь, и которую я называю письменностью только потому, что это название некоторым сущностным образом коммуницирует, соотносится с вульгарной концепцией письменности" ("Нечто, относящееся к грамматологии"). Эта коммуникация весьма отчетливо прослеживается в иероглифике, однако существует и в фонетике. Возможность такой коммуникации была обозначена Деррида в его анализе типов знаков, когда, с одной стороны, любые знаки, в том числе и письменная графика, могут рассматриваться как знаки письменности/archi-ecriture, а с другой стороны, письменные знаки как графика, используются для транспортировки знаков письменности и, стало быть, граничат уже с самим пространством archi-ecriture. Если эти различия еще можно каким-то образом уловить, то смысловые различия в использовании понятия "письменность" содержатся лишь в контексте и могут ускользать из рассмотрения.

Эпоха чтения и письма, творения и интерпретации знаков, согласно Деррида, становится маргинальным и внушающим недоверие интеллектуальным феноменом. Ей предшествует эпоха истины и смысла, фундированных логосом (см.) и содержащихся в его пределах. Все *написанное* в данном случае не имеет конституирующего значения и отдалено от первоисточника. Жесткая связь языковой системы с фонетическим письмом подавляет возможность свободного размышления об источнике и статусе письма. Научный проект семиологии не способен актуализировать проблему письма. А для Деррида вопросы об источнике письма и источнике языка тесно связаны.

Согласно комментарию Е. Наймана, "в западной философской традиции любая попытка репрезентации сводится к редукции Другого (см. — *А. Г., Е. Г.*) к тому, что может быть представлено сознанию. Другое становится эквивалентом сознания (Тем же самым). Случайное, чуждое и разнородное заключаются внутрь однородности сознания, чьи содержания должны быть ясными и не быть посторонними для самого сознания. Онтология, по мнению Деррида, становится тавтологией и эгологией. В ней ясно выражен элемент власти и насилия, чьи технологии переносятся из социально-политической сферы в область философского дискурса. Онтология западной философской традиции требует от нас отказа от *источника мира* — Другого. Другое для Деррида принципиально не доступно, не видимо, не феноменально. Это — *след,* а не бытие, представленное в мышлении. Это Другое и есть *письменность* или *сцена письма.* С *трансцендентальным обозначаемым* у Деррида связана идея книги, которая таит в себе идею тотальности. Замкнутость цепочки обозначающих не может являться таковой, если она не определена обозначаемым, существующим прежде всякого обозначающего и независимо от него в своей идеальности. Для Деррида, идея книги, соотнесенная с естественной тотальностью, глубоко чужда смыслу письма. Проводимое Деррида различение между текстом и книгой приводит к тому, что разрушение книги *обнажает* поверхность текста. И это насилие текста над книгой является необходимой ответной реакцией на насилие, произведенное ей над текстом и письмом. Деконструкция данной модели начинается изнутри самой стратегии чтения и письма, которая будет стремиться постоянно увиливать и уклоняться от наличия какого-либо абсолютного источника, руководящего принципа и центра, от гипостазирования *присутственности,* запредельной языку Каждый момент присутствия является обозначающим в цепочке других обозначающих. То, что развертывает движение означивания, является тем, что делает невозможной

остановку этого движения. Идея манифестации является идеей знака, поскольку она не открывает присутствия, а представляет знак, отсылающий к другому знаку. Не существует такой феноменальной области, которая сумела бы редуцировать знак, а обозначаемая вещь появилась бы в ней в лучах своего присутствия. *Сама вещь* уже всегда есть *репрезентант,* укрытый от простоты интуитивной очевидности. Репрезентант всегда функционирует посредством обращения к интерпретанту, который в свою очередь сам является знаком. Присутствие обозначаемого зависит не столько от направленного отношения знака к обозначаемому, данному в интуиции, сколько от осмысленного отсутствия других знаков. Для знаков должен быть сигнификант, т. е. другие знаки должны отсутствовать. Знаки не только отсылают друг к другу, но и предоставляют друг другу необходимую *отсрочку* во времени, *откладывают* друг друга на более поздний срок, оставляя при этом конституирующие следы (см. — *А. Г Е. Г.*). Возникает безграничная игра отсутствия обозначаемого, разрушающая *метафизику присутствия.* Язык в качестве процесса членения и артикуляции представляет собой бесконечную знаковую игру, в которой присутствие одного знака своей осмысленностью обязано отсутствию других знаков. С точки зрения Деррида, *обозначающее обозначающего* и есть то, что описывает движение языка в его источнике. Текст и представляет собой *серии подвижных означающих.* В связи с этим текст не есть продукт сознания единственного автора, пытающегося сделать присутствующим какой-либо аспект своего опыта. Поскольку тексты конституируются знаками, всегда уже существующими внутри отношений языковой системы, то процесс означивания в этом случае не имеет единственного источника или автора. Поэтому не существует *субъекта* письма, поскольку оно *превышает* его присутствие.

Выбор Деррида самого понятия *письма* также является инструментом полемики с фоноцентризмом. Он стремится показать, что попытка противопоставления понятий речи-письма на основе присутствия-отсутствия, реального и репрезентативного является иллюзорной, поскольку речь *уже* структурируется как письмо, существует *письмо в речи.* Сомневаясь в идеале фонетического письма, Деррида обнаруживает, что в самом процессе говорения и устном высказывании имеется ярко выраженный нефонетический момент. Он стремится показать, что в речи существуют разрывы между фонетическими знаками, которые и функционируют благодаря интервалам и различениям, которые их разъединяют.

Письмо имеет добавочные моменты и довески по отношению к речи. Это может быть зафиксировано в математических надписях или *опространствовании* вообще, которые нельзя рассматривать как простые аксессуары, свойственные письму. Опространствование и делает возможным письмо. Опространствование в письме, связанное с разрывами между буквами и словами, пунктуацией, символами пространства, не может быть простым зеркалом временны́х разрывов между звуками речи. Письмо не может быть адекватным отражением речи, ибо начинает жить только в тот момент, когда через опространствование живая речь умирает. В алфавитном, фонетическом письме нет естественной репрезентации фонемы. Письмо не может быть репрезентацией или образом устного слова, поскольку сама фонема *невообразима,* т. е. не существует видимости, которая могла бы быть ей подобна. Начертательная метка и графема в системе фонетического письма не может иметь иконического, символического отношения к фонеме. Таким образом, как полагает Деррида, мы должны в одно и то же время мыслить письмо как *внешнее* по отношению к речи, не являющееся ее образом и символом, и мыслить его как *внутреннее* по отношению к речи, которая уже содержит в себе письмо. При уничтожении границы между языком и письмом возникает важный вопрос: каким способом сам язык может найти свое основание в общей возможности письма?

Исходя из положений лингвистики Соссюра о том, что язык есть форма, а не субстанция, и что он является членением и артикуляцией, а каждый языковой сегмент является *вычлененным* сегментом, который при этом произволен и случаен, можно заключить о том, что язык в этом случае представляет собой не что иное, как определенную последовательность различений и сегментаций. Именно различение и создает значимость. Логика референций не противостоит логике различений. Идентификация присутственности предмета возможна лишь внутри структуры различий. Референция и есть процесс "опространствования", интервал, проме-

жуток, размещение, разбивка и расстановка.

Это приводит Деррида к мысли о том, что *изначальный, естественный* язык *никогда не существовал* (устное слово как таинственное единство *мысли-звука*) и никогда не был не затронутым и не поврежденным письмом, а *всегда уже был письмом.* Деррида не раз подчеркивал, что то, чему он давал *прозвища* ***следа, резерва, различания, опространствования,*** может быть названо *письмом* только внутри строго *исторически* ограниченного места, т. е. внутри самой метафизики. Если бы, другими словами, история метафизики была бы иной, сложилась бы по-другому, то проблематика общего *корня* и *основания* могла быть названа и *речью.* Просто *письмо* стало именем того, что никогда не именуется в метафизической традиции Запада. Таким образом, если Деррида и называет свое понятие *архэ-письмом,* то это происходит вследствие того, что *письмо* было *подавлено* внутри эпохального репрессивного исторического движения. Движение ***дифференции*** получает различные обозначения: след, супплемент, рассеивание, фармакон и др. Каждая подмена одного понятия другим является сдвигом и смещением, который определяется различными метафорическими назначениями и нагрузками терминов. Существует еще одна важная характеристика этих понятий. Деррида в их определении избегает связки *есть,* которая указывает на момент присутствия. *Differance* — ни слово, ни понятие; след — ни присутствие, ни отсутствие; опространствование — ни пространство, ни время и т. д. Деррида стремится обнаружить место для вторжения новых понятий, которые невозможно понять в системе традиционных оппозиций. Философ фактически избегает одного единственного, ***главного*** слова, ибо его словарь находится в постоянном движении.

Письмо предлагает хотя бы частичную альтернативу метафизическому насилию. Писать — быть открытым случайности, освобождать себя от принудительной привязанности к значению, понятию, времени и истине, которые господствуют в западном философском дискурсе. Письмо несет риск, утрату смысла и значения. Однако, ради того чтобы придерживаться этого риска в языковой практике, *чтобы сохранять то, что не желает сохраняться... мы должны усилить язык и прибегнуть к помощи уловок, хитростей и симулякров* (Деррида). Письмо ***превосходит*** границы логоса (власти, значения, присутствия и т. п.). Писать не что иное, как *освободить себя от власти абсолютного знания, вернуть его на положенное ему место, расположить и вписать его внутрь такого пространства, в котором оно лишается своих прав на господствующее положение* (Деррида). Письмо существует не для того, чтобы заявлять о чем-либо, подразумевать или выказывать что-либо, а ради того, чтобы придать смыслу момент *скольжения,* уклониться от него. Оно *размножает слова, повергая одни на фоне других, поглощает их в бесконечной и безосновной подмене, существенным правилом которой является независимое утверждение игры, находящейся за пределами значения* (Деррида). Мы должны, по Деррида, мыслить письмо как *игру внутри языка.* Не зря в *Федре* Платон осудил письмо как игру *пайдиа* детскую забаву, противопоставив его *тяжести* речи. Письмо не *игра в мире,* а *игра мира,* которая мыслится прежде всяких форм игры в мире.

Архэ-письмо как опространствование не может случиться *как таковое* внутри опыта присутствия. Феноменология письма невозможна. Опространствование является образом ничто; оно не есть знак, ибо не имеет обозначаемого, референта; оно всегда есть само ***отсутствие.*** Опространствование — обозначающее пустоты (пауза, пунктуация, интервал). *Письмо начинается только в момент приближения к той точке, где открывается ничто... импульсивная сила письма заставляет мир исчезнуть. В этот момент время утрачивает свою решающую власть; ничто может действительно начаться* [М. Бланшо (см. *А. Г Е. Г.*)]. Письмо означает ***смерть времени.*** Опространствование в качестве письма является ***становлением отсутствия.*** Оно показывает взаимоотношение субъекта со своей собственной ***смертью.*** Это становление ***не затрагивает*** субъекта; оно есть становление ***бессознательным.*** Это дает возможность понять знаменитую гипотезу Фрейда о сравнимости сновидения с иероглифическим, а не фонетическим письмом. С этой точки зрения мы поймем и мысль Соссюра о том, что язык не является функцией говорящего.

Деррида призывает к новому пространству, благодаря которому мы должны оказаться в конечном счете на той же стороне, на которой и пребывает наш язык. *Мы постоянно пребываем*

в процессе чтения и письма, в наших мечтах, наших восприятиях, действиях, фантазиях, нашей мысли — но мы продолжаем не осознавать этого, поскольку мы ***верим в то, что мы знаем, как читать и писать...*** *Но не случилось ли так, что мы разучились знать о том, как писать и читать* ***нашу жизнь*** *с того самого дня, когда мы заявили о том, что знаем, как читать и писать*? (Ф. Соллерс).

Наука о письме — ***грамматология*** — должна прийти на место семиотики. И эта подмена необходима, чтобы предоставить теории письма сферу деятельности, которая ей необходима для восстания против логоцентрической репрессии. В свою очередь это явится освобождением самого семиологического проекта, находящегося под контролем лингвистики, которая является его центром, а идеал лингвистического языкового знака — ее моделью"

См. также: **"Сила и означение" (Деррида)**.

А. А. Грицанов, Е. Н. Гурко

ПЛАТО — понятие номадологии (**см.**), предложенное Ж. Делёзом (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**) в их работе "Ризома" (**см.**). П. трактовалось ими как значимый фрагмент ризомы (**см.**), доступный для фиксации лишь при осуществлении единомоментного анализа. Как в бытийственном, так и в смысловом аспекте П. являет собой в номадологии своеобычную "линию ускользания" (см. **"Ускользания линии"**). С точки зрения Делёза и Гваттари, П. "любая множественность, связуемая с другими посредством наземных поверхностных стеблей, которые таким образом формируют и распространяют ризому"

Согласно Делёзу и Гваттари, "каждое плато может быть прочитано в любом месте и соотнесено с любым другим" По их мысли, если ризома и "состоит из плато" то лишь по аналогии с колонией "маленьких муравьев, покидающих одно плато, чтобы занять другое" В контексте этой относящейся к номадологии — метафоры П. может быть определено как движущаяся "колонна маленьких муравьев" в любой момент бытия которой имеет место перемещение ее в смысловом пространстве ризомы, происходит скрещивание путей смыслового движения данного П. с другими и т. п. По мысли Делёза и Гваттари, в результате непрекращающегося изменения конфигурации П. ризома всегда может быть "разорвана, изломана в каком-нибудь месте, перестроена на другую линию".

В качестве принципиально непредсказуемого повода, инспирирующего собою начало процесса формирования П., Делёз и Гваттари трактуют "парадоксальный элемент", практически являющий собой случайность как таковую. Согласно номадологии, он, задавая точки версификации в процессуальности разворачивания П., принуждает последние "разветвляться" порождая при этом как "совозможные" так и "не-совозможные" П.

Важность термина "П. для концепции Делёза и Гваттари становится более очевидной, если вспомнить название второго тома их книги "Капитализм и шизофрения" "Тысяча плато"

А. А. Грицанов

ПЛОСКОСТЬ — термин естественнонаучной традиции, использовавшийся в философии постмодернизма Ж. Делёзом (**см.**) и Ж. Деррида (**см.**), в контексте конституирования философской парадигмы **многомерности** структур бытия и человеческого мышления. Тем самым предпринималась попытка выставления рамки знания, позволяющей использовать ряд сопряженных словоформ, ангажированных в середине второй половине 20 в. в качестве философских понятий ("поверхность" "глубина" и т. д.).

В историко-философском плане осознание и фиксация потребности выработки и введения философских подходов, характеризующих многомерную топологию мироздания, традиционно связывают с творчеством Ф. Ницше. Осмысливая метафору платонизма о том, что истинный философ суть путник, покинувший пещеру и восходящий "ввысь", Ницше отметил наличие общефилософской проблемы **ориентации** мысли, проблемы того, что мысль предполагает "оси" и "направления" по которым она развивается, что у нее есть "география" еще до того, как появится "история", и что она намечает потенциальные "измерения" систем до их конституирования. Согласно Ницше, ориентация на "высоту" (трактовка философствования как "восхождения" и "преображения") скорее всего свидетельствует о вырождении и тупиковых заблуждениях философии. Собственным идеалом Ницше являлось досократическое постижение "потаенных глубин" бытия, "поверхность" которого также необходимо обсуждать исключительно с точки зрения "взгляда из глубины" (Ср.: "идея" у Платона "парит или гибнет".)

По версии Делёза, теми "мыслителями-греками" столь, по Ницше, "основательными в силу своей **поверхностности**" являлись представители школ киников и стоиков, задавшие принципиально новый философский дискурс, в котором более не было ни "глубины" ни "высоты" Ими было осуществлено топологическое "низвержение" платоновских "идей": бестелесное отныне пребывало не в вышине, а на **поверхности**; оно выступало уже не как "верховная" причина, а лишь как поверхностный **эффект**; не как сущность, а как событие. В "глубине" же тел, согласно, например, киникам, все является "смесями", из которых (по Диогену Синопскому) "ни одна не лучше другой" Согласно Делёзу, "...поверхность, занавес, ковер, мантия — вот где обосновались и чем окружили себя киники и стоики. Двойной смысл поверхности, неразрывность изнанки и лицевой стороны сменяют высоту и глубину..." Выйдя за рамку обыденных представлений о мерности бытия, стоики отказались от идеи трех последовательных измерений (координат) мира, предложив вместо этого "два одновременных прочтения времени" Тем самым состоялся философский прецедент отказа от "очевидностей" житейского опыта в пользу абсолютно умозрительных и перспективных моделей устройства космоса.

Согласно идеям стоицизма, реконструированным Делёзом в стилистике философии 20 в., для тел и "положений вещей" есть только одно время настоящее. Ибо живое настоящее — это временна́я протяженность, сопровождающая, выражающая и измеряющая конкретное действие того, что действует, и конкретное страдание того, что страдает. И в той мере, в какой существует единство самих тел, единство активных и пассивных начал, космическое **настоящее** охватывает весь универсум: только тела существуют в пространстве и только настоящее существует во времени. Все тела — причины друг друга и друг для друга, но причины чего? Они причины вещей совершенно особой природы "эффектов" Собственно говоря, они "**бестелесны**" Они не обладают ни физическими качествами, ни свойствами, а скорее логическими и диалектическими атрибутами. Собственно, это не вещи или "положения вещей", а **события**. Нельзя сказать, что "эффекты" существуют. Скорее они суть нечто такое, что в чем-то содержится или чему-то присуще, обладая тем минимумом бытия, которого достаточно, чтобы быть не-вещью, не существующей сущностью. Для стоиков, с точки зрения Делёза, "положения вещей" "количество" и "качество" — 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**, поскольку оно принадлежит бытию и небытию, существованию и присущности... Если тела с их состояниями, количествами и качествами принимают все характеристики субстанции, то характеристики идеи, напротив, относятся к иному плану, а именно: к бесстрастному сверх-бытию — стерильному, бездействующему, находящемуся на **поверхности** вещей: идеальное и бестелесное теперь может быть только "эффектом"

Как отметил Делёз, согласно Э. Брейе, "когда скальпель рассекает плоть, одно тело сообщает другому не новое свойство, а новый атрибут — "быть порезанным" Этот атрибут не означает какого-либо реального качества... наоборот, он всегда выражен глаголом, подразумевающим не бытие, а способ бытия... Такой способ бытия находится где-то на грани, на **поверхности** того бытия, чья природа не способна к изменению. Фактически этот способ не является чем-то активным или пассивным, ибо пассивность предполагала бы некую телесную природу, подвергающуюся воздействию. Это — чистый и простой результат, или эффект, которому нельзя придать какой-либо статус среди того, что он обладает бытием... Стоики радикально разводили два среза бытия, чего до них еще никто не делал: с одной стороны, реальное и действенное бытие, сила; с другой срез фактов, **резвящихся на поверхности** бытия и образующих бесконечное множество бестелесных сущих"

В философском творчестве Ж. Деррида значима акцентированная демонстрация ограниченности самой бинарной оппозиции П. глубина: по Деррида, миру нередко бывает присущ процесс "соскальзывания" П. в "глубину" и "вынесения" "глубины" на "отмель" П. На самом разнообразном историко-культурном материале (проблематика истинности, феминизма, судеб Европы и т. д.) Деррида не только иллюстрирует топологическую динамику "глубины" и "поверхности" но и вводит понятие "бездна" как допущение возможности полного их "оборачивания" Элиминируя границу между "П." и "глубиной" и усматривая в данной процедуре деконструкции очередной акт ниспровер-

жения онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризма (**см.**), Деррида постулировал принципиальное равноправие всех направлений и связей мира.

Аналогичным образом Делёз настаивал на необходимости исключения из любой топологии мира измерения "дополнительного" измерения "иерархического", измерения, производимого идеологией и порождающей репрессивный метаязык. Согласно Делёзу, иерархическое, властное отношение как противостоящее множеству иных связей мира, всегда должно отрицательно оцениваться: будучи же "вычтено" из неизбежной иерархии измерений, оно высвобождает чистую П. "пространство принципиально равноправных событий" П. у Делёза — это место, где и располагаются события "сами по себе", не имеющие внешнего измерения; это — пространство, лишенное глубины и высоты, содержащее измерение "события" чистый поверхностный эффект которого совпадает с П. Согласно Делёзу, "...бестелесные события играют на поверхности тел (вещей) подобно туману (или даже не туману, ибо туман все-таки тело). Тела и их глубина существуют как смешение... Одно тело вытекает из другого как жидкость из вазы. Смешения тел целиком задают количественное и качественное положение вещей — красноту железа, зеленость дерева. Но то, что мы подразумеваем под глаголами "расти" "краснеть" "резать" "порезаться" и т. д. — нечто совсем другое. Это уже не положения вещей, не тела, перемешанные во внутренней глубине. Это бестелесные события на поверхности — результаты смешения тел. **Дерево зеленеет**... О характере любой философии свидетельствует прежде всего присущий ей особый способ расчленения сущего и понятия"

Анализируя алгоритмы и реальное философское значение парадоксов стоицизма, в существенной степени обусловивших генезис языковых игр, Делёз подчеркивал, что событие соразмерно становлению, а становление соразмерно языку; парадокс же — это серия вопросительных предложений, которые, подчиняясь логике становления, продолжаются чередой последовательных добавлений и сокращений. Все, по Делёзу, происходит на границе между вещами и предложениями. В парадоксе непосредственное обнаруживается в языке. (Ср. у Хрисиппа-стоика: "...то, что ты говоришь, проходит через твой рот. Ты говоришь "телега" Стало быть, телега проходит через твой рот".) Парадокс у Делёза — это освобождение глубины, выведение события на поверхность и развертывание языка вдоль этого предела. Юмор же искусство самой поверхности, противопоставленное старой иронии (**см.**) искусству "глубины" и "высоты"

Юмор, по мнению Делёза, лучше всего проявился в англо-американской литературе "нонсенса" (**см.**). Так, Л. Кэрролл (**см.**) в сказках об Алисе (в интерпретации Делёза) исследует различия между событиями, вещами и "положениями вещей" (осуществляя беспрестанный поиск разгадки тайны событий и тайны имманентного им неограниченного становления): под землей животные уступают первенство карточным фигурам, "не обладающим толщиной" "Глубина", развернувшись, становится у Кэрролла "шириной" События же — подобно кристаллам становятся и растут только от границ и на границах. Необходимо скользить на всем протяжении так, чтобы прежняя "глубина" вообще исчезла и свелась к противоположному смыслу-направлению поверхности. Любая возможная наука, утверждает Делёз, продвигается лишь вдоль занавеса, вдоль границы. Именно следуя последней, огибая поверхность, мы переходим от тел к бестелесному. (Ср. у М. Турнье: "Странное, однако, предубеждение — оно слепо соотносит глубину с поверхностью, согласно чему "поверхностное" это не нечто "больших размеров", а просто "неглубокое" тогда как "глубокое", напротив, обозначает нечто "большой глубины" но не "малой поверхности" И, однако, такое чувство, как любовь, на мой взгляд, гораздо лучше измерять ее широтою, нежели глубиной".)

Такое понимание топологии мира, по версии Делёза, отнюдь не ограничивается понятийным постижением оснований бытия: как события не занимают поверхность, а лишь возникают на ней, так и поверхностная энергия не локализуется на поверхности, а лишь участвует в ее формировании и переформировании. Согласно Ж. Симондону ("Индивид и физико-биологический генезис" Париж, 1964): "Живое живет на пределе самого себя, на собственном пределе... Характерные для жизни полярности существуют на уровне мембраны... Все содержание внутреннего пространства находится в топологическом контакте с содержанием внешнего пространства на пределах живого; фактически в топологии не существует дистанции; вся масса живой материи, содержащаяся во внутреннем

пространстве, активно наличествует во внешнем мире на пределе живого... Принадлежать внутреннему значит не только быть внутри, но и быть на внутренней стороне предела..."

Являя собой результат всевозрастающего усиления интереса философии к топологическим структурам бытия, а также выступая отражением процесса значимого увеличения числа понятий, характеризующих последние, понятие "П." легитимирует поворот в понимании иерархии существенных принципов видения мира, построения его моделей, а также принципов организации знания и познания. (В метафорической форме проблему "плоскостности" применительно к массовым поведенческим стереотипам России обозначал еще Е. Н. Трубецкой: "Равнинный, степной характер нашей страны наложил свою печать на нашу историю. В природе нашей равнины есть какая-то ненависть ко всему, что перерастает плоскость, ко всему, что слишком возвышается над окружающим. Эта ненависть составляет злой рок нашей жизни. Она периодически сравнивала с землей все то, что над нею вырастало".)

А. А. Грицанов

ПЛОТЬ понятие парадигмы Другого (**см.**) в границах философии постмодернизма, выступившее результатом процедуры интеллектуального "оборачивания" (в контексте идеи зеркальной обратимости мира) понятия "тело" Согласно М. Мерло-Понти, "мое тело" и есть П., которую я впервые замечаю, сталкиваясь с "телом Другого": идея оптического обмена телами позволяет зародиться идее телесной промежуточности, образу П. (см. **Кэрролл**). (По Ж.-П. Сартру, П. — это не тело, П. это "клеевая прослойка" между двумя телами в результате обмена касаниями: глаз становится взглядом, когда желает П. Другого.) В онтологическом контексте Мерло-Понти полагал, что "плоть не является ни материей, ни духом, ни субстанцией. Необходимо, чтобы ее означить, ввести старый термин "элемент" в том смысле, в каком он используется, когда говорят о воде, воздухе, земле и огне, так сказать, в смысле chose generale... Плоть именно в этом смысле является "элементом" бытия" П. в рамках таких интерпретаций позволительно интерпретировать как некую "стихию вещи" как своеобычную позицию из рядов номенклатуры физических сил, — как то, посредством чего и благодаря чему всякая вещь, любое тело и безразлично какое событие могут осуществляться и существовать как эта — данная вещь, это — конкретное тело, это определенное событие.

В рамках подходов "метафизик ландшафта" именно состояние мировой П. (см. **Плоть мира**) обусловливает состояние, когда "нейтральная топология поверхности" начинает обретать особые характеристики в зависимости от тех сил-стихий, которые воплощают в себе элементы: П. мира становится вязкой, жесткой... вновь становясь физически ощутимой... Потенциальные среды, которыми она окутывает видимый мир, неожиданно становятся физически определенными. Изначальная присутствуемость — это П.

Потенциальная реальность П. не может быть определена в терминах дали и близи, консистенции и диффузии, субъекта и объекта, но скорее в терминах топологических: П. как текущая поверхность, безразличная к событиям, которые на ней развертываются, она, естественно, не имеет глубины, "материальности" но в нее вписаны все внешние и внутренние горизонты вещей, вписано и мое тело, ибо оно регулируется в своем актуальном проявлении тем потенциальным полем телесных событий, что создается первоначальным присутствием П. мира. На том уровне, где она проявляется, она всегда удерживает вместе и друг в друге внутренний и внешний горизонт актуального телесного опыта, не дает ему распасться и исчезнуть. Будучи невидимой (по В. А. Подороге), она способна производить видимое. Земля это П. Другого. (Традиционно предполагается, что именно Другой различает и отделяет элементы и их силы, формируя устойчивые структуры жизни, трансформирует элементы стихий (воздух, огонь, небо, ветер) в определенность линейного абриса земли, превращая ее в разнообразные тела, а последние в объекты.)

Перво-П. выступают в таком случае "чистые" события мира в условиях его первозданной абсолютной неразличаемости: ландшафтные складки (**см.**) выравниваются, П. трансформируется в "П.-в-себе" (Подорога), она (П.) более не в состоянии актуализировать себя, "во-площать" виртуальное, не способствуя актуализации, замещает его. Внешнее, иное — более удаленное, чем любая внешность, "складывается", "изгибается" внутренним, более глубоким, чем любая Внутренность, тем самым созидая саму возможность производно-

го и продуктивного отношения между внутренностью и внешностью. Именно такое "изгибание" или "сгиб", описанные в концепции М. Мерло-Понти Ж. Делёза (**см.**), и определяют собственно П. (помимо тела и сопряженных с ним объектов).

А. А. Грицанов

"ПО КАКИМ КРИТЕРИЯМ УЗНАЮТ СТРУКТУРАЛИЗМ?" ("A quoi reconnait-on le structuralisme?") — статья Ж. Делёза (**см.**), опубликованная в 1973 в восьмом томе "Истории философии" (под редакцией Ф. Шатле). По ряду мнений, данная статья Делёза ретроспективно производит впечатление "подлинного *манифеста* постструктурализма (**см.** — *А. Г.*)"

Как пишет Делёз, предваряя ход своих рассуждений: "Спрашивали недавно: *Что такое экзистенциализм?* Теперь: *Что такое структурализм?* Эти вопросы имеют живой интерес, но при условии их актуальности, отнесенности к работам, которые находятся еще на пути к созданию. *Мы в 1967 г.* Стало быть, нельзя сослаться на незавершенный характер произведений, чтобы уйти от ответа: именно такой он и дает вопросу смысл. Однако с тех пор вопрос *что такое структурализм?* претерпел некоторые изменения. В первую очередь, кто структуралист? Есть привычки и в наиболее актуальном. Привычка указывает, отбирает, справедливо или нет, образцы: лингвиста, как Р Якобсона; социолога, как К. Леви-Стросса; психоаналитика, как Ж. Лакана; философа, обновляющего эпистемологию, как М. Фуко (**см.** *А. Г.*); марксистского философа, занимающегося проблемой интерпретации марксизма, как Л. Альтюссера; литературного критика, как Р Барта (**см.** — *А. Г.*); писателей, как тех, кто объединился в группу "Тель Кель" (см. **Tel Quel**. — *А. Г.*). Одни не отказываются от слова "структурализм" (**см.** — *А. Г.*) и используют понятия "структура" "структурный" Другие предпочитают соссюровский термин "система" Очень разные мыслители и разные поколения; некоторые оказали на своих современников реальное влияние. Но самым важным является крайнее разнообразие тех областей, в которых они осуществляют свои исследования"

По мысли Делёза, "правильно считают лингвистику источником структурализма: не только Ф. Соссюра, но также Московскую школу и Пражский кружок. И если структурализм распространяется затем на другие области, то на этот раз речь идет 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 (**см.** — *А. Г.*) 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 (**см.** — *А. Г.*), который представляет собой язык знаков. Тогда вопрос "что такое структурализм?" изменяется еще раз: скорее следует спрашивать: по чему узнают тех, кого называют структуралистами? И что узнают сами структуралисты? [...] Что они делают, структуралисты, чтобы узнать язык в некоторой вещи язык, присущий одной области? Что они находят в этой области? Мы предлагаем, таким образом, извлечь некоторые *формальные*, самые простые критерии узнавания..."

Согласно Делёзу, критерии структурализма таковы:

1) **"Первый критерий — символическое"**

По мнению Делёза, "является привычным, почти что безусловным, некоторое различие, или корреляция, между *реальным* и *воображаемым*. Вся наша мысль поддерживает диалектическую игру между этими двумя понятиями. Даже когда классическая философия говорит об *уме* или *чистом рассудке*, речь идет также о способности, определяемой своей пригодностью схватывать реальное в его основании, реальное *по истине*, каково оно есть, в противоположность, но также в связи с силой воображения"

Характеризуя романтизм, символизм, сюрреализм, Делёз утверждает, что все они "взывают то к трансцендентному пределу, где реальное и воображаемое проникают друг в друга и соединяются: то к остроте их границы как лезвию различия. В любом случае останавливаются на оппозиции и дополнительности воображаемого и реального: по крайней мере такова традиционная интерпретация романтизма, символизма и т. д. Даже фрейдизм интерпретируется в перспективе двух принципов: принципа реальности с его силой разочарования и принципа удовольствия с его возможностью галлюцинаторного удовлетворения".

С позиции Делёза, "первый критерий структурализма — это открытие и признание третьего порядка, третьего царства: царства символического. Именно отказ от смешения символического с воображаемым и реальным является первым измерением структурализма... По ту сторону слова в реальности его звуковых частей и по ту сторону связанных со словами образов и понятий структуралистский лингвист открывает элемент совсем иной природы — структурный объект"

Так, например, по Делёзу, "в психоанализе у нас есть уже много отцов: прежде всего реальный, но также и образы отца. И все наши драмы происходят в напряженности отношений между реальным и воображаемым. Жак Лакан открывает третьего, более фундаментального отца — символического, т. е. Имя-отца. Не только реальное и воображаемое, но и отношения между ними и их расстройства должны пониматься как предел процесса, в котором они конституируются, исходя из символического. У Лакана и других структуралистов символическое в качестве элемента структуры является принципом генезиса: структура воплощается в реальности и образы согласно определенным сериям; более того, воплощаясь, она их конституирует, но она не производна от них, будучи более глубокой, являясь подпочвой под любым грунтом реального и любыми небесами воображения"

Иллюстрируя свою мысль, Делёз пишет: "Мы можем пронумеровать реальное, воображаемое и символическое: 1, 2, 3. Но, может быть, эти цифры имеют сколь порядковое, столь и количественное, более важное, значение. Реальное в себе самом неотделимо от некоторого идеала объединения и тотализации: реальное стремится к единице, оно является единицей по своей "истине" Как только мы видим два в "единице" как только мы ее раздваиваем, появляется само воображаемое, даже если оно осуществляет свое действие в реальном. Например, реальный отец — это единица, или желает быть таковой согласно своему закону; но образ отца всегда удваивается в самом себе, будучи расколотым по закону двойственного числа. Он проецируется по меньшей мере на две персоны: одна берет на себя игрового отца, отца-шута, другая — отца-труженика и идеального отца. [...] Воображаемое определяется играми зеркала и перевернутым удвоением, отождествлением и проекцией, оно всегда дается двойным способом. Но, возможно, символическое в свою очередь есть тройка. Оно не просто третье, по ту сторону реального и воображаемого. Всегда имеется третье, которое необходимо искать в самом символическом; структура это по крайней мере триада, она не "циркулировала" бы без этого третьего, одновременно ирреального, но, однако, и не воображаемого"

Формулируя "первый критерий узнавания структурализма" Делёз поясняет: что он "состоит в следующем: в полагании символического порядка, который несводим ни к порядку реального, ни к порядку воображаемого и является более глубоким, нежели они. Мы пока еще не знаем, в чем заключается этот символический элемент. Но по крайней мере мы можем сказать, что соответствующая структура не имеет никакого отношения ни к чувственной форме, ни к образу воображения, ни к интеллигибельной сущности. Она не имеет ничего общего с *формой,* так как структура нисколько не определяется автономностью целого, его богатством по сравнению с частями, гештальтом, который проявляется в реальном и в восприятии: наоборот, структура определяется природой некоторых атомарных элементов, которым предначертано учесть одновременно формирование целостностей и вариацию их частей. Она не имеет ничего общего с *образами* воображения, хотя структурализм весь проникнут рассуждениями о риторике, метафоре и метонимии; так как сами эти образы определены структурными перемещениями, которые учитывают сразу и прямой, и переносный смысл. Она не имеет общего с *сущностью;* так как речь идет о комбинационном единстве, относящемся к формальным элементам, которые сами по себе не имеют ни формы, ни значения, ни представления, ни содержания, ни данной эмпирической реальности, ни гипотетической функциональной модели, ни интеллигибельности по ту сторону видимости"

По Делёзу, "никто лучше Луи Альтюссера не обозначил статус структуры как равный самой "Теории": символическое следует понимать как производство исходного и специфического теоретического объекта"

2) **"Второй критерий: локальное, или позиционное"**

Согласно Делёзу, "отличный от реального и воображаемого" символический элемент "не может определяться ни предшествующими реальностями, к которым он отсылал бы и которые бы обозначал, ни воображаемыми содер-

жаниями, из которых он следовал бы и которые давали бы ему значение. Элементы структуры не имеют ни внешнего обозначения, ни внутреннего значения. Что же остается? Как вполне строго определяет Леви-Стросс, он не имеет ничего, кроме *смысла:* того смысла, который необходимо является *позиционным*, и это все. Речь не идет ни о месте внутри реальной протяженности, ни о местоположениях на воображаемых просторах, но о местоположениях в пространстве собственно структурном, т. е. топологическом. Что является структурным так это пространство... [...] Места в чисто структурном пространстве первичны относительно реальных вещей и существ, которые их займут, а также относительно ролей и всегда немного воображаемых событий, которые необходимо появляются, когда места занимаются"

С точки зрения Делёза, "научная амбиция структурализма не количественная, но топологическая и реляционная. [...] Когда Фуко определяет такие детерминации, как смерть, желание, труд, игра, то он рассматривает их не как измерения эмпирического человеческого существования, но прежде всего как наименования мест, или положений, которые делают занимающих эти места людей смертными и умирающими, желающими, работающими, играющими; но люди займут места только вторично, исполняя свои роли согласно порядку соседства, который является порядком самой структуры. Поэтому Фуко может предложить новую раскладку эмпирического и трансцендентального, где последнее определяется порядком мест вне зависимости от того, кто их займет эмпирически. Структурализм неотделим от новой трансцендентальной философии, где места берут верх над тем, что их заполняет"

Делёз подводит итог второму критерию: "если символические элементы не имеют ни внешнего обозначения, ни внутреннего значения, но только позиционный смысл, то следует признать принцип, согласно которому: **А)** *смысл всегда следует из комбинации элементов, которые сами по себе не являются означающими* (Леви-Стросс). Как сказал Леви-Стросс в дискуссии с Полем Рикёром, смысл всегда результат, эффект: эффект не только в качестве продукта, но и как оптический, языковой, позиционный эффект. По существу имеется бессмыслие смысла, результатом которого является сам смысл. Но тем самым мы не придем к тому, что было названо философией абсурда. Ибо для этой философии важно, что имеется нехватка смысла. Для структурализма, наоборот, имеется слишком много смысла, сверхпроизводство, сверхдетерминация смысла, всегда производимого в избытке посредством комбинации места в структуре"

Следующий принцип, по Делёзу: **Б)** "пристрастие структурализма к некоторым играм и театру, к неким пространствам игры и театра. Не случайно, что Леви-Стросс часто ссылается на теорию игр и придает столько значения игральным картам. [...] По мнению Делёза, "сам манифест структурализма следует искать в знаменитой формуле, высоко поэтической и театральной: мыслить значит рисковать в броске игральной кости"

Как отметил Делёз, **В)** "структурализм неотделим от нового материализма, нового атеизма и нового антигуманизма. Так как, если место первично относительно того, кто его занимает, то, конечно, недостаточно будет поставить человека на место Бога, чтобы изменить структуру. И если это место является местом смерти, то смерть Бога означает к тому же и смерть человека — мы надеемся, в пользу грядущего *нечто*, но это нечто может случиться только в структуре и посредством ее мутации. Так обнаруживается воображаемый характер человека (Фуко) или идеологический характер гуманизма (Альтюссер)"

3) **"Третий критерий: дифференциальное и единичное".**

Согласно Делёзу, "исток структурализма следует... искать в дифференциальном исчислении, а именно в той интерпретации, которую ему дали Вейерштрасс и Рассел: в статической и порядковой интерпретации, которая окончательно освобождает исчисление от всякой ссылки на бесконечно малое и интегрирует его в чистую логику отношений. Детерминациям дифференциальных отношений соответствуют единичности (singularites), распределения единичных (singuliers) точек, которые характеризуют кривые линии или фигуры (например, треугольник с тремя единичными точками). Поэтому детерминация фонематических отношений, присущих данному языку, определяет единичности, в смежности которых конституируются созвучия и значения языка. *Взаимная детерминация* символических элементов продолжается, следовательно, в полной детерминации единичных точек, которые конституируют пространство, соответствующее этим

элементам. Кажется, что главное понятие единичности, взятое буквально, принадлежит всем областям, где есть структура. Общая формула *мыслить значит рисковать в броске игральной кости* сама отсылает к единичностям, представленным блестящими точками на костях. Любая структура представляет два следующих аспекта: систему дифференциальных отношений, по которым символические элементы взаимно определяются, и систему единичностей, соответствующую этим отношениям и очерчивающую пространство структуры. Любая структура есть *множественность*. Вопрос о том, существует ли структура любой области, должен быть уточнен следующим образом: возможно ли в той или иной области извлечь символические элементы, дифференциальные отношения и единичные точки, которые ей присущи? Символические элементы воплощаются в реальные существа и объекты рассматриваемой области; дифференциальные отношения актуализируются в реальных отношениях между этими существами; единичности соотносятся с местами в структуре, распределяющими воображаемые роли или установки существ и объектов, которые их займут"

Поясняя свой подход, Делёз пишет: "Речь не идет о математических метафорах. В каждой области надо найти элементы, отношения и точки. Когда Леви-Стросс предпринимает исследование элементарных структур родства, он имеет в виду не только реальных отцов в данном обществе или же образы отца, которые присутствуют в мифах этого общества. Он стремится открыть истинные фонемы родства, т. е. *роднемы*, позиционные единства, которые не существуют независимо от дифференциальных отношений, куда они входят и где взаимно определяются. Именно так четыре отношения брат/сестра, муж/жена, отец/сын, племянник матери/сын сестры образуют простейшую структуру И этой комбинационности "терминов родства" соответствуют, но без подобия и сложным образом, *установки между родителями*, которые производят определенные единичности в системе. Можно также успешно идти обратным путем: исходить из единичностей, чтобы определить дифференциальные отношения между крайними символическими элементами. Именно так Леви-Стросс, беря в качестве примера миф об Эдипе, исходит из единичностей повествования (Эдип женится на матери, убивает отца, приносит в жертву сфинкса, получает имя толстоногого и т. д.) и затем индуцирует из них дифференциальные отношения между "мифемами", которые взаимно определяются (отношения переоцененного родства, отношения обесцененного родства, отрицание автохтонии, стойкость автохтонии). Всегда, в любом случае символические элементы и отношения между ними определяют природу существ и объектов, которые из них следуют; тогда как единичности формируют порядок мест, который определяет одновременно роли и установки этих существ, поскольку они их занимают. Детерминация структуры завершается, таким образом, в теории установок, которые выражают ее функционирование"

4) **"Четвертый критерий: различающее, различение"**

По мнению Делёза, "структуры являются необходимо бессознательными в силу составляющих их элементов, отношений и точек. Любая структура это инфраструктура, или микроструктура. В некотором роде структуры не являются актуальными. Актуально то, в чем воплощается структура или, скорее, что она конституирует в этом воплощении. Но сама по себе она ни актуальна, ни фиктивна; ни реальна, ни возможна. [...] Возможно, слово *виртуальность* точно обозначит способ (существования) структуры, или теоретического объекта. При том условии, если это слово лишить всей неопределенности; так как виртуальное имеет собственную реальность, которая, однако, не смешивается ни с актуальной реальностью, ни с настоящей или прошлой актуальностью; оно обладает собственной идеальностью, которая не смешивается ни с возможным образом, ни с абстрактной идеей. Скажем о структуре: реальна, не *будучи актуальной, и идеальна, не будучи абстрактной*. Поэтому Леви-Стросс часто представляет структуру как разновидность резервуара или идеального каталога, где все сосуществует виртуально, но где актуализация с необходимостью происходит по исключительным направлениям, приводя к частным комбинациям и бессознательным выборам. Извлечь структуру области означает определить целиком виртуальность сосуществования, которая предшествует существам, объектам и произведениям данной области. Любая структура является множественностью виртуального сосуществования. Л. Альтюссер, например, в этом смысле показывает, что оригинальность Маркса (его антигегельянст-

во) коренится в способе определения социальной системы через сосуществование экономических элементов и отношений, а не в их последовательном порождении согласно диалектической иллюзии"

Делёз рассуждает: "Что сосуществует в структуре? Все элементы, отношения и значимости отношений, все единичности, свойственные рассматриваемой области. Такое сосуществование не влечет за собой никакой неясности, никакой неопределенности: именно дифференциальные отношения и элементы сосуществуют в совершенно определенном целом. Тем не менее это целое не актуализируется как таковое. То, что актуализируется здесь и теперь, — это такие-то отношения, такие-то значимости отношений, такие-то распределения единичностей; другие же актуализируются в другом месте или времени. [...] Нет общества вообще, но каждая социальная форма воплощает некоторые элементы, отношения и значимости производства (например, "капитализм"). Итак, мы должны различать всеобщую структуру области в качестве ансамбля виртуального сосуществования и подструктуры, которые соответствуют различным актуализациям в данной области. О структуре как виртуальности мы должны сказать, что она *еще не различена*, хотя совсем и полностью *дифференцирована*. О структурах, которые воплощаются в той или иной актуальной форме (настоящей или прошлой), мы должны сказать, что они *различаются* и что для них актуализироваться означает именно различаться. Структура неотделима от этого двойного аспекта, комплекса, который можно обозначить именем дифференцирование/различение..."

5) **"Пятый критерий: серийное".**

По Делёзу, "мы смогли определить структуру только наполовину. Она начнет двигаться, оживляться, если мы воспроизведем ее вторую половину Действительно, определенные нами выше символические элементы, взятые в дифференциальных отношениях, с необходимостью организуются в серию. Но в качестве таковых они относятся к другой серии, созданной другими символическими элементами и другими отношениями: это отнесение ко второй серии легко объяснимо, если вспомним, что единичности происходят от терминов и отношений первой серии, но не довольствуются их воспроизводством и отражением. Следовательно, они сами организуются в другую способную к автономному развитию серию или по крайней мере с необходимостью относят первую к другой такой серии. Таковы фонемы и морфемы. Или экономическая серия и другие социальные серии. Или тройная серия Фуко — лингвистическая, экономическая, биологическая; и т. д. Вопросы о том, является ли первая серия базовой и в каком смысле, является ли она означающей, а другие означаемыми, сложные вопросы, природу которых мы пока еще не можем уточнить. Должны только констатировать, что любая структура серийна, мультисерийна и не функционирует без этого условия"

По мысли Делёза, "структура определяется не только выбором базовых символических элементов и дифференциальных отношений, в которые они входят; тем более не только распределением единичных точек, которые им соответствуют; но еще созданием по меньшей мере второй серии, которая поддерживает сложные отношения с первой. И если структура определяет проблемное поле, поле проблем, то это следует понимать в том смысле, что природа проблемы обнаруживает собственную объективность в этой серийной конституции, которая иногда приближает структурализм к музыке"

6) **"Шестой критерий: пустая клетка".**

Согласно Делёзу, "структура заключает в себе совершенно парадоксальный объект, или элемент. [...] Такой объект всегда представлен в соответствующих сериях, он пробегает по ним и движется в них, не прекращает циркулировать и внутри них, и от одной к другой с исключительной ловкостью. Можно было бы сказать, что он является *своей собственной* метафорой, своей *собственной* метонимией. В каждом случае серии состоят из символических терминов и дифференциальных отношений; но он, кажется, имеет другую природу Действительно, разнообразие терминов и вариация дифференциальных отношений определяются всякий раз по отношению к нему. Две серии структуры всегда являются расходящимися (в силу законов различения). Но этот единичный объект представляет собой точку схождения серий, расходящихся в качестве таковых. Он является "в высшей степени" символическим, но именно потому, что имманентен двум сериям сразу. Как же назвать его, если не объектом X (неизвестным, "икс" *А. Г.*), загадочным объектом или великим Двигателем?"

Поясняя ситуацию, Делёз отмечает: ...мы говорили о двух сериях принца Уэльского: Фальстафа, или отца-шута, и Генриха IV, или королевского отца, о двух образах отца. Корона является объектом *X*, который пробегает по двум сериям терминов и дифференциальных отношений; момент, когда принц примеряет корону, хотя отец еще не умер, означает переход от одной серии к другой, изменение символических терминов и вариацию дифференциальных отношений. Умирающий старый король раздражается, считая, что сын раньше времени отождествляет себя с ним: однако сын может ответить и показать в своей блестящей речи, что корона не объект воображаемого отождествления, но, наоборот, в высшей степени символический термин, который пробегает по всем сериям позорной серии Фальстафа и великой королевской, и позволяет переход от одной к другой внутри той же самой структуры. Мы видели, в чем состоит первое различие между воображаемым и символическим: способствующая различению роль символического противоположна способствующей уподоблению, отражающей, раздваивающей и удваивающей роли воображаемого. Но вторая граница между ними лучше видна в следующем: воображение, имеющее характер двойственного числа, противоположно третьему, который существенным образом является посредником в символической системе, распределяет серии, перемещает их относительно друг друга, заставляя сообщаться, мешая одной перегнуться воображаемым образом в сторону другой"

Как отмечает Делёз, "долг, письмо, платок или корона природу этого элемента уточнил Лакан: он всегда смещен относительно самого себя. Ему свойственно находиться там, где его нет, и наоборот, не быть там, где его ищут. Скажем, что он *отсутствует на своем месте* (и тем самым не является какой-либо реальной вещью). Также он маркирует свое собственное подобие (и тем самым он не образ) и собственную тождественность (поэтому он не понятие). [По Лакану], *то, что спрятано, не является просто тем, что* ***отсутствует на своем месте****, как сообщает нам об этом карточка для поиска тома, если тот затерялся в библиотеке. А в действительности он был на соседней полке или клетке, где он спрятался, каким бы видимым он ни казался. Дело в том, что можно говорить* ***буквально****, что книга отсутствует на своем месте, лишь исходя из того, что может это место изменить, т. е. исходя из символического. Ибо что касается реального, то какие бы потрясения ни происходили, оно продолжает быть тут и во всяком случае оно уносит свое место на собственных подошвах, ничего не ведая о том, что могло бы удалить его с них.* Если пробегаемые объектом *X* серии необходимым образом представляют перемещения одной относительно другой, то потому, что *относительные* места их терминов внутри структуры в любой момент зависят прежде всего от *абсолютного* места каждого по отношению к объекту *X*, всегда циркулирующему, перемещающемуся относительно себя. Именно в этом смысле перемещение и вообще все формы обмена не являются приобретаемой извне характеристикой, но фундаментальным свойством, позволяющим определить структуру как порядок мест при вариации отношений. Вся структура изменяется этим изначальным третьим, который, однако, маркирует свое собственное начало. Распределяя различия во всей структуре, заставляя изменять дифференциальные отношения с их перемещениями, объект *X* образует *различающие* самого различия"

С точки зрения Делёза, "для игр требуется пустая клетка, без этого ничто не продвигалось и не функционировало бы. Объект *X* не отличается от своего места, но этому месту все время надлежит перемещаться, как пустой клетке — беспрерывно скакать. [...] Нет структурализма без этой нулевой степени"

Делёз формулирует вопрос: "В чем же состоит этот объект *X*? Является и должен ли он оставаться вечным загадочным объектом, *вечным двигателем?* Это был бы способ напомнить об объективной устойчивости, которую проблематичная категория имеет внутри структуры. И наконец, хорошо, что вопрос *по чему узнают структурализм?* ведет к положению о некотором предмете, который нельзя узнать и отождествить"

По мысли Делёза, "не следует в структуралистской перспективе воскрешать следующую проблему: существует ли структура, которая определяет в последней инстанции все прочие? Например, что первично, стоимость или фаллос, экономический фетиш или фетиш сексуальный? По многим основаниям эти вопросы не имеют смысла. Все структуры являются базисами. Порядки лингвистических, семейных, экономических, сексуальных и других струк-

тур характеризуются формой их символических элементов, разнообразием их дифференциальных отношений, видом их единичностей, и наконец и особенно, природой объекта X, который правит их функционированием. Однако мы можем установить линейный причинный порядок связи одной структуры с другой, лишь сообщая объекту X тождественность, с чем он по сути несовместим. Для структур существует только структурная причинность. Конечно, в каждом порядке структуры объект X нисколько не является неузнаваемым и неопределимым правильно; он вполне определим, в том числе в своих перемещениях и благодаря способу перемещения, его характеризующему. Просто он не является точно определимым: другими словами, он не фиксируется в одном месте, не отождествляется с одним видом или родом. Дело в том, что он сам конституирует крайний род структуры или свое всеобщее место: существует тождественность, лишь чтобы маскировать эту тождественность, а место лишь чтобы перемещаться относительно любого места. Тем самым объект X для каждого структурного порядка является пустым, или продырявленным, местом, которое позволяет этому порядку сочленяться с другими в том пространстве, которое включает столько же направлений, сколько порядков. Структурные порядки сообщаются не в одном и том же месте, но все своим пустым местом, или соответствующим объектом X"

Как подчеркнул Делёз, "в каждой структуре объект X должен учесть:

а) способ, которым он подчиняет себе в своем порядке другие структурные порядки, так как последние вмешиваются тогда лишь в качестве измерений актуализации;

б) способ, которым он сам подчинен другим порядкам в их порядке (и вмешивается лишь в их собственную актуализацию);

в) способ, которым все объекты X и все структурные порядки сообщаются друг с другом, так как каждый порядок определяет направление пространства, где он является абсолютно первым;

г) условия, при которых в данный момент истории или в данном случае данное измерение, соответствующее данному порядку структуры, не развертывается для самого себя и остается послушным актуализации другого порядка"

7) "Последний критерий: от субъекта к практике".

С точки зрения Делёза, "в одном смысле места заполнены и заняты реальными существами лишь в той мере, в какой структура *актуализирована*. Но в другом смысле мы можем сказать, что места уже заполнены и заняты символическими элементами на уровне самой структуры; порядок же мест вообще определяют дифференциальные отношения этих элементов. Следовательно, до любого заполнения и любой вторичной оккупации реальными существами имеется первичное символическое заполнение. Мы вновь находим парадокс пустой клетки: последняя это единственное место, которое не может и не должно быть заполнено, пусть даже символическим элементом. Она должна хранить совершенство своей пустоты, чтобы перемещаться относительно себя и циркулировать, проходя через элементы и разнообразия отношений. Символическое должно быть своим собственным символом и вечно манкировать свою собственную половину, которая была бы способна занять пустоту. Эта пустота не является небытием или по крайней мере это небытие не является бытием негативного, это позитивное бытие "проблематики" объективное бытие проблемы и вопроса. [...] Если же пустое место не занято термином, оно тем не менее сопровождается не будучи ни оккупированным, ни заполненным — в высшей степени символической инстанцией, которая следует за всеми его перемещениями. И двое, инстанция и место, не прекращают манкировать и таким образом сопровождать друг друга. *Субъект* — это именно инстанция, которая следует за пустым местом... По сути субъект является интерсубъективным. Объявить о смерти Бога или даже человека это еще ничего не означает. Что важно так это *как* объявить. Уже Ницше показал, что Бог умирает несколькими способами; и что боги умирают но от смеха, намереваясь говорить о Боге, что он Единственный. Структурализм вовсе не является мыслью, уничтожающей субъекта, но такой, которая крошит и систематически его распределяет, которая оспаривает тождество субъекта, рассеивает его и заставляет переходить с места на место: его субъект всегда кочующий, он сделан из индивидуальностей, но внеперсональных, или из единичностей, но доиндивидуальных. В этом-то смысле Фуко и говорит о "рассеивании" а Леви-Стросс может определить субъективную инстанцию только как зависящую от условий объекта, при которых системы истины становятся обратимыми и, следовательно,

одновременно приемлемыми для нескольких субъектов"

Не стоит, согласно Делёзу, "говорить о противоречии, что оно является видимым, но скажем, что оно производно: от пустого места и от своего становления в структуре. *Согласно общему правилу, реальное, воображаемое и их отношения всегда порождаются вторично благодаря функции структуры, которая начинает с того, что имеет свои первичные результаты в себе самой.* [...] Речь идет об идеальных событиях, которые составляют часть самой структуры и символически принимают вид ее пустой клетки, или субъекта. Мы называем их "акциденциями" чтобы лучше отметить не случайный или внешний характер, а их характер весьма специального события внутри структуры, поскольку последняя никогда не сводится к простой сущности. Отсюда в структурализме встает ансамбль сложных проблем, касающихся структурных *мутаций* (Фуко), или *форм перехода* от одной структуры к другой (Альтюссер). Всегда в зависимости от пустой клетки дифференциальные отношения приобретают новые значимости или вариации, а также единичности, пригодные для новых конститутивных распределений другой структуры. Вдобавок нужно, чтобы противоречия были *разрешены*, т. е. чтобы пустое место было освобождено от символических событий, которые его скрывают или заполняют, чтобы оно было отдано субъекту, который должен его сопровождать на новых дорогах, не занимая и не опустошая его. Поэтому существует структуралистский *герой:* ни Бог, ни человек, ни личный, ни универсальный, он без тождества, сделанный из неперсональных индивидуальностей и до-индивидуальных единичностей. Он обеспечивает расщепление структуры, затронутой избытком или недостатком, он противопоставляет свое *собственное* идеальное событие... идеальным событиям"

Как подчеркивает Делёз, "пусть новой структуре свойственно не возобновлять приключения, аналогичные тем, что были со старой, не создавать вновь смертельные противоречия это зависит от силы сопротивления и творчества данного героя, от его ловкости в следовании и сохранении перемещений, способности разнообразить отношения и перераспределять единичности и все еще продолжать бросать игральную кость. Эта точка мутации определяет именно *праксис* или скорее само место, где праксис должен обосноваться. Ибо структурализм неотделим не только от произведений, которые он создает, но и от *практики* в отношении продуктов, которые он интерпретирует"

Как подвел итог Делёз, "книги против структурализма (или против нового романа) не имеют ровно никакого значения; они не могут помешать продуктивности структурализма, которая есть продуктивность нашего времени. Никакая книга *против* чего бы то ни было ничего не значит: имеют значение только книги *за* что-то новое, книги, которые могут его создать"

А. А. Грицанов

ПОВЕРХНОСТЬ понятие номадологии (**см.**) Ж. Делёза (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**), выражающее ее радикальный отказ от образа-идеи философской и интеллектуальной "глубины": топология постмодернизма привязана к термину "плоскость" (**см.**), постмодернистская же трактовка познания основана на тезисе отсутствия "глубины" объекта, фиксирующей классическую ориентацию на трудно осуществимое обнаружение ноуменальной сущности-смысла последнего.

В метафорике Делёза и Гваттари установка на осмысление П. тесно сопряжена с переориентацией культуры постмодерна от традиционных для культуры Запада идей "корня" (**см.**) и "дерева" (**см.**) на идею "корневища-луковицы" (см. **Ризома**). Элиминация образа "корня" приводит Делёза и Гваттари к отказу от классических когнитивных программ проникновения в смысловую "глубину": "поверхность это местоположение смысла: знаки остаются бессмысленными до тех пор, пока они не входят в поверхностную организацию" Генерирование смысла трактуется номадологией как локализующееся на П. среды, находящейся в перманентном процессе самоорганизации. По оценке Делёза и Гваттари, "потенциалы" могущие порождать семантически значимые "серии" или "плато" (**см.**) в качестве бесконечно плюральных и вариативных неизменно "блуждают по поверхности"

Согласно концепции Делёза и Гваттари, именно благодаря движению и взаимодействию на П. в принципе осуществимо достижение "новизны" как таковой. По их убеждению, любая реализация по отношению к объекту "имманентно внутреннего ему присущего" "глубинного" "проекта" постулируя наличие последнего, не может

рассматриваться в качестве новой по отношению к нему. В противоположность этому, номадическое движение — как самоорганизация ризомы обусловлено, по мысли Делёза и Гваттари, принципиально непредсказуемыми случайностями, что делает возможной не "проектируемую" изначально новизну: "истинное рождение, возникновение подлинно нового случается именно на поверхности"

П. в номадологии и есть не что иное, как область взаимодействия системы с внешней по отношению к ней средой: как пишут Делёз и Гваттари, "мембраны... приводят в соприкосновение внутреннее и внешнее пространство" Постмодернистски же трактуемый организм, напротив, по словам Делёза и Гваттари, "всегда сосредоточен во внутреннем" и фактически лишь "распространяется во внешнее... ...воплощаясь" Номадология Делёза и Гваттари интерпретирует "взаимодействие с внешним" в качестве непременной предпосылки пространственного конфигурирования ризомы.

В данном контексте Делёз наряду с понятием "П." использует также весьма близкий ему термин "мембрана" Благодаря содержащейся в его семантике идее проницаемости термин "мембрана" акцентирует такой аспект своего содержания, как снятие оппозиции между внутренним и внешним: по Делёзу, "мембраны... удерживают полярности" Аналогична в этом плане и трактовка Делёзом феномена кожи (**см.**) в контексте постмодернистской концепции тела (**см.**): "кожа обладает неким жизненным и собственно поверхностным потенциалом энергии"

А. А. Грицанов

ПОДОРОГА Валерий Александрович (р. 1946) — русский философ, специалист в области истории философии, культурологии и политологии. С 1974 — в Институте философии АН СССР Зав. лабораторией "Постнеклассические исследования в философии. Литература, искусство, политика" Института философии РАН. Доктор философских наук (1992): тема диссертации — "Выражение и смысл. Коммуникативная стратегия философии культуры 19—20 столетий" Руководитель серии "Ad Marginem" при издательстве "Культура", член редколлегии "Историко-философского ежегодника"

Сфера интеллектуальных изысканий П. — философия телесности, постструктуралистская феноменология как стратегия исследования произведений искусства, литературы, философии; создание общей археологии перцептивности русской культуры.

Основные работы: "Выражение и смысл. Коммуникативная стратегия в философии культуры 19—20 столетий" (1993), "Метафизика ландшафта" (1993), "Сергей Эйзенштейн и кинематограф насилия" (1997) и др.

Е. Н. Вежновец

"ПОЗИЦИИ" ("Positions") — сборник интервью Ж. Деррида (**см.**), опубликованный в 1972. Данная книга включила записи ранее публиковавшихся бесед Деррида с А. Ронсом (первая публикация данного фрагмента в 1967), Ю. Кристевой (первая публикация в 1968), Ж.-Л. Удбином и Г. Скарпетта (первая публикация в 1971).

Согласно "уведомлению" самого "интервьюируемого" являя собой в качестве бесед обоюдный "акт активной интерпретации", данный текст как "приуроченный" и "датированный" суть промысел, в который Деррида позволил некогда себя "втянуть" Посему данная сборник, по мысли Деррида, "не в большей мере мне собственный, чем здесь остановившийся на покой" (речь идет о ситуации, когда вольное течение бесед, некогда осуществившихся как свободное мыслеизъявление в диа- и полилоге, жестко фиксируется рамками опубликованного текста: если угодно попадает в состояние "вечного покоя" — *А. Г.*).

ПЕРВАЯ БЕСЕДА (с А. Ронсом): По мысли Деррида, его книги (по ситуации начала 1970-х. — *А. Г.*) образуют "единую систему", хотя и принципиально "открытую" Можно рассуждать, согласно Деррида, "о некоторой текстуальной "операции" ...единой и дифференцированной, чье незавершенное движение не назначает себе никакого абсолютного начала и, будучи полностью растрачено на чтение других текстов, все же ни к чему, кроме как к собственному письму, известным образом не отсылает [...] надо прежде всего читать и перечитывать тех, в след кому я пишу, те "книги" где на полях и между строк я прорисовываю и разгадываю некий текст, который одновременно очень похож и совсем другой..."

С точки зрения Деррида, "все эти тексты, годящиеся, наверное, быть предисловием, бесконечным, к другому тексту, который я очень хотел бы однажды иметь силы написать, или еще эпиграфом к какому-то другому, на ко-

торый у меня никогда не наберется смелости, только то по сути и делают, что комментируют фразу о лабиринте шифров, выделенную в "Голосе и феномене" (см.).

Речь идет о рассуждениях Деррида, согласно которым "...мы должны найти другие имена взамен знака и репрезентации. Мы действительно сможем пользоваться новыми именами, если поймем как "нормальное" и предызначальное то, что Гуссерлю, как он верил, надо было изолировать как частный и случайный опыт, как что-то зависимое и вторичное т. е. неопределенный дрейф знаков, как блуждание и перемену декораций, — сцепляющее репрезентации между собой без начала или конца. Никогда не существовало никакого "восприятия", а "презентация" это репрезентация репрезентации, которая стремится к себе, а следовательно, к своему собственному рождению или к своей смерти. Все, несомненно, имеет начало в следующем смысле: *Упомянутое имя напоминает нам о Дрезденской галерее... мы бродим по комнатам... картина Теньера... изображает картинную галерею... Картины этой галереи могли бы, в свою очередь, изобразить другие картины, которые, в свою очередь выставили читаемые подписи и т. д.* (фрагмент из "Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии" Гуссерля. *А. Г.*). Конечно, ничто не предшествует этой ситуации. Несомненно, ничто ее не прекратит. Она не охватывается, как бы Гуссерль этого ни хотел, интуициями и презентациями... Галерея — это лабиринт, который содержит в себе свои собственные выходы"

Согласно Деррида, "граница, отталкиваясь от которой философия сделалась возможной, определилась как... наука, функционирующая внутри системы основополагающих ограничений, концептуальных оппозиций, вне которых она становится неосуществимой" "Деконструировать" философию — это... "продумать структурированную генеалогию ее концептов самым последовательным, самым вдумчивым образом, но в то же время, глядя от некоторого извне, для нее неустановимого, не поддающегося именованию, выявить то, что эта история могла скрывать или воспрещать, делая себя историей через это вытеснение, иногда корыстное"

Как отметил Деррида, все тексты и философемы, принадлежащие культуре Запада, оказываются в таком контексте *симптомами*, "чего-то такого, что *не смогло присутствовать* в истории философии, что и *нигде не присутствует*, поскольку дело во всем этом предприятии идет о постановке под вопрос этого заглавного определения смысла бытия как присутствия, определения, в котором Хайдеггер умел распознать судьбу философии" По мысли Деррида, осуществляя деструкцию метафизики, Хайдеггер тем не менее остается в плену "онто-теологии", он продолжает отдавать предпочтение фонологизму, голосу как "субстанции выражения" Деррида не считает необходимой замену логоцентризма "графоцентризмом" любой пункт дистанцирования от метафизики окажется не более чем "прежде всего пунктом языка или письма" Грамматология дает начало "не-желающей-ничего-сказать-мысли" которая выходит, ставя их под вопрос, "за пределы желания-сказать и желания-слышать-себя-говорящей" Эта мысль провозглашает "как раз отсутствие всякой уверенности между внешним и внутренним"

Согласно Деррида, речь не может идти о замене одного "центра" другим "центром" либо о "первородстве" письма. "Нечто, имеющее отношение к грамматологии" (см.) — "название определенного вопроса: о необходимости науки письма, об условиях его возможности, о критической работе, призванной снять... гносеологические преграды; но вопроса также и о границах данной науки. И эти границы, на которых я настаивал не в меньшей мере, суть в равной мере границы классического понятия науки, чьи проекты, концепты, нормы фундаментально и систематически связаны с метафизикой"

ВТОРАЯ БЕСЕДА (с Ю. Кристевой). По мысли Деррида, концепт знака, "в своем корне и в своих импликациях... целиком и полностью метафизический, систематически сплавленный со стоической и средневековой теологиями", тем не менее "в ходе его проработки и сдвигов, которым он был подвержен и инструментом которых странным образом он сам же и был" выступил в двух ипостасях. С его помощью был осуществлен "раз-граничивающий" эффект: была проведена критика "метафизической принадлежности концепта знака" и одновременно удалось "*очертить* и *расшатать* пределы системы, внутри которой этот концепт родился и начал служить"

Анализируя философские ходы Ф. Соссюра, Деррида отмечает, что тот сумел осмыслить то, что, во-первых, "означае-

мое неотделимо от означающего, что означаемое и означающее суть две стороны одного и того же продуцирования" и, во-вторых, что "невозможно, чтобы звук, материальный элемент, сам по себе принадлежал языку" и что "в своем существе лингвистическое означающее никоим образом не фонично"

При этом, по Деррида:

1) поддержание строгого различения, оппозиции по существу и по форме — между "означающим" и "означаемым" (это и есть "принцип знака"); знак равенства между "означаемым" и "умопостигаемым" концептом оставляет формально открытой возможность помыслить означаемый концепт в нем самом, в его простом присутствии для мысли, в его независимости... относительно системы означающих" Иными словами, Соссюр "отдал долг классической потребности в "трансцендентальном означающем", которое не отсылает в себе, в своем существе, ни к какому означающему, не вписывается в знаковую цепочку и само в определеный момент уже не функционирует как означающее" По мысли Деррида, необходимо признать, что "всякое означаемое есть также нечто стоящее в положении означающего" и тогда "различение между означаемым и означающим самый знак — становится проблематичным в его корне"·

2) Соссюр традиционно отдает предпочтение всему тому, что связывает знак со звуком, хотя и признает: "Не языковая речь присуща природе человека, но способность создавать язык, т. е. систему различных знаков..." Тем самым, по Деррида, остается за скобками возможность *кода* и *артикуляции* независимо от субстанции (например, звуковой);

3) концепт знака (означающее/означаемое) несет в себе необходимость... возвысить лингвистику до "патрона" семиологии. Звук есть, по сути дела, означающая субстанция, которая предстает сознанию как интимнейше связанная с мыслью означаемого концепта. Голос с этой точки зрения оказывается самим сознанием... Опыт этот обман, но обман, на необходимости которого сложилась целая структура и целая эпоха... От Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т. д.;

4) только привилегия, врученная фонетическому и языковому знаку, способна санкционировать идею Соссюра о том, что "лингвистический знак есть *психическая* величина, имеющая две стороны". Деррида критикует сам порожденный в таком контексте "семиологический" проект, включающий концепт *коммуникации*, который предполагает *передачу, призванную переправить от одного субъекта к другому тождественность некоего обозначенного* объекта, некоего *смысла* или некоего *концепта*, формально позволяющего отделить себя от процесса этой передачи и от операции означивания. Коммуникация, трактуемая подобным образом, предполагает субъектов (чья идентичность и присутствие конституируются до операции означивания) и объекты (обозначаемые концепты, некий помысленный смысл, не подлежащий ни формированию... ни трансформированию при передаче сообщения). Преодоление "старой ткани" метафизики недостижимо единожды осуществленной "гносеологической отсечкой": по Деррида, "нескончаемость" процедуры деконструкции суть "существенная, систематическая и теоретическая"

Рассуждая о фонологизме, Деррида отмечает, что он есть "в меньшей мере следствие применения алфавита в данной культуре, чем результат известной репрезентации, известного этического или аксиологического *опыта* этого применения" "Принцип различительности" требует, согласно Деррида, не только отказа от приоритета субстанции фонетической (или временной) и субстанции графической (или пространственной), но и велит трактовать "весь процесс означивания как формальную игру различений. То есть следов"

ТРЕТЬЯ БЕСЕДА (с Ж.-Л. Удбином и Г. Скарпетта). Часть проблем, обсуждавшихся в границах данного диалога, была инициирована своеобразным ренессансом в конце 1960-х в среде западных интеллектуалов левого толка предметных полей марксизма-ленинизма.

Согласно Деррида, идея différance (**см.**) как специфическая тематика в собственной интеллектуальной перспективе должна "поддаваться сама по себе если не своей замене, то по крайней мере своему втягиванию в такую цепочку, которой она никогда не сможет управлять" (лекция, прочитанная 27 января 1968; была включена в программный сборник школы "Тель Кель" "Теория множеств"). Деконструкция, имея первой фазой стадию "переворота иерархии" отнюдь не должна выступать процедурой введения в традиционную бинарную оппозицию некого третьего компонента с целью осуществить "снятие" в гегелевском смысле. Деррида подчеркивает: "...никогда текст Марк-

са, Энгельса или Ленина не представал передо мной в виде некоей гомогенной критики. В их отношении к Гегелю, например. И манера, в какой сами они осознавали и формулировали дифференцированную или противоречивую структуру своего отношения к Гегелю, не показалась мне, обоснованно или нет, удовлетворительной"

По мысли Деррида, "вовсе не всегда в материалистическом тексте *вообще* (существует ли что-то подобное: материалистический текст *вообще*?) и не во *всяком* материалистическом тексте концепт материи определяется как абсолютная внеположность или радикальная гетерогенность. Я не уверен даже, что можно сформулировать "концепт" абсолютной внеположности" И далее — "означаемое *материя* представляется мне проблематичным только в тот момент, когда его новое включение оказывается отягощено превращением его в новый основополагающий принцип, так что в порядке теоретической регрессии оно снова возводится в *трансцендентальное означаемое*" Оно же, по Деррида, становится тогда "последним референдом, согласно классической логике, имплицируемой этим значением референда, или "объективной реальностью", абсолютно "предшествующей" всякой работе означивания, семантическим содержанием или формой присутствия, гарантирующей извне движение общего текста"

Деррида отметил: "Мои тексты не принадлежат ни к регистру "философских" ни к регистру "литературных", ибо отвечают на вопросы: почему мы называем *стратегической* операцию, которая отказывается в конечном счете подчиниться телео-эсхатологическому горизонту? до какой степени отказ этот возможен и как он *выговаривает себе условия* своей действенности? почему он их обязан себе выговаривать, вплоть до вопроса о самом этом *почему*? почему стратегия склонна отсылать скорее к игре стратагемы, чем к иерархической организации средств и целей?" И в наиболее общем развороте: "В чем стратегическая необходимость, велящая иногда сохранить *старое имя*, чтобы пустить в ход новый концепт? (речь идет о метаморфозах понятия "письменность" в контексте судеб неологизмов "рассеивание" и "differance" — *А. Г.*).

С точки зрения Деррида, "истина оторванная от знания — постоянно определяется как откровение, "не-сокрытость" т. е. неизбежно как присутствие, презентация присутствующего, "бытие сущего" или, в еще более буквальной хайдеггеровской манере, как единство сокровенности или раскрытия. [...] То, что конечное означаемое этого речения или этого логоса выступает как лакуна (несуществующее, отсутствующее и т. д.), ничего не меняет в этом континууме..." Деррида особо акцентирует следующее: "Я никогда не говорил, что "субъекта письменности" не существует (ср. "*субъект* письменности не существует, если под ним понимать некое суверенное одиночество писателя. Субъект письменности это система отношений между слоями: массива магии, психического, общества, мира. Внутри этой сцены классического субъекта с его точечной простотой обнаружить не удается" "Письменность и различие")... Нужно единственно только пересмотреть проблему эффекта субъективности, как он производится структурой текста. Того, что я только что обозначил как генеральный текст — его "массив", а не только лингвистического текста. Эффект этот явно неотделим от определенной связи между сублимацией и влечением к смерти, от движения интериоризации — идеализации — снятия — сублимации и т. д.; т. е. от определенного вытеснения"

Характеризуя нынешнее состояние дел в философии языка, Деррида зафиксировал: "Что происходит в нынешнем котле, так это переоценка отношения между общим текстом и тем, что считалось — под формой реальности (исторической, политической, экономической, сексуальной и т. д.) — простой внеположностью, с которой соотносится язык или письменность, будь эта внеположность в простой позиции первопричины или в простой позиции акциденции"

Согласно обобщенной "позиции" Деррида, "надо... выйти из метафизических позитивизма и сциентизма и акцентировать то, что в фактической научной работе способствует ее избавлению от метафизических гипотез"

А. А. Грицанов

"ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛА" — текст интервью М. Фуко (**см.**), обнародованный в 1976. Во время беседы Фуко с итальянскими журналистами в 1976 он отметил: "В течение долгого времени так называемый "левый" интеллектуал брал слово и воображал, что право говорить за ним признают потому, что видят в нем учителя истины и справедливости. Его слушали, или он притязал на

то, что его должны слушать как лицо, представляющее всеобщее. Быть интеллектуалом означало, в частности, быть всеобщей совестью. Я полагаю, что тут мы вновь возвращаемся к представлению, заимствованному из марксизма, причем марксизма вульгарного, будто подобно тому, как пролетариат в силу необходимости своего исторического положения является носителем всеобщего (однако носителем непосредственным, плохо осведомленным, недостаточно сознательным), так и интеллектуал благодаря своему теоретическому и политическому моральному выбору стремится быть носителем этой всеобщности, но в ее сознательной и развитой форме. Интеллектуал якобы выступает отчетливым и персонифицированным выразителем той всеобщности, чьим темным и коллективным образом является пролетариат"

Согласно Фуко, "минуло много лет с тех пор, как мы перестали требовать от интеллектуала исполнения подобного рода роли. Это изменение было обусловлено появлением нового способа "связи между теорией и практикой" Интеллектуалы привыкли к работе не внутри "всеобщего" "образцового", "справедливого и истинного для всех", а в определенных отраслях, в конкретных точках, где сосредоточены условия их профессиональных занятий либо условия их жизни (квартира, больница, приют, лаборатория, университет, семейные и половые связи). От этого они, безусловно, только выиграли, обретя намного более конкретное и непосредственное осознание различных видов борьбы. Ведь они столкнулись там с вопросами, которые были особыми, "невсеобщими" зачастую отличающимися от задач пролетариата или же масс. Тем не менее в действительности они сблизились с массами по двум причинам: потому, что речь шла о реальных видах борьбы, материальной и повседневной, и потому, что зачастую они сталкивались в каком-то ином виде с тем же противником, что и пролетариат, крестьянство или массы: с транснациональными корпорациями, с судебными и полицейскими органами, со спекуляцией недвижимостью и т. д. Эту фигуру хотелось бы назвать интеллектуалом-специалистом в противоположность интеллектуалу универсальному"

Эта новая фигура, по мнению Фуко, имеет иное политическое значение: она позволила если не спаять, то по крайней мере по-новому сформировать те достаточно близкие категории, которые оставались разобщенными. Ведь до этого интеллектуал был по преимуществу писателем: всеобщей совестью, свободным субъектом, и он противопоставлял себя всего лишь специалистам на службе государства или капитала, т. е. инженерам, должностным лицам, преподавателям. Но как только отправной точкой политизации становится особая деятельность каждого интеллектуала, то писательство, как сакрализующий признак интеллектуала, постепенно исчезает. Тогда стали складываться условия для горизонтальных связей от знания к знанию, от одной точки политизации к другой, и таким образом государственные служащие и психиатры, врачи и социальные работники, сотрудники лабораторий и социологи — каждый на своем собственном месте смогли путем взаимного обмена и взаимной поддержки участвовать в общей политизации интеллектуалов. Этот процесс выражается в том, что писатель как лицо выдающееся начинает исчезать, а возникают преподаватель и университет, может быть, не как главные составляющие, но как "пункты обмена" как исключительные точки пересечения. В этом, безусловно, и кроется причина того, что университет и преподавание становятся политически сверхчувствительными областями. А то, что называют кризисом университета, следует понимать не как утрату силы, но, наоборот, как приумножение и усиление его властных воздействий в среде многоликого сообщества интеллектуалов, которые практически все через него проходят и с ним соотносятся.

Согласно Фуко, такой тип интеллектуала-специалиста появился после Второй мировой войны. Возможно, им был физик-атомщик, назовем одно слово или скорее имя Оппенгеймер, который послужил передаточным звеном между интеллектуалом-универсалом и интеллектуалом-специалистом. Как раз потому, что у него была прямая и локализованная связь с образованием и научным знанием, он выступал как физик-атомщик, однако, поскольку атомная угроза затрагивала целиком весь человеческий род и судьбы всего мира, его рассуждения в то же время имели возможность стать рассуждениями о всеобщем. Опираясь на то негодование, которое охватывало весь мир, ученый-атомщик заставил служить ему свое особое положение в порядке знания. Именно тогда интеллектуал впервые подвергся преследованиям со стороны политической власти не за общие рас-

суждения, но из-за конкретного знания, носителем которого он являлся, ибо как раз именно на этом уровне он представлял политическую опасность.

По мысли Фуко, "универсальный" интеллектуал в том виде, как он существовал в 19 начале 20 в., на самом деле вел свое происхождение от совершенно определенной политической фигуры: от юриста, законника, от того, кто власти, деспотизму, злоупотреблениям и бесцеремонности богатства противопоставляет всеобщность правосудия и справедливость идеального закона. Ведь в 18 в. великие политические сражения велись вокруг закона, вокруг права, Конституции, вокруг того, что по природе и согласно здравому смыслу является справедливым, вокруг того, что может и должно иметь всеобщую ценность. Как отметил мыслитель, тот, кого сегодня мы называем "интеллектуалом" (интеллектуалом в политическом, а не в социологическом или профессиональном смысле слова, т. е. того, кто использует свое знание, свою специализацию, свою связь с истиной ради политической борьбы), появился из законодателя или во всяком случае из человека, который отстаивал всеобщность справедливого закона, зачастую в противовес профессионалам правосудия (прообразом таких интеллектуалов во Франции был Вольтер). Интеллектуал-универсал происходит из почтенного законодателя и находит наиболее полное выражение в писателе как носителе значений и ценностей, которые любой человек может счесть своими. Напротив, интеллектуал-специалист рождается совсем из иной фигуры, уже не "почтенного законодателя" а "ученого знатока"

По Фуко, необходимо признать ту значимость, которую несколько десятилетий назад приобрел интеллектуал-специалист в связи с развитием в современном обществе технологических и научных структур, а также из-за ускорения этого развития с 1960-х. Интеллектуал-специалист сталкивается с препятствиями и подвергается опасностям. А именно: опасности ограничиться конъюнктурными видами борьбы и локальными требованиями. Опасности стать объектом манипуляции со стороны политических партий или же профсоюзов, ведущих эти локальные сражения. И главным образом опасности не иметь возможности развить эти виды борьбы из-за отсутствия общей стратегии и внешней поддержки. Подвергается он и риску остаться без последователей или же иметь только их ограниченное количество. Согласно Фуко, "пример современной Франции у всех перед глазами. Ведь для того чтобы борьба вокруг тюрьмы, системы наказания, вокруг полицейского и судебного аппарата развивалась исключительно в среде социальных работников и бывших заключенных, она все более отчуждалась от всего того, что могло бы способствовать ее расширению. Она проникласъ примитивной и архаичной идеологией, превращающей правонарушителя одновременно и в невинную жертву, и в чистого бунтовщика одновременно, и в агнца великого социального жертвоприношения, и в молодого волка грядущих революций. Такое возвращение к анархистским темам конца 19 в. оказалось возможным из-за недостаточной вовлеченности в современные стратегии. И как результат глубокое расхождение между той монотонной лирической песенкой, что доносится лишь до совсем небольших групп людей, и массой, у которой есть веские причины не принимать ее за чистую монету, но которая из-за тщательно поддерживаемого страха перед преступностью соглашается на сохранение и даже усиление юридического и полицейского аппарата"

По Фуко, "мы живем в пору, когда функция интеллектуала-специалиста должна быть пересмотрена, но вовсе не отброшена, несмотря на ностальгию некоторых по великим интеллектуалам-универсалам. Достаточно подумать о важных результатах, достигнутых в психиатрии, которые свидетельствуют, что упомянутые локальные и особенные виды борьбы не были заблуждением и не вели в тупик. Можно даже сказать, что роль интеллектуала-специалиста должна становиться все более значимой в соответствии с той разнообразной политической ответственностью, которую ему волей-неволей приходится брать на себя в качестве атомщика, генетика, программиста, фармаколога и т. д. Было бы опасно развенчивать его особую соотнесенность с отраслевым знанием под предлогом того, что это, дескать, дело специалистов, которое не интересует массы (что, однако, вдвойне неверно, поскольку массы осознают этот процесс, и в любом случае они в нем задействованы), или что интеллектуал-специалист служит интересам капитала и государства (что, конечно же, правда, но в то же время показывает занимаемое им стратегическое положение), или что ко всему прочему он яв-

ляется носителем сциентистской идеологии (что не всегда верно и, несомненно, имеет лишь второстепенное значение по отношению к тому, что исходно: к непосредственному воздействию рассуждений об истине)"

Важно, по убеждению Фуко, то, что истина и не за пределами власти, и не без власти (ибо, несмотря на миф, историю и функции которого надо было бы еще критически проанализировать, она не служит наградой для свободных умов, плодом долгого одиночества, привилегией тех, кто сумел освободиться). Истина — дитя мира сего, она производится в нем благодаря множеству правил и ограничений. В нем она хранит упорядоченные воздействия власти. Каждое общество имеет свой режим истины, свою "общую политику" истины, т. е. типы рассуждений, которые оно принимает и использует в качестве истинных; механизмы и органы, позволяющие отличать истинные высказывания от ложных; способ, каким те и другие подтверждаются; технологии и процедуры, считающиеся действительными для получения истины; статус тех, кому поручено говорить то, что функционирует в качестве истинного.

Сегодня к интеллектуалу нужно относиться не как к "носителю всеобщих ценностей", а как к человеку, занимающему особое положение, но при этом иметь в виду, что это положение связано в нашем обществе с общими функциями аппарата истины.

Иначе говоря, по мысли Фуко, интеллектуал характеризуется тремя отличительными признаками:

1) особенностью классового положения (мелкого буржуа на службе у капитализма, "органического" интеллектуала из пролетариата);

2) особенностью условий жизни и труда, связанных с его судьбой как интеллектуала (областью его исследований, его местом в лаборатории, экономическими или политическими требованиями, которым он подчиняется, или против которых бунтует в университете, в больнице и т. д.);

3) особой политической ролью истины в нашем обществе.

Согласно Фуко, здесь-то его положение (в контексте последнего, третьего признака. *А. Г.*) и может обрести какую-то общую значимость, и именно здесь та локальная и конкретная борьба, которую он ведет, влечет за собой такие результаты и последствия, которые оказываются уже не просто узкопрофессиональными или внутриотраслевыми. Он действует или борется на общем уровне этого режима истины, столь существенного для структур и для функционирования нашего общества. Ведь всегда имеет место сражение "за истину" или по крайней мере "по поводу истины" если, конечно, еще раз вспомнить о том, что под истиной предлагается подразумевать вовсе не "набор истинных вещей, которые необходимо открыть или с которыми надо заставить согласиться" но "совокупность правил, согласно которым мы отделяем истинное от ложного и связываем с истиной особые воздействия власти"; надо также понять, что дело идет не о сражении "за" истину, но о сражении вокруг ее статуса, а также вокруг ее политической и экономической роли. Поэтому политические задачи интеллектуалов надо осмыслять не на языке "науки и идеологии", но с точки зрения "истины и власти" И таким образом вопрос о профессионализации интеллектуала, о разделении ручного и умственного труда может быть рассмотрен по-новому.

Фуко резюмирует: "Для того чтобы прояснить свою позицию, я хотел бы выдвинуть несколько "положений" не на правах неоспоримых истин, но лишь в качестве ориентиров для будущих исследований и экспериментов:

под "истиной" следует понимать совокупность процедур, упорядоченных и согласованных с целью производства, узаконивания, распределения, введения в обращение и в действие того, что высказано;

"истина" циклически сопряжена с производящими и защищающими ее системами власти, также с воздействиями власти, которые она вызывает и которые ее возобновляют, т. е. с "режимом" истины;

этот режим — не просто идеологический или надстроечный; он выступал как условие образования и развития капитализма. И он же, с оговоркой о некоторых видоизменениях, действует в большинстве социалистических стран;

главная политическая задача интеллектуала состоит не в том, чтобы критиковать сопряженные с наукой идеологические положения или же действовать так, чтобы его научная деятельность сопровождалась правильной идеологией; она заключается в том, чтобы знать, возможно ли установление новой политики истины. Надо изменять не "сознание" людей или то, что у них в голове, но политический, экономический, институциональный строй производства истины;

речь идет не о том, чтобы освободить истину от всякой системы власти (что было бы просто химерой, поскольку истина сама есть власть), но об отделении власти истины от различных форм гегемонии (общественных, экономических, культурных), внутри которых она действует до сих пор.

А. А. Грицанов

"ПОРЯДОК ДИСКУРСА" наименование инаугурационной лекции М. Фуко (см.) в Коллеж де Франс, прочитанная 2 декабря 1970 (ее текст, опубликованный в 1971, считается одной из программных работ в рамках постмодернистского видения мира).

В 1969 Коллеж де Франс после смерти Жана Ипполита объявил конкурс проектов реорганизации возглавлявшейся им кафедры "Истории философской мысли" (традиционная практика Коллеж де Франс; кандидатура Фуко была в свое время предложена самим Ж. Ипполитом). Из трех предложенных проектов (одним из которых был проект кафедры "Философии действия" предложенный П. Рикёром) победил проект Фуко программа создания кафедры "Истории систем мысли" Избрание в Коллеж де Франс реально означало для Фуко возможность дальнейшей разработки идей постмодернизма и их адаптации в академическом культурном контексте. Цикл лекций Фуко в Коллеж де Франс имел не только общеевропейский, но и мировой успех (среди слушателей были К. Леви-Стросс, Ж. Делёз, Ф. Бродель и др.), сыграв существенную роль в процессе интеллектуальной легитимации постмодернистского типа философствования как такового.

Основная проблема, анализируемая Фуко в лекции, это проблема соотношения дискурсивности как свободной процессуальности дискурса, с одной стороны, и социокультурных механизмов регламентации и контроля над дискурсом, придающих ему посредством нормирования и ограничения — определенный "порядок" с другой Фуко осуществил сравнительный анализ дискурсивных практик, культивируемых в контексте современной культуры, и дискурсивных практик классической европейской традиции, что позволило ему выявить специфику культурного статуса дискурса и сформулировать универсальные закономерности социокультурной детерминации дискурсивной сферы.

Прослеживая историческую эволюцию дискурса, Фуко начинает его историю с античного периода, в рамках которого дискурс принадлежал к доминирующим и привилегированным феноменам культурного пространства: он "вершил правосудие и присуждал каждому его долю" Подобный его удел был фундирован основаниями античной культуры, задающими пространство мышления, в границах которого бытие предполагалось пронизанным единым универсальным логосом (философский термин, постулирующий потенциальное соответствие между "понятием" "словом" и "смыслом" направленными на один и тот же объект или явление. *А. Г.*), постигаемым посредством рационального усилия. Дискурс, конституировавшийся в культуре подобного типа, по мысли Фуко, был дискурсом, который, "предсказывая будущее, не только возвещал то, что должно произойти, но и способствовал его осуществлению, притягивал и увлекал за собой людей и вступал таким образом в сговор с судьбой" Такой дискурс, по Фуко, оказывается не только "облеченным полномочиями" но и весьма "небезопасным" поскольку обладал по отношению к культурному пространству пафосным потенциалом доминирования, персонально представленной в весьма значимых для античного полиса фигурах софистов (философов-просветителей второй половины 5 в. до н. э., первых профессиональных учителей по общему образованию, целью которых было научить учеников использовать приобретенные знания в дискуссиях и полемике; вначале софисты учили правильным приемам доказательства и опровержения, открыли ряд правил логического мышления, но вскоре отошли от логических принципов его организации и все внимание сосредоточили на разработке логических уловок, основанных на внешнем сходстве явлений, на том, что событие извлекается из общей связи событий, на многозначности слов, на подмене понятий и т. д. *А. Г.*). Таким образом, в рамках античной традиции осуществляется то, что Фуко называет "великим платоновским разделением" в культуре: "наивысшая правда более уже не заключалась ни в том, чем был дискурс, ни в том, что он делал, она заключалась теперь в том, что он говорил: ...истина переместилась из акта высказывания... к тому, что собственно высказывается: его смыслу и форме, его объекту, его отношению к своему референту"

Важнейшим социокультурным следствием этого ментального разделения,

по мысли Фуко, явился разрыв между дискурсом и властью: "софист изгнан" поскольку дискурс "уже... не связан с отправлениями власти" а потому и "не является больше чем-то драгоценным и желаемым" Более того, дискурс как феномен, обладающий внутренне ему присущим потенциалом самоорганизации, мог проявлять себя как хаос и демонстрировать очевидную способность к случайным флуктуациям, однако эти его качества не только не укладывались в парадигму традиционного детерминизма, но и оказывались фактором деструкции как для нее, так и для основанного на ней классического стиля мышления.

В рамках классической культуры западного образца оформляется таким образом двойственное отношение к феномену дискурса, конституирующееся в аксиологически амбивалентном пространстве между: типологически характеризующей европейскую культуру логофилией (по мнению Фуко, "какая цивилизация более уважительно, чем наша, относилась к дискурсу? ") и столь же характерной для нее логофобией, вызванной противоречием между линейностью классического стиля мышления и принципиально нелинейной природой процессуальности дискурса.

Таким образом, дискурс, по оценке Фуко, отнюдь не может рассматриваться в качестве нейтрального элемента культурного пространства. Детальный анализ механизмов регуляции дискурсивных практик со стороны культуры позволил Фуко сделать вывод о глубинной ограниченности и подконтрольности дискурса в культуре классической Западной Европы: "в любом обществе производство дискурса одновременно контролируется, подвергается селекции, организуется и перераспределяется с помощью некоторого числа процедур, функция которых — нейтрализовывать его властные полномочия и связанные с ним опасности, обуздать непредсказуемость его события, избежать его такой полновесной, такой угрожающей материальности" А поскольку любая культура, по оценке Фуко, так или иначе осуществляет своего рода "прореживание говорящих субъектов" постольку далеко "не все области дискурса одинаково открыты и проницаемы; некоторые из них являются в высшей степени запретными" Например, применительно к традиционной культуре, одной из сфер жесткой регуляции дискурса выступала сфера наррации: социальная группа эпических рапсодов конституировалась в качестве закрытой группы, "обучение позволяло войти одновременно и в саму группу, и в тайну, которую сказывание обнаруживало, но не разглашало; роли говорения и слушания не были взаимозаменяемы"

Тем не менее, по мнению Фуко, и применительно к современной культуре (а быть может, особенно по поводу нее) правомерно говорить о сохранении механизмов регламентации осуществления дискурсивных актов, контроля над дискурсивными практиками и в конечном счете ограничения дискурса как такового: "не будем заблуждаться на сей счет: ...даже внутри порядка дискурса, публикуемого и свободного от всякого ритуала, все еще действуют формы присвоения тайны и имеет место необратимость ролей"

Исследуя конкретные формы осуществления социокультурной регуляции дискурсивных практик, Фуко выделяет *внешние* и *внутренние* ее механизмы.

К внешним механизмам, согласно Фуко, относятся:

1. "Процедуры исключения" самой широко распространенной среди которых является элементарный запрет, — например, "табу на объект, ритуал обстоятельств, привилегированное или исключительное право говорящего субъекта — здесь мы имеем дело с действием трех типов запретов, которые пересекаются, усиливают друг друга или компенсируют, образуя сложную решетку, которая постоянно изменяется" По оценке Фуко, наиболее "зарешеченными" сферами современной культуры являются сексуальность и политика именно применительно к этим областям "решетка запретов" оказывается "наиболее уплотнена", в ней "растет число черных клеточек" При этом для Фуко принципиально важно, что дискурс в этом контексте оказывается не просто тем механизмом, который "подавляет (или прячет) желание" но и реально сам "является объектом желания"

2. Процедуры "разделения и отбрасывания", которые представляют собой социокультурное средство дифференциации и дистанцирования друг от друга таких феноменов, как разум и безумие ("я думаю о противопоставлении разума и безумия"), а также социальной селекции индивидов по соответствующему критерию. По наблюдению Фуко, западная культура, собственно, и определяла безумца как субъекта, чьи дискурсивные практики по основным своим параметрам не совпадали

с дискурсивными практиками большинства и, следовательно, не могли вплетаться в коммуникативные процессы внутри данной традиции, поэтому "начиная с глубокого средневековья сумасшедший это тот, чей дискурс не может циркулировать, как дискурс других" Вместе с тем Фуко отмечает, что феномен безумия является амбивалентным, и несовпадение дискурса безумца с общераспространенными формами дискурсивной деятельности может означать как отсутствие смысла, так и его своего рода чистоту, т. е. свободу от конкретно данных (заданных данной культурой) ограничений, иными словами, смысл "более здравый, чем у людей здравомыслящих"

3. "Оппозиция истинного и ложного", которая также была рассмотрена Фуко в ряду механизмов социокультурной регуляции дискурса.

Наряду с перечисленными внешними механизмами ограничения дискурса, введения со стороны культуры определенной рамки ("порядка") разворачивания его процессуальности, мыслитель выделил и внутренние (имманентные) механизмы ограничения потока дискурсивности.

К таковым внутренним механизмам Фуко отнес "процедуры, которые действуют скорее в качестве принципов классификации, упорядочивания, распределения, как если бы на этот раз речь шла о том, чтобы обуздать другое измерение дискурса: его событийность и случайность"

В контексте анализа порядка дискурса мыслитель подверг детальному аналитическому рассмотрению такие формы организации, регламентации и контролирования процессуальности дискурса, как "принцип комментария", "принцип автора" и "принцип дисциплины", которые оцениваются им как "правила дискурсивной полиции"

По оценке Фуко, европейская мысль, собственно, "никогда не переставала заботиться о том, чтобы для дискурса оставалось как можно меньше места между мыслью и речью, о том, чтобы дискурс выступал только как некоторая вставка между думать и говорить" в конституируемом посредством такого подхода ментальном пространстве дискурс может существовать в двух (равно неадекватных) формах: "как если бы дискурс был мыслью, облеченной в свои знаки, мыслью, которая становится видимой благодаря словам", или же — наоборот — "как если бы дискурс был самими структурами языка, которые, будучи переведены в действие, произвели бы эффект смысла" Такая ситуация чревата фактическим "стиранием реальности дискурса"

К способам "стереть реальность дискурса" Фуко также отнес такие фундаментальные для классической философии "темы" (=презумпции), как:

1. Тему "основополагающего субъекта", которому философией "вменяется в обязанность непосредственно своими намерениями вдыхать жизнь в пустые формы языка", обретая в интуиции смысл, изначально заложенный в сущности вещей.

2. Тему "изначального опыта", вводящую в систему оснований философствования идею о том, что "если и наличествует дискурс, то чем еще он может быть на законном основании, как не скромным чтением? Вещи уже шепчут нам некоторый смысл, и нашему языку остается лишь подобрать его..."

3. Тему "универсальной медиации" задающей такую картину мира, в рамках которой "повсюду обнаруживается движение логоса, возводящего единичные особенности до понятия и позволяющего непосредственному опыту сознания развернуть в конечном счете всю рациональность мира"; несмотря на то что, на первый взгляд, кажется, будто "в центр этого умозрительного построения ставится именно сам дискурс", на самом деле ("если говорить всю правду") "сам этот логос является... не чем иным, как уже сказанным дискурсом, или скорее, быть может, это сами вещи и события незаметно становятся дискурсом, раскрывая секрет своей собственной сущности..." В таковой ситуации, согласно Фуко, дискурс фактически "не более чем отсвет истины, которая в этот-то момент и рождается на собственных глазах"

С точки зрения Фуко, подобная спекулятивность мировоззрения классического этапа не позволяет раскрыть ноуменальной сущности бытия, ибо "если все... можно принять за дискурс, если все может быть сказанным, и дискурс может говорить обо всем, — то это потому, что все вещи, обнаружив свой смысл и обменявшись им, могут вернуться в свое безмолвное внутреннее"

Формулируя цельную характеристику классического истолкования дискурса, Фуко отмечает: "итак, ...дискурс — это всегда не более чем игра", — игра письма (тема 1), чтения (тема 2) или обмена (тема 3), — но в любом случае "этот обмен, это чтение, это письмо всегда имеют дело только со знаками", а это ре-

ально означает, что, "попадая таким образом в разряд означающего, дискурс аннулируется в своей реальности"

В отличие от классической традиции современная культура, по мысли Фуко, стоит перед задачей реабилитации дискурсивности как способности дискурса к спонтанной смыслопорождающей самоорганизации. Для этого необходимо, согласно предлагаемой Фуко программе, осуществить следующие шаги.

Во-первых, нужно "подвергнуть сомнению нашу волю к истине" как исторически заданную и детерминированную (ограниченную) конкретными культурными парадигмами, актуальными в настоящее время.

Во-вторых, следует "вернуть дискурсу его характер события" т. е. освободить дискурсивные практики от культурных ограничений, пресекающих возможность подлинной новизны (событийности) мысли, связанной со случайным (жестко не заданным исходными правилами) результатом.

В-третьих, необходимо "лишить наконец означающее его суверенитета" подвергнув его процедурность рефлексивному анализу.

Фуко формулирует конкретные принципы метода, призванные претворить в дело обозначенную программную стратегию по освобождению дискурса от социокультурных канонов его "порядка" К таковым принципам он отнес:

1. "Принцип переворачивания" согласно которому то, что прежде считалось источником дискурса (т. е. фигуры автора, дисциплины, комментария и т. п.), необходимо рассматривать в качестве негативных инструментов его ограничения.

2. "Принцип прерывности" требующий, чтобы любое исследование дискурса было фундировано презумпцией отрицательного ответа на вопрос: не нужно ли допустить виртуальную полноту некого особого мира мира непрерывности дискурса?

3. "Принцип специфичности" запрещающий "полагать, что мир поворачивает к нам свое легко поддающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать: мир не сообщник нашего познания, и не существует никакого предискурсивного провидения, которое бы делало бы его благосклонным к нам" По Фуко, дискурс в этом контексте следует скорее понимать как "насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае — как некую практику, которую мы им навязываем".

4. "Правило внешнего", задающее магистральный вектор постмодернистской аналитики дискурса как феномена культуры и заключающееся в том, чтобы идти не "от дискурса" к его якобы наличествующему внутреннему смыслу, а "от проявлений дискурса" — к условиям его возможности.

В качестве базисных концептов аналитики, которая должна осуществляться по указанным правилам, Фуко называет (в соответствии с выше перечисленными тезисами) понятия "события" (1), "серии" (2), "регулярности" (3) и "условия возможности" (4). Таким образом, речь фактически идет о том, чтобы рассматривать дискурс не в аспекте его "порядка", но в аспекте его спонтанной способности к смыслопорождающей самоорганизации.

Согласно Фуко, "так понимаемый анализ дискурса это не разоблачение универсальности какого-то смысла; он выводит на свет игру навязанной разреженности при основополагающей способности утверждения" что приводит к констатации того, что в каждой конкретной культурной ситуации анализа дискурса мы неизбежно будем вынуждены описывать его следующим образом: "разреженность и утверждение, разреженность в конечном счете утверждения" а вовсе не "нескончаемые щедроты смысла" которые могли бы быть реализованы при нестесненной свободе дискурсивности.

В контексте сравнительного анализа традиционных и современных форм реализации дискурсивных практик Фуко предпринял критическое исследование *принципа комментария*. Согласно его оценке, именно комментарий выступил в поле культуры западного образца тем социокультурным механизмом, посредством которого классическая традиция удерживает креативный потенциал дискурса в тех пределах, которые очерчиваются границами метафизически ориентированного мышления. Комментарий оказывается феноменом, который одновременно и позволяет создать видимость выхода за границы комментируемого текста, и обеспечивает реальную невозможность пересечения этих границ. По Фуко, "комментарий предотвращает случайность дискурса тем, что принимает ее в расчет: он позволяет высказать нечто иное, чем сам комментируемый текст, но лишь при условии, что будет сказан и в некотором роде осуществлен сам этот текст" Таким образом, дискурс замыкается на себя, пресекая самую возможность семанти-

ческой новизны в подлинном смысле этого слова: "открытая множественность, непредвиденная случайность оказываются благодаря принципу комментария перенесенными с того, что с риском для себя могло бы быть сказанным, на число, форму, вид и обстоятельства повторения"

Важнейшей функцией комментария реально выступает обеспечение повторяемости смысла, воспроизведение наличного семантического пространства в заданных мировоззренческими основаниями классической культуры границах, и необходимым инструментом реализации этой функции является, с точки зрения Фуко, нивелировка какой бы то ни было случайности в разворачивании дискурсивных актов (т. е. создание условий для того, чтобы в процессуальности дискурса неукоснительно действовал закон больших чисел). Как пишет Фуко, в культуре классического типа "комментарий ограничивал случайность дискурса такой игрой идентичностей, формой которой... были повторение и тождественность" В этом контексте оказалось фальсифицированным само понятие новизны применительно к феномену смысла, ибо, согласно правилам комментария, "новое не в том, что сказано, а в событии его возвращения"

По оценке Фуко, существует (наряду с механизмом комментария) *принцип дисциплины* (см. **Дисциплины принцип**), контролирующий "производство дискурса" Репрессивные функции этого принципа сводятся к обеспечению растворения какой бы то ни было возможности семантической новизны в повторяемости исходного смысла исходного текста. В плане способов осуществления этих функций принцип дисциплины противостоит как принципу комментария (ибо предполагает анти-преформистски понятое содержательное развитие текстовой семантики), так и "принципу автора" (ибо предполагает универсальность и, соответственно, субъектную открытость для социализации каждого в своем ментальном пространстве).

Характеризуя запреты, налагаемые на свободное смыслопорождение в рамках дискурса *принципом автора*, Фуко отмечал: "Гермеса Трисмегиста не существовало, Гиппократа тоже в том смысле, в котором можно было бы сказать о Бальзаке, что он существовал, но то, что ряд текстов поставлен под одно имя, означает, что между ними устанавливаемо отношение гомогенности или преемственности, устанавливаема аутентичность одних текстов через другие, или отношение взаимного разъяснения, или сопутствующего употребления" Согласно его убеждению, "...имя автора функционирует, чтобы характеризовать определенный способ бытия дискурса: для дискурса тот факт, что он имеет имя автора, тот факт, что можно сказать: "Это было написано таким-то", или: "Такой-то является автором этого" означает, что этот дискурс не обыденная безразличная речь, не речь, которая уходит, плывет и проходит, не речь, немедленно потребляемая, но что тут говорится о речи, которая должна приниматься вполне определенным образом и должна получать в данной культуре определенный статус. В силу всего этого можно было бы прийти в конце концов к идее, что имя автора не идет, подобно имени собственному, изнутри некоторого дискурса к реальному и внешнему индивиду, который его произвел, но что оно стремится в некотором роде на границу текстов, что оно их вырезает, что оно следует вдоль этих разрезов, что оно обнаруживает способ их бытия или по крайней мере его характеризует. Оно обнаруживает событие некоторого ансамбля дискурсов и отсылает к статусу этого дискурса внутри некоторого общества и некоторой культуры. Имя автора размещается не в плане гражданского состояния людей, равно, как и не в плане вымысла произведения оно размещается в разрыве, устанавливающем определенную группу дискурсов и ее особый способ бытия"

Фуко выделяет авторов двух типов, дифференцируя автора, погруженного в определенную дискурсивную традицию, с одной стороны, и автора, находящегося в так называемой "транс-дискурсивной позиции" с другой. Последний характеризуется тем, что не только выступает создателем своих текстов, но и инспирирует возникновение текстов других авторов, т. е. является зачинателем определенного (нового по отношению к наличным) типа дискурсивности. Фуко называет такого автора istraurateur (учредитель, установитель) в отличие от fondateur (основатель), т. е. основоположником традиции дисциплинарного знания, предполагающей — на всем протяжении своего развития сохранение доктринальной идентичности. Istraurateur же не только создает своим творчеством возможность и парадигмальные правила образования дру-

гих текстов строго в границах конституируемого типа дискурса, но и открывает простор для формирования текстов принципиально иных, отличных от произведенных им и могущих входить с последними в концептуальные противоречия, но, однако, сохраняющих релевантность по отношению к исходному типу дискурса. В качестве примера авторов подобного типа Фуко называет Карла Маркса и Зигмунда Фрейда, ибо, по его оценке, в рамках традиций как психоанализа, так и марксизма имеет место не просто игра по сформулированным их основоположниками правилам, но "игра истины" в полном смысле этого слова, предполагающая — при радикальной трансформации исходных содержательных оснований — регулярное "переоткрытие автора" "возврат" к его дискурсу, осуществляющийся "в своего рода загадочной стыковке произведений и автора"

В контексте аналитик Фуко по проблеме природы и роли дискурсивности в культуре особое значение имело исследование им проблемы соотношения дискурса с властью. По его убеждению, будучи включен в социокультурный контекст, дискурс как рационально организованный и социокультурно детерминированный способ вербальной артикуляции содержания сознания и содержания опыта не может быть безразличен по отношению к власти: "дискурсы... раз и навсегда подчинены власти или настроены против нее" Фуко усмотрел в демонстрируемой сознанием "воле к знанию" отголосок тирании "тотализирующих дискурсов" Дискурсивное измерение письма ограничивает принципиальную свободу текстов как таковых, создавая, по мысли Фуко, во внутритекстовом пространстве "плюральность силовых отношений"

В рамках подобной стратегии философствования центральным предметом философии оказывается дискурс, понятый в аспекте своей формы, а это значит, что центральное внимание в ходе своего философствования Фуко уделяет не содержательным, а сугубо языковым моментам. Дискурс рассматривается им в контексте презумпции "смерти субъекта": согласно Фуко, "дискурс это не жизнь; время дискурса не ваше время... в каждой фразе правил закон без имени, белое безразличие: "Какая разница, кто говорит, сказал кто-то, какая разница, кто говорит" " Как отметил Фуко, "речь идет о том, чтобы отнять у субъекта (или у его заместителя) роль некого изначального основания и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса"

В таком контексте дискурс начинает рассматриваться Фуко как самодостаточная форма артикуляции знания в конкретной культурной традиции вне каких бы то ни было значимых моментов, привносимых со стороны субъекта: "все дискурсы, каковы бы ни были их статус, их форма, их ценность" разворачиваются "в анонимности шепота" Дискурсы трактуются Фуко в качестве составляющих самодостаточной процессуальности. Именно процессуальность дискурсивных процедур оказывается, по его мнению, тем пространством, в рамках которого человек "сам превращает себя в субъекта"

Согласно точке зрения Фуко, для конституирования типологии дискурсов ни формальные, ни объективные критерии не являются приемлемыми: "существуют... собственно дискурсивные свойства или отношения (не сводимые к правилам грамматики и логики, равно как и к законам объекта), и именно к ним нужно обращаться, чтобы различать основные категории дискурсов"

Детальный анализ механизмов регуляции дискурсивных практик со стороны культуры позволяет Фуко сделать вывод о глубинной ограниченности и подконтрольности дискурсов в культуре классического западноевропейского образца. Фуко связывает это с тем, что реальная креативность дискурсивных практик, открывающая возможность для непредсказуемых модификаций плана содержания, подвергает, по его мнению, серьезным испытаниям глубинные парадигмальные установки европейского стиля мышления.

Это, по его убеждению, прежде всего относится к идее универсального логоса, якобы пронизывающего космически организованное (и потому открывающегося логосу познающему) мироздание, чьи законы в силу своей необходимости делают все возможные модификации порядка вещей предсказуемыми и не выходящими за пределы умопостигаемых границ. За видимой респектабельностью того статуса, который, казалось бы, занимает дискурс в классической европейской культуре, Фуко усматривает "своего рода страх": "все происходит так, как если бы запреты, запруды, пороги и пределы располагались таким образом, чтобы хоть частично овладеть стремительным разрастанием дискурса, ...чтобы его беспорядок был организован в соответствии с фигурами, позволяющими избежать

чего-то самого неконтролируемого" По оценке Фуко, страх перед дискурсом есть не что иное, как страх перед бесконтрольным и, следовательно, чреватым непредсказуемыми случайностями разворачиванием креативного потенциала дискурса, страх перед хаосом, разверзающимся за упорядоченным вековой традицией метафизики Космосом и не регламентируемым универсальной необходимостью. То есть "страх... перед лицом всего, что тут может быть неудержимого, прерывистого, воинственного, а также беспорядочного и гибельного, перед лицом этого грандиозного, нескончаемого и необузданного бурления дискурса"

В отличие от классической традиции современная культура, по мысли Фуко, стоит перед задачей "вернуть дискурсу его характер события" т. е. освободить дискурсивные практики от культурных ограничений, пресекающих возможность подлинной новизны (событийности) мысли, связанной со случайным (не заданным исходными правилами) результатом. Выдвигая — в противовес культуре классического типа, где "с общего согласия искали место для творчества, искали единство произведения, эпохи или темы, знак индивидуальной оригинальности и безграничный кладезь сокрытых значений" — радикально новую методологию исследования дискурсивных практик, Фуко разрабатывает и принципиально новый для этой сферы категориальный аппарат, эксплицитно вводящий понятие случайной флуктуации в число базисных понятийных структур новой дискурсивной аналитики. По оценке Фуко, "фундаментальные понятия, которые сейчас настоятельно необходимы, — это... понятия события и серии с игрой сопряженных с ними понятий: регулярность, непредвиденная случайность, прерывность, зависимость, трансформация"

Важнейшим методологическим выводом, в который результируется осуществленная Фуко смена ракурса видения процессуальности дискурса, является следующий: по мнению Фуко, в сфере исследования дискурсивных практик "более уже невозможно устанавливать связи механической причинности или идеальной необходимости. Нужно согласиться на то, чтобы ввести непредсказуемую случайность в качестве категории при рассмотрении продуцирования событий"

Остро ощущая отсутствие в гуманитарной сфере "такой теории, которая позволила бы мыслить отношения между случаем и мыслью" Фуко делает значительный шаг в создании таковой концепции, рефлексивно фиксируя при этом главное ее содержание в качестве введения в гуманитарное познание идеи случайности: "если задаешься целью осуществить в истории идей самый маленький сдвиг, который состоит в том, чтобы рассмотреть не представления, лежащие, возможно, за дискурсом, но сами эти дискурсы как регулярные и различающиеся серии событий, то, боюсь, в этом сдвиге приходится признать что-то вроде этакой маленькой (и, может быть, отвратительной) машинки, позволяющей ввести в самое основание мысли случай, прерывность и материальность. Тройная опасность, которую определенная форма истории пытается предотвратить, рассказывая о непрерывном развертывании идеальной необходимости"

Оценивая культурные метаморфозы, способствовавшие складыванию современной цивилизации Европы, Фуко отметил: "Дискурс в нашей культуре (и, несомненно, во многих других) поначалу не был продуктом, вещью, имуществом; он был по преимуществу актом — актом, который размещался в биполярном поле священного и профанного, законного и незаконного, благоговейного и богохульного, исторически, прежде чем стать имуществом, включенным в кругооборот собственности, дискурс был *жестом, сопряженным с риском*" (курсив мой. — *А. Г.*).

Как можно заметить, к началу 1970-х философские взгляды Фуко меняются. Он углубляется в философию Ницше. Теперь Фуко увлекают "ницшеанские" темы и прежде всего "генеалогия морали" Проблемное поле дискурса теперь уже перестает быть для Фуко нейтральным объектом исследования. Отныне он видит в дискурсе также и сферу власти, господства и борьбы различных интересов. Дискурс всегда ограничивает, согласно Фуко, число участвующих в нем индивидов. Он "предельно ритуализирован" и "содержит в себе различные виды дискриминации" От него "отлучают" на основании различных принципов и требований: одни высказывания отвергаются как "безумные" другие как "ложные" и т. д. Дискурс, следовательно, выступает как одна из составных частей господствующего общественного порядка, от которого в свою очередь исходит принуждение, оказывающее свое воздействие и на сферы знания, и на области практической жизни. По

мысли Фуко, "знание как результат коммуникации, селекции и аккумуляции в той же мере покоится на технических приемах власти, в какой оно само есть предпосылка употребления власти"

См. также: **Дискурс, Дискурсивность.**

А. А. Грицанов

ПОСТМОДЕРН состояние современной культуры, включающее в себя пред-постнеклассическую (см. **Классика Неклассика Постнеклассика**) философскую парадигму, допостмодернистское и непосредственно постмодернистское искусство, а также массовую культуру этой эпохи. (Этим П. позволительно отличать от постмодернизма, являющего собой интеллектуально-философскую рефлексию над "состоянием П." Так, по мнению Ю. Хабермаса, постмодернизм есть "культурный продукт" эпохи П.

Постмодернизм можно полагать духовным феноменом, непосредственно и акцентированно замещающим культуру модернизма (**см.**).

Ж.-Ф. Лиотар (**см.**) характеризовал "состояние П." как эпоху "отказа" от "метанарраций" (**см.**). По его мысли, нарратором нарратива (**см.**) Духа (метафизической философии) в эпоху модерна (**см.**) выступал Абсолютный Разум ("метасубъект"), конституировавший дискурсы (**см.**) эмпирических наук и культуры как таковой. Нарратором нарратива Просвещения (философии позитивизма) выступал практический субъект (человечество), формулировавший законы, определявший моральные нормы и образ мышления. Философия выступала "от имени" и "по поручению" этих нарративов.

В эпоху П. по Лиотару, "метанаррации" "утрачивают свое правдоподобие, вне зависимости от способа унификации" Согласно его версии, "нарративная функция теряет свои функторы: великого героя, великие опасности, великие кругосветные плавания и великую цель. Она распыляется в облака языковых нарративных, а также денотативных, прескриптивных, дескриптивных и т. п. частиц, каждая из которых несет в себе прагматическую валентность *sui generis* ("особого рода" — *А. Г.*)"

По мысли американского культуролога И. Хассана, к характерным признакам культуры П. можно отнести: неопределенность (поливариантность, многозначность); фрагментарность (децентрированность дискурса); деканонизацию (канонизированного, догматизированного); безличность (децентрированность субъекта); гиперреалистичность (отказ от мимесиса, оперирование симулякрами); иронию (в т. ч. самоиронию); мутацию жанров (за счет гибридизации разнообразных жанровых кодов); карнавализацию (как форму игрового освоения мира-текста); перформанс (обыгрывание текста, театрализацию жизни); конструктивизм (моделирование гиперреальности симулякров); имманентность.

Как, в частности, отметил В. Л. Иноземцев, хотя элементы культуры П. "формировались в различных сферах европейской культуры с начала XX века, как заметное общественное явление постмодернизм возник тогда, когда сфера культуры заявила о своих претензиях не только на *особое*, но и на *доминирующее* положение среди других социальных сфер"

А. А. Грицанов

ПОСТМОДЕРНИЗМ направление современного философствования, содержательно и ценностно позиционирующее себя вне рамок классической и неклассической традиций в качестве постнеклассической философии (см. **Классика Неклассика Постнеклассика**). Ведущие представители ("классики") П. нередко трактуемого как специфический жанр в рамках экспансии "новой французской философской волны", таковы: Р Барт (**см.**), Ж. Батай (**см.**), М. Бланшо (**см.**), Ж. Бодрийяр (**см.**), П. Вирильо (**см.**), Ж. Делёз (**см.**), Ж. Деррида (**см.**), П. Клоссовски (**см.**), Ю. Кристева (**см.**), Ж.-Ф. Лиотар (**см.**), М. Фуко (**см.**), а также Ф. Джеймисон (**см.**), Р Рорти (**см.**), Ф. Гваттари (**см.**), У Эко (**см.**), З. Бауман (**см.**) и др.

Согласно И. С. Скоропановой, понятие "П." служит для обозначения:

1) нового периода в развитии культуры;

2) стиля постнеклассического научного мышления;

3) различных течений постнеклассической философии;

4) нового художественного стиля;

5) нового направления в литературе, живописи, музыке, архитектуре и т. д.;

6) художественно-эстетической системы, сложившейся во второй половине 20 в.;

7) теоретической рефлексии на эти явления.

Согласно ряду исследований, термин "П." впервые был употреблен в книге Р Ранвица "Кризис европейской культуры" (1917). В 1934 он был использован Ф. де Онизом для обозначения авангардистских поэтических опытов начала 20 в., радикально отторгающих

предшествующую литературную традицию. С 1939 по 1947 в работах А. Тойнби было конституировано содержание понятия "П." как обозначающего современную (начиная от Первой мировой войны) эпоху, радикально отличную от предшествующей эпохи модерна (см. **Модерн**). В конце 1960-х 1970-х термин "П." использовался для фиксации новаторских тенденций в таких сферах, как архитектура, искусство и литература, и был апплицирован на такие сферы, как экономико-технологическая и социально-историческая. Начиная с 1979, после выхода в свет работы Лиотара "Постмодернистское состояние: доклад о знании" (**см.**), П. утверждается в статусе философской категории, фиксирующей духовную и ментальную специфику современной эпохи в целом.

Постмодернистская программа в философии восходит к неклассическому типу философствования (начиная с Ф. Ницше), и в особенности к постструктурализму (**см.**), структурному психоанализу, неомарксизму, феноменологии и философии М. Хайдеггера. В ряде содержательных аспектов П. был дополнен философией диалога (**см.**), восходящей к творчеству М. Бубера (**см.**), и в первую очередь концептами Э. Левинаса (**см.**). К началу 21 в. стала достаточно распространенной точка зрения, согласно которой П. "эпоха не столько в развитии социальной реальности, сколько сознания" (З. Бауман). В этом плане особо важной выступает фиксация рефлексивного характера П. как феномена культуры: по мысли З. Баумана, "постмодернизм как таковой есть не что иное, как современность для самой себя"

В настоящее время П. может быть оценен (с позиций даже философской "классики") как интеллектуально-философский феномен, имеющий бесспорный парадигмальный статус, поскольку он:

1) вырабатывает собственную цельную модель видения реальности, фундированную презумпциями ее атрибутивной хаотичности и изначальной смысловой и языковой организованности (см. **Симуляция, Хаос, Хаосмос**);

2) формирует специфические идеалы и нормы описания и объяснения мира, рефлексивно осмысленные в контексте программного плюрализма (см. **Нарратив, Метанаррация**);

3) провозглашает идеалы и нормы организации знания, находящие свое выражение в программном познавательном релятивизме (см. **Дискурс, Деррида**).

Для осмысления П. как самостоятельной парадигмы современной философии важно учитывать то, что последняя преимущественно квалифицирует и осознает себя не только как "пост-современная" (собственно, "post-modernism"), но и как "пост-философия" Это предполагает пафосный отказ от традиционных для предшествующей философии проблемных полей, категориально-понятийного аппарата, а также иерархии смысловых и ценностных приоритетов. Философский П.:

1) отказывается от членения философского знания на онтологию, гносеологию и т. п. (см. **Логоцентризм, Дискурс**);

2) фиксирует невозможность конституирования в современной ситуации метафизики как таковой (см. **Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм**);

3) подвергает радикальной критике идею бинарных оппозиций как таковую (см. **Бинаризм**), отвергая дихотомии:

а) субъект — объект (см. **"Смерть Субъекта", Антипсихологизм**),

б) мужское — женское [см. **"О соблазне" (Бодрийяр)**],

в) внутреннее — внешнее (см. **Складка**),

г) центр — периферия (см. **Ацентризм, Плоскость, Поверхность**).

Главные представители философского П. едины в следующем:

люди не располагают непосредственным доступом к реальности, поэтому адекватных средств для постижения истины в принципе не существует;

реальность не доступна потому, что люди являются "пленниками языка, который придает форму нашим мыслям прежде, чем мы можем помыслить, и поэтому мы не можем выразить то, о чем мы думаем" (G. Land);

реальность конструируется людьми посредством языка, и поэтому ее природа определяется теми, кто наделен властью формировать язык" (см. **"Разделение языков"**).

Так, Деррида опровергает наличие "чистого смысла" присутствие которого якобы мыслимо "до и прежде процесса и системы означивания" По мысли Деррида, "мы не исходим из некой наличной истины, предшествующей знаку, существующей вне его или над ним в месте, лишенном каких бы то ни было различий" При таком подходе истина обретает внеположный мышлению характер: согласно Деррида, заключает в логосе контракт сама с собой. Писать, по Деррида, "знать, что еще не произведенное в букве не имеет какого-то другого обиталища,

не ожидает нас в неком topos uranios или в божественном рассудке. Смысл должен ожидать своего сказания или написания, чтобы обжить самого себя и стать тем, что он есть, различаясь с самим собой смыслом" Смысл в П. продукт конструирования, интеллектуального производства.

П. как философский феномен в принципе не должен рассматриваться в качестве монолитного интеллектуального течения, для которого характерен программный, стратегический плюрализм. П. являет собой набор разнообразных (как по критерию моделируемой предметности, так и с точки зрения используемой методологии) проектов, среди которых наиболее значительными являются:

1) генеалогический (см. **"Ницше, генеалогия, история" [Фуко], Событие**);

2) коммуникационный (см. **"Воскрешение Субъекта", Другой**);

3) нарратологический (см. **Нарратив, Метанаррация**);

4) номадологический (см. **Номадология, Ризома, Хаосмос, Лабиринт, Хронос/Эон, Поверхность, Плоскость, Складка, "Тело без органов"**);

5) симуляционный (см. **Симуляция, Симулякр**);

6) текстологический (см. **Деконструкция, "Пустой знак", Трансцендентальное означаемое, Означивание, "Смерть Автора", Скриптор, Интертекстуальность, Конструкция, Диспозитив семиотический, След, Differance, Пастиш**);

7) шизоаналитический (см. **Шизоанализ, "Анти-Эдип"**).

Смысловая и категориально-понятийная пестрота подходов П. обусловлена его радикальным отказом от самой возможности конституирования в сфере современного философствования концептуально-методологической матрицы, которая могла бы претендовать на парадигмальный статус. Постмодернистская философия ориентирована на плюрализм своих проблемных полей, обнаруживающих перманентные интенции к своему расширению: философия "письменности" и текста (**см.**); разнообразные модели социальности и субъектности; концептуальные трактовки "событийности" власти, дискурса и языка; аналитики сознания и бессознательного, телесности и сексуальности и т. д.

Подвергая "культурологическому" осмыслению процесс становления П., Фуко писал о том, что в настоящее время осуществляется формирование "нового стиля мышления" и, собственно, "новой культуры" По его словам, новый фундаментальный опыт человечества "невозможно заставить говорить... на тысячелетнем языке диалектики" Конституирующийся в современной культуре новый способ видения мира нуждается и в новом языке для своего выражения, однако на данный момент "новому опыту" по оценке Фуко, "еще только предстоит найти и язык, который будет для него тем же, чем была диалектика для противоречия" (см. **Трансгрессия**).

Стратегически дистанцируясь от классических идеалов философствования, П. вместе с тем конституирует особый способ презентации содержания многовековой культурной традиции в духовном пространстве современности, понятой как "постмодерн" Констатируя тотальное подчинение любого наличного состояния культуры "власти прошлого" (см. **"Руины", Ирония, Пастиш**), равно как и в контексте постмодернистской концепции интертекстуальности (**см.**), П. задает новый горизонт возможного присутствия в современной культуре идей и текстов классической традиции. П. стремится выступать единственно возможным "способом бытия классики" в современную эпоху.

В постмодернистской рефлексии формулируется также интерпретация П. как феномена, выступающего проявлением любой кардинальной смены культурных парадигм: согласно У Эко, "у каждой эпохи есть свой постмодернизм" Отличительной особенностью наиболее значимых постмодернистских текстов является их мета-характер: труды ведущих постмодернистских авторов (т. е. тех, кого можно отнести к "классикам" П. вопреки решительному отторжению П. самой идеи эволюционирующей исследовательской традиции) отличаются интенцией к рефлексии, к продуманному анализу собственных парадигмальных оснований. В этом отношении такие авторы, как Р Барт, М. Бланшо, Ж. Бодрийяр, П. Вирилио, Ж. Делёз, Ф. Джеймисон, Ф. Гваттари, Ю. Кристева, Ж.-Ф. Лиотар, М. Фуко, выступают одновременно как классиками, так и теоретиками П., выявляя социо-культурные основания и следствия постмодернистского осмысления мира.

Феномен П. находится в настоящее время в безусловном фокусе даже историко-философского интереса, о чем свидетельствует как большой массив фундаментально-аналитических работ, посвященных этому феномену, так и неуклонный рост интенсивности их публикации. С 1995 по 2000 увидели свет авторские исследования таких спе-

циалистов, как Дж. Вард, К. Лемерт, В. Смарт, З. Сардар, Д. Харвей, М. Готтдинер, Б. Мак-Хал, Дж. О'Нийл, М. Саруп, К. Ланкшир, П. Мак-Ларен, А. А. Джироукс, М. Петерс, И. Ильин и др.; были опубликованы обобщающие труды под редакцией К. Гелдера, С. Форутона, С. Сима; были изданы интегральные сборники "Postmodernism. ICA Documents" и т. п. В 2001 в Беларуси была издана первая энциклопедия по модернистской и постмодернистской философии под ред. А. А. Грицанова (**см.**) и М. А. Можейко (**см.**). Заслуживает внимания и оформляющаяся традиция популяризации П.: выход в 1997 "A Primer to Postmodernity" Дж. Натоли, а в 1998 — "Postmodernism for Beginning" К. Аппинганези и Ч. Джератта.

В целом, если современное культурное состояние может быть правомерно охарактеризовано посредством понятия "постмодерн" то состояние осознающей его ментальности вполне адекватно именовать посредством понятия "П."

А. А. Грицанов

"ПОСТМОДЕРНИЗМ, ИЛИ ЛОГИКА КУЛЬТУРЫ ПОЗДНЕГО КАПИТАЛИЗМА" ("Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism", 1991) — работа Ф. Джеймисона (**см.**), ставшая философским бестселлером; одно из первых исследований высокого концептуального уровня и огромного фактографического объема, посвященных постмодернизму. Характерной ее особенностью в качестве определенного образца постмодернистского теоретизирования является целое поле взаимосвязанных отсылок в самые различные области духовной и материальной культуры, включающее данное исследование в общий интеллектуальный контекст последних десятилетий. Основные идеи "П., И. Л. К. П. К." были сконцентрированы в программной главе книги.

По мысли Джеймисона, последние несколько лет были отмечены некой "обратной апокалиптичностью" ("an inverted millenarianism"), в которой предчувствия будущего, катастрофического или спасительного, заместились ощущениями конца того или этого (конца идеологии, искусства или социальных классов; "кризис" ленинизма, социальной демократии или общества всеобщего благосостояния и т. п.); взятые вместе они, возможно, составляют то, что все чаще обозначается постмодернизмом. Доводы в пользу его существования опираются на гипотезу некоторого радикального "перелома" или "разрыва", в общем виде восходящего к концу 1950-х началу 1960-х. Перелом этот прежде всего связан с представлениями об угасании столетнего современного развития (или идеологическим, или эстетическим отказом от него). Так, абстрактный импрессионизм в живописи, экзистенциализм в философии, предельные формы изображения (representation) в романах, фильмы знаменитых режиссеров или модернистская школа поэзии — все это сейчас выглядит как последнее причудливое цветение модернистского порыва, который в нем растратился и исчерпался. В области архитектуры обозначенные сдвиги в эстетическом производстве заметны наиболее отчетливо и наиболее концентрированно поставлены и заострены их теологические проблемы; именно из споров об архитектуре, отмечает Джеймисон, — стала первоначально складываться моя собственная концепция постмодернизма. Более решительно, чем в других видах искусства и средствах массовой коммуникации, постмодернистские позиции в архитектуре были связаны с беспощадной критикой архитектуры модернизма или так называемого интернационального стиля (Ле Корбюзье, Мис ван дер Роэ и др.), где формальная критика и анализ (модернистского превращения здания в настоящую скульптуру или, по словам Роберта Вентури, монументальную "утку") идут рука об руку с изменениями на уровне градостроительства и эстетического уклада. Модернизму, таким образом, приписывается разрушение строения традиционного города и его старой культуры квартала (путем радикального разведения нового утопического модернистского здания и его окружения), в то время как пророческая элитарность и авторитаризм современного движения без колебаний отождествляются с повелительным жестом харизматического Господина. Согласно Джеймисону, постмодернизм в архитектуре сам по себе будет логически достаточным феноменом в качестве разновидности эстетического популизма, как предполагается уже в самом названии влиятельного манифеста Вентури "Учиться у Лас-Вегаса" Однако в конце концов, по мысли Джеймисона, у нас может возникнуть желание оценить его популистскую риторику, что имеет как минимум одно преимущество это привлечет наше внимание к одной базисной характеристике всех постмодернизмов: а именно: стиранию в них старых (су-

щественно модернистских) границ между высокой культурой и так называемой массовой или коммерческой культурой и появлению новых видов текстов, наполненных формами, понятиями, содержанием той самой культурной индустрии, которая так энергично отвергалась всеми идеологами модернизма от американской Новой критики до Адорно и Франкфуртской школы. Постмодернизм действительно был очарован именно этим полностью "деградировавшим" пейзажем халтуры и китча, культуры телесериалов и дайджеста, рекламы и мотелей, последних шоу и второразрядных голливудских фильмов, так называемой паралитературы с ее одноразовыми вокзальными изданиями рыцарских романов и любовных историй, популярных жизнеописаний, кровавых мистерий и научной фантастики. Произошло то, что эстетическое производство сегодня встроилось в товарное производство в целом: бешеная экономическая потребность производства новых волн еще более конструктивно совершенных товаров (от одежды до аэроплана) с большим динамизмом оборота [капитала] предписывает в настоящий момент все более существенную структурную функцию и место [в производстве] эстетическим нововведениям и экспериментам. Такие экономические потребности находят отклик в различных формах институциальной поддержки, предназначенной для новейшего искусства, от фондов и стипендий до музеев и других видов попечительства. Из всех искусств по устройству архитектура ближе всего к экономике, с которой она действительно напрямую соприкасается через вознаграждение и стоимость земли. Поэтому не станет неожиданностью обнаружение необычайного расцвета новой постмодернистской архитектуры, базирующейся на опеке многонационального капитала, чье развитие и распространение приходится в точности на то же самое время.

Правомерно, с точки зрения Джеймисона, выделить следующие определяющие характеристики постмодернизма: новое отсутствие глубины, находящее свое продолжение как в современной "теории", так и в целиком новой культуре имиджа и симулякрума; последовательное ослабление историчности как в нашем отношении к общественной истории, так и в новых формах нашей индивидуальной темпоральности, чья "шизофреническая" структура (по Лакану) предопределит новые типы синтаксических и синтагматических отношений в наиболее темпоральных искусствах; совершенно новые виды базисных эмоциональных состояний, которые Джеймисон предлагает называть "интенсивностями" наилучшим образом могущие быть уловленными через возврат к старым понятиям возвышенного; глубинные конститутивные отношения всего этого к совершенно новой мировой экономической системе; и затем краткая оценка постмодернистских мутаций на уровне непосредственного переживания самого архитектурного пространства (built space), некоторые размышления по поводу назначения политического искусства в запутывании нового мирового пространства позднего или многонационального капитала. Произошла, по мысли Джеймисона, фундаментальная мутация как самого предметного мира, ставшего сегодня набором текстов или симулякров, так и конфигурации субъекта.

Все сказанное подводит к характеристике, которую Джеймисон советует называть угасанием аффекта в постмодернистской культуре. Было бы неточным полагать, согласно Джеймисону, что все аффекты, все чувства или эмоции, все субъективные переживания исчезли из новейшего [художественного] образа: картина Эдварда Мунка "Крик" является образцовым выражением грандиозных модернистских тем отчуждения, отсутствия ценностей, одиночества, социального распада и изолированности, настоящей программной эмблемой того, что принято называть веком тревоги. Это прочитывается как воплощение не просто выражения определенного рода аффекта, но, еще дальше, как настоящее разрушение самой эстетики выражения, которая, кажется, в значительной мере доминировала в том, что мы называем модернизмом, но исчезла — как в силу практических, так и теоретических причин — в постмодернистском мире.

То, что сегодня называется современной теорией или, лучше, теоретическим дискурсом, само является, по Джеймисону, в самом точном смысле постмодернистским феноменом. Без подготовки возможно, согласно Джеймисону, перечислить, помимо герменевтической модели внутреннего и внешнего, развиваемой в картине Мунка, как минимум четыре другие базисные глубинные модели, в общем виде отвергаемые в современной теории:

1) диалектическая модель сущности и явления (вместе с целым рядом понятий идеологии или ложного сознания, сопровождающих ее);

2) фрейдовская модель скрытого и явного, или вытеснения (которая, разумеется, служит мишенью для программного и симптоматичного сочинения Фуко "Воля к знанию" [история сексуальности]);

3) экзистенциальная модель подлинности и неподлинности, чья героическая или трагическая тематика тесно связана с другой принципиальной оппозицией отчуждения и его преодоления;

4) новейшая фундаментальная семиотическая оппозиция означающего и означаемого, которая была быстро раскручена и деконструирована за время своего недолгого пика популярности в 1960-х и 1970-х.

То, что пришло на смену этим различным разновидностям глубинных моделей, это большей частью концепция практик, дискурсов, текстуальной игры. Здесь тоже глубина замещается поверхностью или множеством поверхностей (что в случае зачастую даваемого им обозначения интертекстуальности перестает в этом смысле быть содержанием глубины). Это отсутствие глубины, по мысли Джеймисона, не является также и попросту метафорическим: оно может быть воспринято физически и "буквально" любым, кто, поднимаясь по тому, что некогда было мемориальным холмом от больших магазинов Chicano на Бродвее и Четвертой улицы южной части Лос-Анджелеса, неожиданно наталкивается на огромную стоящую сама по себе стену [административного здания] Wells Fargo Court — поверхность, которая, кажется, не поддерживается никаким объемом или чей мнимый объем (прямоугольный? трапецеидальный?) совершенно проблематичен для глаза. Это огромное полотно окон, с его бросающей вызов тяготению двухмерностью, моментально превращающей твердую почву, на которой стоит человек, в стереоскопические фантомы, картонные профили, располагающиеся там и здесь вокруг людей. Если этот новый многонациональный деловой город упразднил старое, разрушенное, насильственно замещенное его строение, отмечает Джеймисон, не может ли нечто подобное быть сказано и о способе, каким эта странная новая поверхность, по-своему безапелляционно, делает нашу прежнюю систему восприятия города какой-то архаической и бесцельной, не предлагая ничего взамен? Из всего сказанного возникает более общая историческая гипотеза: такие понятия как тревога и отчуждение (и переживания, которым они соответствуют, как в "Крике") не уместны более в мире постмодернизма. Могло бы показаться, что великие персонажи Уорхола — сама Мерилин или Эди Сэджвик — скандальные случаи [само]истощения и саморазрушения конца 1960-х годов, интенсивные доминирующие опыты наркотиков и шизофрении имеют отныне мало общего как с истериками или невротиками времен Фрейда, так и с теми характерными переживаниями полной изоляции и одиночества, отсутствия ценностей, индивидуального бунта, безумия ван-гоговского типа, которые превалировали на этапе модернизма. Это изменение в динамике культурной патологии может быть охарактеризовано как сдвиг, в результате которого отчуждение субъекта замещается его распадением.

Согласно Джеймисону, эти термины неизбежно напоминают об одной из наиболее модных в современной гуманитаристике тем — "смерти" самого субъекта — конце автономной буржуазной монады, или ego, или индивидуума, и сопутствующего акцента на децентрации, в виде ли некоторого нового нравственного идеала или же эмпирического описания, этого ранее центрированного субъекта либо души. Из двух возможных версий этой концепции — исторической, полагающей, что ранее существовавший центрированный субъект периода классического капитализма и атомарной семьи сегодня в условиях общества управленческой бюрократии распался; и более радикальной постструктуралистской позиции, для которой такой субъект никогда и не существовал, но представлял собою нечто вроде идеологического миража, Джеймисон акцентированно склоняется к первой; последняя должна в любом случае принять во внимание что-то вроде "реальности внешнего проявления" Сама проблема выражения тесно связана с концепцией субъекта как монадоподобного контейнера, в котором явления воспринимаются и затем выражаются посредством проекции вовне.

Необходимо, однако, подчеркнуть, согласно Джеймисону, ту степень, в которой модернистское понятие стиля и сопутствующие общественные идеалы художественного или политического авангарда сохраняются или рушатся вместе с этим старым понятием (или опытом) так называемого центрированного субъекта. Картина Мунка, по Джеймисону, также выступает здесь в виде сложного размышления над этой запутанной ситуацией: она показывает нам, что выражение требует категории индивидуальной монады, но она пока-

зывает еще и ту большую цену, которая должна быть заплачена за упомянутое условие, заостряя печальный парадокс того, что, когда вы организуете свою индивидуальную субъективность в качестве самодостаточного поля и закрытой области, вы отделяетесь от всего остального и обрекаете себя на бессмысленное одиночество монады, погребенной заживо и обреченной на тюремную камеру без выхода. Постмодернизм, вероятно, сигнализирует о конце описанной дилеммы, заменяя ее новой. Конец буржуазного ego или монады, без сомнения, согласно Джеймисону, несет с собой также и конец психопатологий этого ego — то, что называется угасанием аффекта. Но это означает конец гораздо большего — конец стиля, например, в смысле уникального и личного, конец отличительного индивидуального мазка (символизируемого возникающим господством механической репродукции). Что касается выражения чувств или эмоций, освобождение в современном обществе от прежнего отсутствия ценностей, свойственного центрированному субъекту, означает также не просто освобождение от тревоги, но освобождение и от всякого другого рода чувства, поскольку в настоящем не существует более Я, чтобы чувствовать. Это не значит, резюмирует Джеймисон, что культурная продукция эпохи постмодернизма полностью лишена чувств, скорее эти чувства что, по Лиотару, может быть лучше и точнее названо "интенсивностями" — сейчас текучи и имперсональны и имеют тенденцию к подчинению особому виду эйфории. Угасание аффекта тем не менее могло бы также быть охарактеризовано в более узком контексте литературной критики как исчезновение огромного [пласта] модернистской тематики времени и временности, мечтательных мистерий длительности и памяти (нечто, что должно быть понято в равной степени как категория литературной критики, связанная с модернизмом, и как [характеристика] самих произведений). Однако, много уже говорено о том, подчеркивает Джеймисон, что мы обитаем сейчас скорее в синхронном, чем диахронном [мире], и можно считать по крайней мере эмпирически доказуемым, что в нашей повседневной жизни, нашем психологическом опыте, наших культурных языках сегодня доминируют скорее категории пространства, чем времени, как это было в предшествующий период модернизма.

Исчезновение индивидуального субъекта наряду со своими внешними следствиями возрастающей невозможностью индивидуального стиля порождает, по мысли Джеймисона, почти что повсеместную практику того, что сегодня может быть названо "пастишем" Это понятие, заимствованное у Т. Манна (из "Доктора Фаустуса"), который в свою очередь позаимствовал его из обширного труда Адорно, посвященного двум направлениям в авангардном музыкальном экспериментировании (новаторское построение Шенберга и иррациональный эклектизм Стравинского), необходимо четко отличать от воспринимаемой с большей готовностью идеи пародии. Конечно, пародия находит благодатную почву в характерных особенностях современных авторов и их "неподражаемых" стилях: например, распространенное предложение Фолкнера с его деепричастными оборотами на одном дыхании; хайдеггеровская глубокомысленно-серьезная практика ложных этимологий как способа "доказательства" Все это производит, по Джеймисону, впечатление чего-то характеристического, поскольку все эти примеры нарочито, но необязательно агрессивно, отклоняются от вновь утверждающей себя впоследствии нормы посредством систематической имитации своих преднамеренных эксцентричностей. В диалектическом скачке от количества к качеству распыление модернистской литературы на множество специфических индивидуальных стилей и манер имело следствием языковую фрагментаризацию социальной жизни до такой степени, когда утрачивает свою силу сама норма, сводящаяся к нейтральной, очищенной официальной речи (достаточно далекой от утопических устремлений изобретателей эсперанто или стандартной грамматики английского языка), которая сама становится всего лишь еще одним идиолектом среди прочих. Модернистские стили превращаются, таким образом, в постмодернистские коды. И то, что сегодня колоссальное разрастание социальных кодов в профессиональные и дисциплинарные жаргоны (но также и виде символов, удостоверяющих этническую, половую, расовую, религиозную и классовую принадлежность) является также политическим феноменом, в достаточной мере, с точки зрения Джеймисона, демонстрирует проблема микрополитики. Если идеи правящего класса были некогда доминирующей (или господствующей) идеологией бур-

жуазного общества, в настоящий момент развитые капиталистические страны представляют собой поле лингвистической и дискурсивной разнородности без какой-либо нормы. Безличные правители продолжают модифицировать экономические стратегии, предписывающие границы нашему существованию, но они не нуждаются более в том, чтобы навязывать свой язык (или отныне не в состоянии делать это); постграмотность мира позднего капитала отражает не только отсутствие какого бы то ни было коллективного проекта, но также и непригодность прежнего национального языка самого по себе. В этой ситуации пародия обнаруживает собственную ненужность: она отжила свое, и этот странный новый феномен пастиша постепенно занимает ее место. Пастиш, подобно пародии, является подражанием особенному, уникальному, специфическому стилю, пользованием лингвистической маской, речью мертвого языка. Но это нейтральная практика такого подражания без каких-либо скрытых пародийных намерений, с ампутированным сатирическим началом, лишенная смеха и уверенности в том, что наряду с аномальным языком, который вы на время переняли, все еще существует некоторая здоровая лингвистическая норма. Эта ситуация очевидным образом определяет то, что историки архитектуры называют "историцизмом", т. е. неупорядоченное поглощение всех стилей прошлого, игра случайными стилистическими аллюзиями, и в целом то, что А. Лефевр называл возрастающим главенством "нео" Это вездесущность пастиша не является, однако, несовместимой с определенным темпераментом или свободной от всех эмоций: она как минимум согласуется с пристрастием, с всецело исторического происхождения потребительским влечением к миру, превращенному в чистые образы самого себя, к псевдособытиям и "зрелищам" Именно для таких объектов можно зарезервировать платоновскую концепцию "симулякра" — точной копии, оригинал которой никогда не существовал. Соответственно, культура симулякра возникает в обществе, в котором меновая стоимость распространена в такой мере, что стирается сама память о стоимости потребительской, в обществе, где, как констатировал Г Дебор (Debord) в замечательном высказывании, "образ стал крайней формой товарного овеществления" Можно ожидать, что в данный момент новая пространственная логика симулякра окажет серьезное воздействие на то, что принято считать историческим временем. Посредством нее видоизменяется само прошлое: что было некогда в историческом романе, по определению Лукача, органической генеалогией буржуазного коллективного проекта — что для искупительной историографии Томпсона или американской "устной истории" для воскрешения из мертвых неизвестных или замалчиваемых поколений все еще является ретроспективным измерением, обязательным для всякой существенной переориентации нашего коллективного будущего, постепенно само превратилось в гигантское собрание образов, множественный фотографический симулякр. Впечатляющий лозунг Г Дебора сегодня еще более уместен для "предыстории" общества, лишенного историчности; общества, чье мнимое прошлое является не более чем набором скучных зрелищ.

В полном соответствии с постструктуралистской лингвистической теорией, — отмечает Джеймисон, прошлое как "референт" постепенно обнаруживает себя вынесенным за скобки и затем стертым вообще, оставляя нас только лишь с текстами. Кризис историчности диктует возврат, с иных позиций, к вопросу об общей темпоральной организации в постмодернистском силовом поле, т. е. к формам, которые время, временность, синтагматические [феномены] будут способны принять в культуре со всевозрастающим подчинением пространству и пространственной логике. Если в действительности субъект утратил свою способность деятельно распределять свои напряжения ожидания и памяти (pro-tension and re-tensions) на временном векторе и организовывать свое прошлое и будущее в виде связного опыта, становится достаточно проблематичной перспектива того, как культурная продукция такого субъекта может быть чем-то иным, кроме "нагромождений фрагментов" и практики [создания] беспорядочно разнородного, отрывочного, случайного. Все это тем не менее является именно теми ключевыми терминами, в которых анализируется (и даже отстаивается своими апологетами) постмодернистское культурное производство. Эти термины, однако, характеризуют предмет пока лишь с отрицательной стороны: более позитивные формулировки носят такие наименования, как текстуальность, письмо или шизофреническое письмо.

Джеймисон отмечает, что он находит лакановскую оценку шизофрении в данном отношении полезной не потому, что имеет какие-либо сведения о ее клинической эффективности, но главным образом потому, что скорее в качестве описания, чем диагноза, она, как кажется, предлагает наводящую на размышления эстетическую модель. Очень кратко Лакан описывает шизофрению как разрыв цепи означающих, т. е. взаимосцепления синтагматических последовательностей означающих, которое конституирует высказывание и значение. В основе лакановской концепции цепи означающих заложен один из фундаментальных принципов (и одно из выдающихся открытий) соссюрианской лингвистики, а именно: положение о том, что значение не является однозначным соотношением означающего и означаемого, материальности языка, слова или наименования и его референта или понятия. Значение, с новой точки зрения, порождается движением от означающего к означающему. То, что в общем виде называется означаемым значение или понятийное содержание высказывания, должно рассматриваться скорее как видимость значения, объективный мираж означивания, порожденный и сформированный соотношением означающих между собой. Когда это соотношение нарушается, когда обрываются связи цепи означающих, тогда мы имеем шизофрению в виде обрывков отдельных, несвязанных означающих. Связь между такого рода лингвистическим расстройством и сознанием шизофреника может быть, таким образом, уловлена посредством двойного предположения: во-первых, что сама персональная тождественность [субъекта] является эффектом определенного временно́го упорядочивания прошлого и будущего относительно его настоящего; и, во-вторых, что такое активное упорядочивание само по себе является функцией языка или, точнее, предложения, поскольку оно движется через время по своему герменевтическому кругу.

Как отмечает Джеймисон, если мы не в состоянии объединить прошлое, настоящее и будущее [в рамках] предложения, тогда сходным образом мы не в состоянии объединить прошлое, настоящее и будущее в нашем опыте собственной биографии и психической жизни. С разрывом цепи означающих шизофреник замыкается в переживании чистых материальных означающих или, другими словами, серий чистых, несвязанных моментов настоящего во времени. Принципиальное положение Джеймисона заключается в данном контексте в том, что позднейшая мутация пространства — постмодернистское гиперпространство в итоге преуспела в преодолении способностей индивидуального человеческого тела локализовать себя, перцептивно организовать свое ближайшее окружение, и познавательно обозначить свое положение в картографируемом внешнем мире. Можно предположить, отмечает автор, что это вызывающее тревогу рассогласование между телом и его архитектурным окружением, которое находится в таком же отношении к первоначальному замешательству прежнего модернизма, как скорость космического корабля к скорости автомобиля, может само служить символом и аналогией той, еще более заостренной, дилеммы неспособности наших сознаний, по крайней мере в настоящий момент, составить карту огромной многонациональной и децентрированной сети коммуникаций, пойманными в которую мы, как индивидуальные субъекты, чувствуем себя сегодня. Эстетика когнитивной картографии педагогической политической культуры, которая стремится наделить индивидуального субъекта новым, укрепленным ощущением своего места в глобальной системе, с необходимостью должна будет учитывать эту, в настоящее время чудовищно сложную, диалектику репрезентации и изобретать принципиально новые способы, чтобы должным образом ее оценить. Ясно, по версии Джеймисона, что это не призыв к возвращению к какой-либо разновидности старого устройства, прежнему, более упорядоченному национальному пространству, более традиционной, стабильной перспективе или миметическому принципу: новое политическое искусство (если таковое вообще возможно) должно будет придерживаться истины постмодернизма, так сказать, его базисного объекта мирового пространства многонационального капитала — и в то же время совершить прорыв к некоторому пока непредставимому типу репрезентации последнего, через который мы снова начнем схватывать нашу диспозицию как индивидуальных, так и коллективных субъектов и восстановим способность действовать и бороться, нейтрализованную в настоящее время как нашим пространственным, так и социальным замешательством. Политическая форма постмодернизма, если по-

добная когда-либо появится, будет иметь, по мысли Джеймисона, в качестве своей задачи разработку и воплощение глобального когнитивного картографирования как в социальном, так и в пространственном измерении.

А. А. Горных

ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ — общее название версий социально-философского и социологического теоретизирования Ж. Бодрийяр (**см.**), З. Бауман, М. Маффесоли и др., акцентирующих исчерпанность эпистемологии и онтологии модерна (см. **Модерн**) и осуществляющих тем самым радикальную переинтерпретацию идеи социологии.

В качестве оснований для манифестации возможности П. С. выступают:

1) применение концептуального аппарата постструктурализма (**см.**) к маргинальной для него проблематике социального, что приводит к существенной модификации и развитию самого постструктурализма за счет социологической эмпирико-операционалистской направленности;

2) проблематизация в рамках метасоциологической перспективы (в отличие от специально- или частносоциологической) таких категорий, как "знание" "повседневность", "культура" что, с одной стороны, выражается в их экстраполяции на социальное вообще, а с другой — в постановке под вопрос самой социологии как особой повседневной, знаниевой и культур-политической практики;

3) трансформация "современных" индустриальных обществ в "постсовременные" постиндустриальные. Тем самым задается различие между П. С. и так называемой "социологией постмодерна", соотносимой с именами Э. Гидденса и Ю. Хабермаса, которые, сохраняя позиции рационализма, постулируют преемственность и незавершенность модернистского проекта, констатируют "распад организованного модерна" и переход к "рефлексивной современности" и "посттрадиционному порядку"

Первоначальной задачей П. С. выступила фиксация симптоматики кризиса модерна с последующим различением кризиса социального и кризиса социологического и необходимостью деконструкции (**см.**) социологического дискурса (**см.**) и тотальной ревизии концептуального аппарата. Итогом явились отказ от понятия "общество" которое в рамках установок на текстуализацию и хаотизацию мира, было определено как пространство социального текста; одновременно была предложена локальная трактовка социальности; преодоление бинарных оппозиций как общесоциологического порядка (противопоставление объекта и субъекта познания, центра и периферии в социальной структуре), так и оппозиций мужского женскому в гендерных и метрополии и колонии в постколониальных исследованиях; постулирование интертекстуальности (**см.**) сознания и трактовка личности как самоповествования "открытой идентичности" провокационная и эпатажная критика социологического mainstream'а ("генеральной линии" *Н. К.*) — в первую очередь теории структурного функционализма и практик опросов "общественного мнения"

В результате социология была определена как проект модерна, конституированного бинарной оппозицией социальный порядок — аномия, из которой следовали ее "родовые черты" а именно:

1. *Проективность.* Идея социального порядка была представлена как идеал, которого необходимо достичь; аномия в таком случае есть исходная характеристика социальной реальности, хаос, который требует порядка. В радикальных версиях социологического теоретизирования проективность принимала форму социального утопизма (например, технократизм, коммунизм). Кроме того, проективистская установка покоилась на фундаменте идеи линеарного развертывания времени, первоначально представленной в виде социального прогресса, а впоследствии переосмысленной как модернизация.

2. *Проблематичные отношения с философией.* Подрыв спекулятивной философии осуществлялся сразу в трех направлениях: во-первых, во вскрытии социальных оснований философии, что выразилось в появлении смежной проблематики социологии знания; во-вторых, в предложении радикально иного или существенно модифицированного метода и, в-третьих, в формировании представлений об операциональном а значит, "реальном" — объекте, с последующим различением натуралистического и деятельностного подходов к этому объекту. Таким образом, социология артикулировалась как проект "приведения в порядок" философии, который ставил своей целью формирование позитивного (О. Конт), калькулируемого (В. Кетле) и/или "действенного" (К. Маркс) знания.

3. *Проблематичные отношения со сферой гуманитарных наук.* Социоло-

гия, принадлежа к сфере наук о человеке, в то же время в значительной степени дистанцировалась от изучения собственно индивидуального, детерминируя его общим, или социальным. В этом плане можно говорить о незамеченной "смерти" как на теоретическом уровне (например, концепт структуры в структурном функционализме), так и на эмпирическом (респондент вместо субъекта). Кроме того, такие науки о человеке, как психология и медицина, оказались способными к радикальной операционализации своего знания, т. е. к формированию особого "больничного" пространства, в котором (в идеале) только и могли осуществляться те или иные практики, и в котором субъект познания мог становиться его объектом. Социология же собственного, "социологического" пространства не имела и во многом выступила "зеркалом социальной природы" Заложенные в социологический проект установки оказались полностью эквивалентны обществу эпохи модерна.

Согласно З. Бауману, модерновая социальная реальность выступала в качестве объекта *администрирования*: "это был мир, обозреваемый с высоты стола генерального директора. Это был мир, в котором ставились и реализовывались цели, а общую цель расщепляли на подпроблемы для исполнения, мир, в котором сегодняшнее состояние оценивалось по тому, приближается оно или отдаляется от запланированного на завтра, и в котором главным условием достижения целей (и уже поставленных и еще не придуманных) была сплоченность рядов исполнителей. Она достигалась благодаря всеобщей лояльности по отношению к задачам, выдвигаемым начальством, и в вере в право начальства ставить их, а также благодаря желанию избежать наказания за непослушание, либо личной заинтересованности каждого в общих целях и в образе жизни, зависящем от достижения этих целей"

Принципами, на которых покоилась перспектива указанного *администрирования*, явились:

1. *Целостность моделируемого мира*. В социологии предельной рамкой удержания ее целостности было понятие "общество", зачастую отождествляемое с национальным государством, а также понятие "культура", редуцированное к интегративной функции. Эпистемологически эта целостность фундировалась идеей присутствия истины, ее укорененности в бытии и как следствие значимости модусов аутентичности, идентичности и оригинальности.

2. *Когерентность*. Социум и культура мыслились не только целостными, но и пронизанными многочисленными и взаимными связями, отношениями и функциями, действующими как слаженный механизм (общество как "сфера принципиальной координации" в структурном функционализме). Отсюда вся проблематика общественного согласия (вариант — конфликта), социализации (девиации) и социальной нормы (аномии).

3. *Кумулятивность и направленность времени*. Мир — это проект-в-процессе-реализации, в котором совмещаются линеарность развертывания времени, берущая свое начало в христианской эсхатологии и позднее оформленная в концепте детерминизма, и установки на трансформативность и эффективность, делающие возможной интенсификацию истории на основе "накопленных" оснований (ср. "Время, вперед!").

Таким образом, социология изначально проектировалась как "теория" или дисциплина знания и "практика" дисциплинирования социальности, т. е. как способ отправления власти-знания. Кризис модерна, определяемый Ж.-Ф. Лиотаром (**см.**) как "недоверие к метанаррациям" (см. **"Закат метанарраций", Метанаррация**), как "результат эволюции дисциплин" в работах М. Фуко (**см.**), как "переоценка модерна в качестве универсалистского Проекта" у З. Баумана, подорвал казавшееся незыблемым соответствие между теорией и практикой.

Общим основанием, задающим социетальную конфигурацию постмодерна, может выступить принцип "двойного кодирования" В общем виде код (**см.**) представляет собой определенную структуру правил означивания, имеющую свою историю (т. е. отсылающую к претекстам) и конституирующую определенную неравновероятностную конфигурацию содержания. (Ср. интерпретацию кода Р Бартом как "пути смыслообразования", а также У Эко, понимающего под кодами занявшие место объективных структур познания фикции, "рассматриваемые в качестве социальных установлений; как попытки обрисовать механизм событий, а также объяснить порождение сообщений, исходя при этом из лежащей в их основе системы правил".) Двойное кодирование в этом смысле есть попытка здесь-и-сейчас приуменьшить или элиминировать вовсе зависимость от истории (истории как прошлого и истории как рассказа).

В рамках разработанной Бодрийяром концепции гиперреальности (**см.**), переход к состоянию постмодерна характеризуется как прецессия симулякров (**см.**). Тем самым, проблематика "двойного кодирования" получает дальнейшее развитие, а также отмечается "радикальное изменение взаимоотношения между историей и повседневностью, между публичной и частной сферами" Социальное, ставшее предметом индивидуального потребления, в таких условиях может мыслиться исключительно как симуляционная модель социального, означающая в конечном итоге смерть и социального, и социологии. "Социология в состоянии лишь описывать экспансию социального и ее перипетии. Она существует лишь благодаря позитивному и допущению социального. Устранение, имплозия социального от нее ускользают" [см. **"В тени молчаливых большинств, или Конец социального"** (Бодрийяр)]. Развитие коммуникации, и особенно коммуникации массовой, формируют явление массы, которая "не обладает ни атрибутом, ни предикатом, ни качеством, ни референцией"; массу "составляют лишь те, кто свободен от своих символических обязанностей" т. е. являются "многоликими терминалами" бесконечных сетей коммуникации. "Массы не являются референтом, поскольку не принадлежат порядку представления. Они не выражают себя — их зондируют. Они не рефлектируют — их подвергают тестированию... Однако зондирование, тесты, референдум, средства массовой информации выступают в качестве механизмов, которые действуют уже в плане симуляции, а не репрезентации" В такой ситуации, репрезентация масс — молчаливого большинства — оказывается не более чем очередной симуляцией, исходящей из "полагания надежности" наивной веры во всесилие рекламы, техники, политики, науки — смысла вообще. Масса не приемлет смысла и "интересуется лишь знаковостью" коммуникация для нее беспрерывное поглощение знаков, обусловленное жаждой зрелища. Масса, не являясь ни объектом (поскольку сопротивляется всякому воздействию), ни субъектом (поскольку не может быть носителем автономного сознания), является в то же время еще большим медиумом, чем сами mass media; используя стратегии "нейтрализующего присвоения", перекодирует все сообщения из плана рационального в план воображаемого и заставляет их циркулировать по своим внутренним правилам. Техника, наука и знание в этом случае "обречены на существование в качестве магических практик и предназначены для потребления зрелищ"

Во многом разделяя установки Бодрийяра, М. Маффесоли тем не менее занимает более взвешенную и оптимистичную позицию. "Молчание масс" трактуется им как естественная защитная реакция на тотализирующие дискурсы и способствует освобождению. Опираясь на тексты социологической и философской классики, Маффесоли характеризует переход к постмодерну как трансформацию "социального" в "социальность" Если первому соответствуют "общество" (Geselschaft у Ф. Тённиса), "прометеевская" культура и основой социальных связей выступает "механическая солидарность" Э. Дюркгейма, характеризуемая инструментализмом, проективностью, рациональностью и телеологизмом, то постмодерный социальный порядок описывается в терминах "общины" (Gemeinschaft у Тённиса), ценностями "дионисийской" культуры и "органической" (или "оргиастической") солидарностью с ее завороженностью настоящим, нон-логическим, имморализмом и коммуникацией. Симптомом наступления "неотрайбализма" выступает "возрождающийся интерес ко всему натуральному и чувство околдованности мира"

В соответствии с концепцией Маффесоли наблюдаемая ныне имплозия институциальных форм не является продуктом действия каких-то подрывных групп: разрывы рационально организованной социальной материи вызваны тем, что процесс неуклонной гомогенизации и рационализации социальной жизни, отличавший эпоху модерна, достиг точки насыщения. Имплозия политического, по его мысли, действительно находит свое концентрированное выражение в "безответности" масс, однако их безучастность в отношении "высокой политики" кажется пассивностью мертвой материи лишь в старой системе координат. На деле же, с точки зрения Маффесоли, она являет собой "динамическую позицию, посредством которой социальная жизнь перефокусируется на существенное" Существует своеобразная позиция "народного стоицизма": то, на что человек не может или не хочет воздействовать, оставляет его безразличным. Именно это безразличие и позволяет индивидам сосредоточивать свою энергию на находящемся вблизи. Смысл жизни обретает-

ся уже не в недостижимой утопии и не во всеобъемлющей рационализации существования, а "здесь-и-теперь" И если политический активизм был господствующей ценностью модерна, то ключевой ценностью постмодерна становится, согласно Маффесоли, эстетически окрашенное "не-деяние"

Апеллируя к этимологии "эстетического" ("эстезис" означает эмоции, испытываемые безотносительно к утилитарным критериям разума), Маффесоли подчеркивает, что постмодерная "эстетика" никоим образом не ограничивается областью "изящных искусств" но охватывает весь комплекс повседневной жизни. "Эстетическое" предполагает приватную стратегию: здесь миром пользуются, стремясь к собственному удовольствию, а не к господству над ним. Причем это использование разделяется с другими: по Маффесоли, "в этом смысле эстетическое является синонимом интерсубъективности" "Эстетика" — это опыт совместных чувств, означающий постоянную интеракцию, для него существенно важно "соприсутствие" с другими. Вопреки видимости нарциссизма и гедонизма, которая возникает при восприятии постмодерной эстетизации повседневности в прежней системе духовных координат, утверждается скорее новая социальная этика — "этика эстетического" Таким образом, в трактовке Маффесоли, имплозия рационально организованного модерного политического тела означает вовсе не "конец социального" а оформление и развитие постмодерной социальности, которая структурируется "культурой чувств"

Более того, по убеждению Маффесоли, и для политического имплозия представляет не итоговую катастрофу, а "преображение": постмодерными "политическими телами" являются "трибы", порождаемые совместной жизнью людей в современных мегаполисах. Как примитивные родоплеменные общности были органически связаны с "мезокосмом" непосредственной окружающей среды и посредством этого идентифицировали себя в социальном окружении, с которым они эту среду разделяли, так и в "каменных джунглях" современные "трибы" связаны со своими кварталами, улицами, местами тусовок и тем самым создают специфическую общность своих членов, обеспечивая им идентификацию. Постмодерная "самость" с точки зрения Маффесоли, не имеет ничего общего ни с картезианским "*я мыслю*", ни с автономным индивидом как участником социального контракта. Это пористое Я находится в состоянии постоянного транса и поэтому склонно присоединиться к чувствам, испытываемым окружающими, что обеспечивает ему безопасность "архетипического сообщества"

Таким образом, имплозионная катастрофа модерного политического тела оказывается у Маффесоли новым началом: "прямая перспектива" эволюции от "общности" к "обществу" коллапсируя, выворачивается в "обратную перспективу" инволюции "общества" в "общность" "Трайбализация" социального мира означает "возврат общинного идеала за счет идеала социетального. И этот процесс социального развития вполне может позитивно изучаться социологией, хотя уже не в форме нивелирующей универсальной теории, а на путях "спекулятивного эмпиризма", развивающего "восприимчивый разум", способный принять во внимание самые разнородные элементы социальной данности.

По схемам Маффесоли, инволюционная социальность крайне непривычна для мышления, отягощенного модерными стереотипами: она производится не кумулятивно (ростом и расширением), а, наоборот, реактуализируется и исподволь проступает, непредвиденно давая о себе знать. В этой связи трайбализация, по Маффесоли, свидетельствует о том, что нет политики без религии в строгом смысле слова: т. е. того, что связывает людей, совместно участвующих в каком-то деле, комплексом общих для них допущений. Религия вполне может существовать без богов и потустороннего идеала: ее сущность исчерпывается ритуалом, который объединяет лишь для того, чтобы объединять; сакрализованное коллективное чувство является формой "имманентной трансцендентности"

Пытаясь концептуализировать символическое как праформу политического, Маффесоли говорит об "имажинальном могуществе совместного существования" как о константе причудливого хода человеческой истории, благодаря которой низовые общности обладают силой учреждения. Это могущество может канализоваться установленной властью, но оно не прекращает оказывать на нее подспудное давление. Время от времени это давление проявляется в жесткой форме взрыва (эксплозии) и дает начало новой эре (в частности, модерной), в рамках которой и разворачивается общественная эволюция, завершающаяся в итоге имплозией. Маффесоли стре-

мится показать, что инволюция представляет собой хоть и "обратную", но вполне положительную перспективу социального развития. Если это и "регрессия" то уж никак не "регресс" в смысле упадка и деградации: "обратная" динамика в данном случае — это не откат к эпохе уже пройденного, а как бы своеобычное "возвращение домой"

Следуя инверсионной интерпретации повседневности, снимающей бинарную оппозицию между сакральным и профанным и используя метод "общинной эмпатии" Маффесоли отмечает трансформацию "индивида" в "персону" обладающую полифункциональными характеристиками — "масками", а "группы" или "организации" в "племя" и массу Племя же понимается как микрообщность со свободным членством, интерсубъективность, основанная на аффекте, чаще всего спонтанная, рассеянная, неустойчивая консолидация социальности. Отличительной особенностью племен является их "имманентная трансцендентность" когда социальность трансцендирует своих членов, но сама ничем не трансцендирована. При этом границы массы и племени крайне неустойчивы и размыты, в силу "постоянного встречного движения" и смены "масок" Таким образом, сенсуализация, мифологизация и возрождение ценности территории, тела, оргии, зрелища и наслаждения обозначают регрессию к архаике и конституируют социальность как повседневность.

З. Бауман с методологических позиций манифестирует П. С. как комментарий к повседневности. Его вывод основан на противопоставлении "законодательного разума" наследника модернистской метафизики, и разума "интерпретативного" ведущего диалог и "относящегося к каждому акту овладения [Другим] как к предложению продолжить обмен".

Для М. Фуко "комментарий" (см.) наряду с принципами "автора" и "дисциплины" выступал принципом контроля над производством дискурса (см.): "комментарий ограничивал случайность дискурса такой игрой идентичности, формой которой, похоже, были повторение и тождественность" Но комментарий, даже как вторичный текст, не сводится к репродуцированию оригинального смысла и имеет конструктивистскую составляющую: "роль комментария, какие бы техники при этом ни были пущены в ход, заключается лишь в том, чтобы сказать наконец то, что безмолвно уже было высказано там" (Фуко). Однако при этом происходит удвоение, утроение и т. д. этого, уже "безмолвно высказанного" так как "...комментировать значит признавать, по определению, избыток означаемых над означающими, неизбежно не сформулированный остаток мысли, который язык оставляет во тьме, остаток, составляющий саму суть, выталкивающую наружу свой секрет. Но комментировать также предполагает, что это невысказанное спит в речи, и что благодаря избыточности, присущей означающему, можно, вопрошая, заставить говорить содержание, которое отчетливо не было означено" Двойная избыточность комментария со стороны означающих и со стороны означаемых — в случае социологии и в контексте понимания социального пространства как социального текста в значительной степени усложняет задачу, поскольку, во-первых, социальные практики и практики социологические могут описываться в терминах означаемого и означающего, во-вторых, помимо этого, практики и социологов, и социальных агентов уже представлены как взаимодействие означаемого и означающего, в-третьих, при том, что каждая теория должна описывать условия своей возможности, сохраняется опасность бесконечности социологии знания. В то же время становилось очевидным, что означающее и означаемое получают также существенную автономию, которая обеспечивает каждому по отдельности сокровище возможного означения. В пределе одно могло бы существовать без другого и начать говорить о себе самом: комментарий располагается в этом мнимом пространстве. Тем самым в это "между" попадает и то, что в социологии модерна обозначалось как "социальная реальность" Последняя оказывается не более чем фикцией — трикстером, обеспечивающим травести, перевод одного в другое в через изменение облика в бесконечном процессе "переодевания" "Комментарий покоится на постулате, что речь это акт «перевода», что она имеет опасную привилегию показывать изображения, скрывая их, и что она может бесконечно подменяться ею же самой в открытой серии дискурсивных повторов" (Фуко).

Таким образом, принцип комментария по способу своего функционирования изоморфен концепту Differance (см.) у Ж. Деррида (см.). Комментарий отталкивается от первичного текста, который выступает его основанием, и отталкивает этот текст; тем самым комментарий одновременно означает (различает)

инкорпорацию первоначального смысла и свою инаковость ("вне-находимость") по отношению к нему. Понимание П. С. как комментария к повседневности в конечном итоге переопределяет социологию как особую практику означивания социальности. Тем не менее парадоксы, изначально заложенные в основание П. С. сохранение в ней проективности в виде "проекта уничтожения проекта" дисциплинарная неопределенность, ориентация на плюральность и антиуниверсализм, позволяют предположить, что предлагаемая переинтерпретация "идеи социологии" должна оказаться далеко не последней.

Н. Л. Кацук

"ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ ИМПЕРИАЛИЗМ" философская метафора, фиксирующая феномен отсутствия для культуры постмодерна препятствий к духовно-интеллектуальной экспансии. Понятие "П. И." наиболее активно используется в социологических аналитиках постмодернизма (особенно в традиции, ориентированной на исследование процессов духовного развития стран "третьего мира" в контексте распространения постмодернистской культуры).

Согласно Ж. Деррида (**см.**), "империализм логоса" (**см.** — *А. Г.*) как характерная для классической традиции тотальная экспансия европейского рационализма (см. **Логоцентризм, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм**) сменяется в современной культуре состоянием "П. И." Последний тем не менее в отличие от "империализма логоса" не может быть рассмотрен в качестве экспансии. Напротив, по Деррида, "П. И." являет собой продукт распространения такой матрицы мышления, которая в принципе делает невозможной духовную агрессию и последующее доминирование какой бы то ни было интеллектуальной традиции. Согласно постмодернистским аналитикам, в современной культуре должна быть пафосно постулирована принципиальная невозможность философского канона как такового (см. **Ацентризм**). "П. И." в таком контексте оказывается феноменом, не только альтернативным экспансии, но и делающим эту процедуру в принципе неосуществимой, ибо сам он является стратегией отказа от метанарраций (**см.**) вообще: как от локально-национальных, так и от западных (потенциально могущих быть "экспортированными").

В этом отношении, если модернизм (**см.**) характеризовался акцентированными европоцентристскими интенциями, то постмодернизм задает ориентацию на культурный полицентризм во всех его проявлениях. Культура эпохи постмодерна выступает как культура, по своему содержанию принципиально "микшированная": как писал Ж.-Ф. Лиотар (**см.**), "по радио слушают реггей, в кино смотрят вестерн, на ланч идут в McDonald's, на обед в ресторан с местной кухней, употребляют парижские духи в Токио и носят одежду в стиле ретро в Гонконге"

Процесс доминирования постмодернистской парадигмы в современной культуре, находящий выражение в феномене "П. И." в целом соответствует парадигме "этнокультурного полицентризма" и программе "диалога традиций" фундированных ориентацией на идеалы "глобализации"

Е. Н. Вежновец

"ПОСТМОДЕРНИСТСКОЕ СОСТОЯНИЕ: ДОКЛАД О ЗНАНИИ" ("La condition postmoderne. Rapport sur le savoir", 1979) программная работа Ж.-Ф. Лиотара (**см.**), посвященная анализу "состояния знания в наиболее развитых обществах" Лиотар, характеризуя такое состояние культуры как "постмодерн", основывается на концепции "языковых игр" (**см.**), избирая ее в качестве метода, и понятиях "дискурсивность" (**см.**) и "власть знание" у М. Фуко (**см.**).

Социальность, полагает Лиотар, нельзя мыслить в категориях функционального единства (Т. Парсонс) или диалектических противоположностей (К. Маркс), она носит характер дискурсивной разнородности, в основании которой лежат языковые игры "минимальные отношения для существования общества" ограничивающие возможности его дезинтеграции.

Языковые игры обозначают то, что "каждый из различных видов высказываний может быть определен посредством правил, определяющих их характеристики и возможные употребления" и обладают следующими чертами:

1) правила игры не являются ее легитимацией;

2) изменение правил означает изменение игры;

3) каждое высказывание это ход в игре.

Таким образом знание в своей основе имеет языковые игры, каждой из которых соответствует свой критерий компетенции истина, технологическая эффективность, справедливость, красота.

Нарратив (**см.**), по Лиотару как "атрибутивная форма обыденного знания":

1) содержит в себе позитивные или негативные образцы поведения и вырабатывает консенсус относительно критерия компетенции, посредством которого участники языковых игр могут оценить свои действия;

2) сочетает в себе плюрализм языковых игр (денотативных, прескриптивных, перформативных и т. д.), которые 3) в свою очередь подчинены правилам, задающим "нарративные должности" участникам;

4) нарратив структурирует время — "является синтезом метра, разбивающего время на равные периоды, и акцента, который изменяет долготу или интенсивность некоторых из них"

Нарратив тем самым строится на "необходимости забывать"

Научное знание, напротив:

основано лишь на одной денотативной игре;

лишь опосредованно порождает социальные связи, а именно: только в той степени, в какой становится профессией и дает начало социальным институциям;

не требует специальной компетенции адресата (т. е. предписанной "нарративной должности"), а только компетенции производящего высказывание;

строится на диахронности и кумулятивности, предполагающих память и проект.

Различая легитимность "гражданского закона" основанную на идее справедливости, и легитимность научного высказывания, которое, в свою очередь, чтобы восприниматься как таковое и в конечном итоге как истинное, должно удовлетворять совокупности условий (например, экспериментальной проверке), Лиотар тем не менее отмечает свойственную западной культуре "родственность" языка науки и языка этики и политики. С позиции власти легитимация представляет собой процесс, наделяющий законодателя правом провозглашать данный закон в качестве нормы. Тогда как с позиций знания она есть "процесс, по которому законодателю, трактующему научный дискурс, разрешено предписывать указанные условия [...] для того, чтобы некое высказывание составило часть этого дискурса и могло быть принято к вниманию научным сообществом" В силу этого речь должна вестись о проблеме "двойной легитимации": "кто решает, что есть знание, и кто знает, что нужно решать?".

Характеризуя состояние современной науки как кризисное, Лиотар связывает его появление с ситуацией постмодерна и общей делегитимации языковых игр. Возникновение ситуации модерна в науке связывается Лиотаром с возникновением дискурса легитимации вокруг ее статуса, т. е. философии. Модернистская наука, не обладая собственными средствами легитимации, за обоснованием знания обращалась к спекулятивному философскому или политическому "большому повествованию как, например, диалектика духа, герменевтика смысла, освобождение человека разумного или трудящегося, либо увеличение благосостояния" В общем виде, "большое повествование" или "метанаррация" (**см.**), представляет собой эпистемологический конструкт, легитимирующий способы мышления, социальные институции и всю социальную систему и создающий тем самым возможность тотального мировоззрения.

"Постмодернизм" определяется Лиотаром как "недоверие к метанаррациям" в результате которого они теряют своих "действующих лиц", "великих героев", свои "опасности", "великие приключения" и "великую цель" рассыпаются на множества локальных языковых элементов и утрачивают свою легитимирующую мощь. Катализатором данного процесса оказалась постнеклассическая наука с ее неопределенностью, неполнотой, неверифицируемостью, катастрофичностью, парадоксальностью. Темы энтропии, разногласия, плюрализма, прагматизма, языковой игры вытеснили "великие рассказы" о диалектике и просвещении, антропологии, истине, свободе и справедливости, основанные на духовном единстве, консенсусе между говорящими. Прогресс современной науки превратил цель, функций героев классической философии истории в языковые элементы, прагматичные ценности антииерархичной, дробной постмодернистской культуры с ее чувствительностью к дифференциации и несоизмеримости различных объектов. Попытки технократии управлять социумом с помощью компьютера породили страх перед "технологическим террором" Соотнесение многих научных открытий в различных областях с вопросами морали и политики акцентировали возможность превращения нового знания в информационный товар, служащий узкому кругу людей источником наживы и являющимся одним из инструментов власти.

Движущей силой делегитимации, по Лиотару, выступает сам процесс легитимации, обращаемый на самого себя, иными словами: как доказать доказательство? Как легитимировать легитимацию? (Ср. у Ф. Ницше: "европейский нигилизм" исходит из самоприложения научного требования истинности к самому этому требованию.) Постмодернизм, проистекающий из развития техники и прогресса наук, "сместил акценты с результатов действия на его средства" и привел к своеобразной "эрозии знания" и распаду "энциклопедической структуры" науки, где каждая ее отрасль занимала строго отведенную ей территорию.

Главной чертой постмодернистского научного знания является, согласно Лиотару, "эксплицитная имманентность самому себе" дискурса о правилах, которые его узаконивают. Постмодернистская наука, интердисциплинарная по своему характеру, играет в собственную языковую игру, не нуждается больше в легитимирующих метанаррациях и довольствуется малыми повествованиями "атрибутивной формой творческих открытий" Постмодернистский тип языковой игры отличается от ненаучного (традиционного) и классического научного типов языковых игр. Традиционное знание исходит из плюрализма языковых игр. Повествовательный характер данного знания отливается в форму рассказа, легенды, сказки, мифа. Это знание, имеющее множество слоев, в нем можно найти "денотативные высказывания относящиеся... к небу, ко временам года, к флоре и фауне..." это знание также передает слушателю посредством героя и его поступков свод прагматических правил, образующих общественные связи. Традиционное знание синхронично, оно не нуждается в поддержке прошлого, не нуждается в легитимации, так как имманентно повествованию.

Классическое знание, по мнению Лиотара, делает ставку на один тип языковой игры, главная задача которой истина (**см.**). Такое знание добровольно изолировано от всех других языковых игр, в том числе и социальных. Связь знания и общества носит внешний характер и требует с необходимостью легитимации и институализации. Философия выступает легитимирующим дискурсом классической науки, примером могут служить "великие легитимирующие рассказы": диалектика духа, герменевтика смысла и т. д. Главным достижением считается консенсус между отправителем и получателем ценностного высказывания об истине, если оно вписывается в перспективу единодушия научного сообщества по какому-либо вопросу (эпоха Просвещения, где герой работает ради великой энциклопедической цели). В процессе передачи знания преподаватель выступает носителем истины, одновременно являясь экспертом в данной проблематике. Классическое знание характеризуется диахроничностью, верифицируемостью и фальсифицируемостью.

Специфика же постмодернистской ситуации в том, что отсутствует как универсальный метаязык, на поиск которого была ориентирована вся классическая наука, так и традиционная легитимация знания. Это не отрицает самой возможности повествовательности: например, диктор, рассказывающий что-либо по телевидению. Ведущей фигурой становится не профессор, а экспериментатор. В современных условиях, когда новые науки открываются на стыках дисциплин, отвергаются любые формы регламентации. Происходит разрыв социальной связи и переход социальных групп в состояние некой массы, состоящей из атомов. "Самость" оказывается встроенной в сложную и мобильную ткань социальных отношений. Человек оказывается расположенным на углах линий коммуникаций, какими бы малыми они ни были. Прагматика постмодернистского знания имеет мало общего с поиском результативности. Работать над доказательством значит искать конкретный пример; разрабатывать аргументацию значит искать "парадокс" и легитимировать его с помощью новых правил игры. Эффективность не является самоцелью, она появляется в дополнение и иногда с опозданием. Расчету поддается таким образом только вероятность, что это высказывание будет скорее о том-то, а не о том-то. Вопрос состоит не в том, чтобы знать, кто является противником, а в том, чтобы знать, в какую игру, из множества возможных игр он играет. Постмодернистская наука не препятствует появлению большого количества малых нарративов. Место мобилизующих повествований с их легитимирующей функцией занимают малые нарративы, законные в рамках локальных коммуникативных сообществ и не претендующие на тотализацию. Наука является нестабильной и открытой системой, а поэтому, по Лиотару, для обоснования знания к ней неприменим ни критерий производительности, ни предлагаемый Хабермасом критерий консенсуса. Производительность, во-первых, не подходит для суж-

дения об истинности или ложности, во-вторых, она основывается на представлении о стабильной системе и детерминизме: причина должна стабильно определять следствие, наука же "продуцирует не известное, а неизвестное" продукт науки никогда не может быть задан заранее. Во-вторых, применение критерия производительности означает террор системы по отношению к языковым играм: "будьте операциональны, так сказать, технологичны, или вы исчезнете"

Полемизируя с Ю. Хабермасом, Лиотар отмечает, что его концепция проистекает из метанаррации "освобождения человечества" По его словам, Хабермас исходит из "веры" в то, что "человечество как коллективный субъект желает своего общего освобождения посредством урегулирования "ударов" допускаемых во всех языковых играх, и что "человечество как коллективный субъект желает своего общего освобождения посредством урегулирования "ударов" допускаемых во всех языковых играх, и что легитимность некоторых высказываний состоит во вкладе в это освобождение" Достижение консенсуса посредством "диалога аргументаций" предполагает редукцию разнородных языковых игр к универсальному метаязыку предписаний, описывающего правила всех игр, т. е. к новому метанарративу. Помимо этого, консенсус у Хабермаса означает окончание диалога, хотя скорее должен представлять его временное состояние. В то же время "консенсус служит элементом системы, которая манипулирует им в целях поддержать и повысить свою производительность" В конечном итоге он является инструментом легитимации системы и власти. "Консенсус стал устаревшей и подозрительной ценностью. Вот уж что не является им, так это справедливость" Лиотар в качестве легитимации знания предлагает паралогию, которая изоморфна понятию "differance" Деррида и предполагает "открытую систематику" локальность, "антиметод" Паралогия легитимирует высказывания науки (как "антимодели стабильной системы") в той мере, в какой они разрушают прежние высказывания и правила игр и генерируют новые.

Работа Лиотара, развивая идеи интертекстуальности (**см.**) и диалоговости, формировала методологию "новой непрозрачности" переориентировавшую науку на поиск различий, нестабильностей, случайностей и противоборствующих стратегий со стороны ее объекта.

Н. Л. Кацук, И. А. Белоус

ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ – см. **КЛАССИКА НЕКЛАССИКА – ПОСТНЕКЛАССИКА.**

ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ – совокупное обозначение ряда подходов в социогуманитарном познании 1970-х – 1980-х, ориентированных на семиотическое истолкование реальности ("текстуализованный мир" П.), опирающихся, подобно структурализму, на концепцию знака как единства означающего (**см.**) и означаемого (**см.**), но осуществляющих пересмотр структуралистской парадигмы в плане центрации внимания на "внеструктурных" параметрах ("изнанке") структуры и связанных с их постижением когнитивных процессах. Получил развитие сначала во Франции, а затем в США.

П. обычно связывают с именами Ж. Деррида (**см.**), Ж. Делёза (**см.**), Ф. Гваттари (**см.**), Ж. Бодрийяра (**см.**), Ю. Кристевой (**см.**), Ж.-Ф. Лиотара (**см.**), "позднего" Р Барта (**см.**), М. Фуко (**см.**), а также ряда других исследователей. П. унаследовал от структурализма определенную общность проблемного поля и отсутствие собственной цельной программы. Иногда П. характеризуют как попытку осуществить то, что не удалось сделать на первом этапе, и, следовательно, как закономерное развитие структурализма, выявление его апорий и парадоксов. Обнаруживается взаимная дополняемость структурализма и П., так или иначе опирающихся на концепцию знака как единства означающего и означаемого и особый интерес к проблемам языка. Налицо двойная проблематичность П.: 1) эпистемологическая проблема: является П. простой трансформацией ("траекторией перемещения, а не отказа" согласно Р Барту), мутацией или радикальным переворотом? 2) "географическая" проблема определения границ: если хронологический рубеж датируется 1968, то теоретически П. пересекается с семиотической теорией, постмодернизмом, леворадикальными течениями, различными литературными практиками (например, с американским деконструктивизмом, для которого деконструкция не более, чем методика анализа текстов). Впрочем, постструктуралисты сами настаивают на относительности всяких границ (между означаемым и означающим, философией и литературой, литературой и критикой), что, в частности, характеризует их аксиологические ориентации.

Учитывая все разнообразие постструктуралистских практик и их терми-

нологическую необычность, затрудняющие интерпретацию (в общепринятом понимании этого слова), тем не менее можно эксплицировать ряд основных задач, выдвигаемых П.:

1) критика западноевропейской метафизики с ее логоцентризмом (**см.**), проблема кризиса репрезентации;

2) демистификация, изобличение, фиксация возникающих на всех уровнях очагов власти стратегий принуждения, сокрытых под оболочкой бессознательного;

3) поиск зон свободы маргинальных, находящихся за пределами структуры, но оказывающихся в результате в качестве предельной, далее нерасчленяемой реальности, не контролируемой силами власти (желание, история, "хаосмос" аффекты, тело, жест и т. д.).

Нужно иметь в виду, что "вне текста" для П. нет ничего, реальность для него это по преимуществу языковая реальность (текстуализованный мир). Постструктуралисты, анализируя европейскую метафизическую традицию, усматривают главную ее особенность в логоцентризме (Деррида). Понятие истины (в П. "Трансцендентальное означаемое" [**см.**]) — это порождение логоцентрического сознания, стремящегося во всем найти порядок и смысл, отыскать первопричину, а точнее — навязать их всему, на что направлена мысль человека, но при этом не способного постичь и выразить алогичную сущность мира, налагающего в силу своей косности запрет на любые свободные интерпретации. Порочная практика, по оценке П., насильственного овладения текстом (направленная на поиск истины) восходит к гуманистам, для которых понять текст значило "присвоить" его себе, подчинив смысловым стереотипам, господствовавшим в их сознании. Навязывание тексту его формы осуществляется "говорящим субъектом" картезианским "cogito" предающемся иллюзии о независимости, автономности своего сознания. Это и есть тот "классический центр" который, пользуясь привилегией управления, структурирования, сам в то же время остается вне структурного поля. Согласно П., текст всегда задается собственным комментарием: интерпретация литературного текста наравне с его "объектом" и "предметом" относится к одному проблемному полю. Интерпретация выступает таким образом атрибутом литературного корпуса: каждый литературный объект определенным образом дистанцирован относительно своего "имманентного" значения, а следовательно, и необходимо содержит интерпретационную составляющую.

Оппозиция между текстом как объектом и внешними ему интерпретациями (классическая парадигма) замещается в П. представлением о континууме бесконечного литературного текста, который всегда выступает своей собственной интерпретацией и тем самым дистанцирован сам от себя. В итоге для П. в высшей степени характерно истолкование любого теоретического текста как литературного. А следовательно, П. выносит за скобки претензии всякого текста на истинность, реконструируя текстуальные механизмы, продуцирующих "эффект истинности" (По мысли Хабермаса, П. присуща своеобычная универсальная эстетизация, посредством которой "истина" в своем пределе редуцируется к одному из стилевых эффектов дискурсивного выражения.)

Согласно П. классицистское сведение риторических приемов к внешним средствам выражения, не связанным каким бы то ни было образом с планом содержания, иллюзорно. Стилистические приемы построения текста необходимо задают его внутреннее понятийное содержание. При этом, согласно постструктуралистским моделям, нулевая степень любого метаязыка — естественный, обычный язык содержит в себе все мыслимые интерпретации всех метаязыков: обычный язык таким образом выступает фундаментальным метаязыком. Естественный язык являет собой собственный метаязык, он самореференциален, конституируясь в пространство бесконечного саморефлексивного движения. Предполагается, что объективный мир всегда оказывается структурирован при помощи тех или иных языковых средств. Согласно П. не может существовать чистого языка-объекта, который был бы способен функционировать как абсолютно прозрачное средство означивания предзаданной ему действительности. Всевозможные "объективные заключения" о природе вещей всегда неизбежно само-дистанцированны, имманентно включая в себя отклонение означающего от собственного "буквального смысла"

Постструктуралисты подрывают представление о референции, о бытии как присутствии. Претензии на репрезентацию, на соотнесение текстов культуры с реальностью несостоятельны, означаемое не существует, оно всего лишь иллюзия. По Бодрийяру, современность характеризуется скрадыванием различия между реальностью и ее

представлением, остаются одни лишь "симулякры" не обладающие никакими референтами, имеющие отношение только к собственной воображаемой реальности. Означающее теряет свою непосредственную связь с означаемым вследствие "отсрочки" откладывания в будущее представления об означаемом явлении. Знак обозначает скорее "отсутствие" предмета, а в конечном счете и принципиальное отличие от самого себя. П. утверждает необходимость игрового отношения к смыслу вообще, выдвигает принцип "диссеминации" (Деррида), т. е. рассеивания (см.), дисперсии любого смысла среди множества дифференцированных его оттенков, идея "различия" должна уступить место идее "различения" что означает конец власти одних смыслов над другими. Отсутствие предельного значения открывает неограниченное пространство для движения означающих, что фиксируется в понятии "генотекст" Кристевой. Взгляд на мир только через призму означающих снимает проблемы объективности, метода, истины, обесценивает научное знание. Но это происходит еще и потому, что "науке предопределено насилие" она связана с признанием порядка, который определяется властными отношениями (М. Серр).

Постструктуралисты пытаются обнаружить за всеми культурными феноменами дискурс власти, всепроникающая способность которой позволяет ей "пересекать", "координировать" "прерывать" любые социальные структуры и установления, что дает возможность Делёзу говорить о "древоподобности" власти. Язык, символизирующий собой любые формы принудительной власти, функционирует как такого рода древоподобная структура. Как можно разрушить эту властную машину языка и противостоять принудительной силе тотальной бинаризации всей культуры? Такую вожделенную зону свободы, где законы силы, господства и подчинения не действуют, представляет собой, согласно П., текст авансцена борьбы множества сил, равноправных дискурсов, являющихся одновременно объектами борьбы за власть, но также и сильными властными позициями. По существу, это "интертекст", предполагающий соответствующую "революционную" процедуру чтения (Ф. Соллерс) и элиминирующий традиционную фигуру Автора (Р Барт, Фуко). Главное предназначение текста — увернуться от власти.

Поиск "глубинного, подрывного значения", "истинного уровня языка" (Деррида), не подвластных общепринятым кодам и структурам, обнаруживает значимость элементов внесистемных, маргинальных, асоциальных. Возможно, именно они являются онтологической основой предельной, нередуцированной реальности ("уровень бытия желания"). Прорисовывается "изнанка" структуры, размываются границы внутреннего и внешнего в искривленном пространстве современной культуры. Своеобразие П. состоит в том, что он легитимировал пересмотр многих классических философских понятий, обозначил новую картографию культурного пространства. В отношении постмодернизма П. может быть рассмотрен как наиболее фундаментальная его теоретическая предпосылка в сугубо концептуальном отношении, ибо в отношении персональном невозможность исчерпывающе четкого дистанцирования "постструктуралистского" и "постмодернистского" этапов развития творчества того или иного автора является скорее правилом, нежели исключением.

См. также: **Ацентризм, Власть, Интертекстуальность, Логоцентризм, Означаемое, Означающее, Означивание, "По каким критериям узнают структурализм" (Делёз), "Пустой знак", Рассеивание, Симулякр, "Смерть Автора", Трансцендентальное означаемое, Читатель, Чтение.**

А. Р. Усманова

"ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРАНСГРЕССИИ" — труд М. Фуко (см.), увидевший свет в 1963. По мысли Фуко, "трансгрессия" или преодоление пределов, устанавливаемых диктатом разума, выступает в качестве одной из ипостасей высшего философского творчества у А. Арто, Р Русселя, И. Х. Ф. Гёльдерлина, Ф. Ницше, Ж. Батая (см.) и др.

Подвергая осмыслению введенное в философский оборот постмодернизмом понятие "трансгрессия" [Ж. Батай, Ж. Делёз (см.), Ф. Гваттари (см.) и др.], Фуко выступает своего рода мета-теоретиком ознаменованной финалом традиционной (по Фуко, "диалектической") философии, на смену которой приходит "философия трансгрессии" выхода "за" и "сквозь" предел, тот предел, за которым теряют смысл базовые оппозиции, ценности и смыслы западного культурного мира. Согласно идее трансгрессии, мир налично действительного, очерчивая сферу известно-

го человеку возможного, заключает его в своих границах, пресекая для него какую бы то ни было перспективу новизны. Этот привычный, устоявшийся отрезок истории лишь длит и множит уже известное; трансгрессия — это невозможный выход за его пределы; прорыв того, кто принадлежит устоявшемуся, вовне его.

По прогнозам Фуко, понятие "трансгрессия" может и должно послужить краеугольным камнем в становлении новой культуры и нового мышления подобно тому, как в свое время понятие "противоречие" выступило фундаментом мышления "диалектического" По определению Фуко, "трансгрессия это жест, который обращен на предел; там, на тончайшем изломе, линии, мелькает отблеск ее прохождения... Возможно даже, что та черта, которую она пересекает, образует все ее пространство... Трансгрессия раскрывается сверкающему, уже утвержденному миру — без мрака и сумерек, без этого скольжения нет, которое вгрызается в плоды и углубляет в их сердцевине противоречие" Согласно Фуко, трансгрессивный переход есть "причудливое скрещение фигур бытия, которые вне его не знают существования".

Как писал Фуко, "философия трансгрессии извлекает на свет отношение конечности к бытию, этот момент предела, который антропологическая мысль со времени Канта обозначала лишь издали, извне — на языке диалектики" Попытка помыслить трансгрессивный переход, по его мысли, вводит сознание "в область недостоверности то и дело ломающихся достоверностей, где мысль сразу теряется, пытаясь их схватить"

В данном контексте речь идет о том, что сложившиеся линейные матрицы постижения мира нередко оказываются несостоятельными. В ситуации же отсутствия необходимой нелинейной парадигмы мышления субъект принципиально не способен адекватно осмыслить эту новую ситуацию. Переход своего бытия в радикально новое и принципиально непредсказуемое состояние он способен квалифицировать лишь как "незнание" Аналогичную ситуацию трансгрессия создает и применительно к языку: поскольку наличные языковые средства не могут являться пригодными для выражения трансгрессивного опыта, постольку неизбежно то, что Фуко именовал "обмороком говорящего субъекта"

По мнению Фуко, "трансгрессивному еще только предстоит найти язык". Намечая контуры стратегии создания такого языка, он полагал, что последний возможен лишь как результат внутриязыковой трансгрессии, трансгрессии самого языка за собственные пределы, доселе мыслившиеся в качестве непреодолимых: "не доходит ли до нас возможность такой мысли как раз на том языке, что скрывает ее как мысль, что доводит ее до самой невозможности языка? До того предела, где ставится под вопрос бытие языка?" Таким образом, необходимо "пытаться говорить об этом опыте (опыте трансгрессии), заставить его говорить — в самой полости изнеможения его языка" Собственно, по мнению Фуко, неклассическая литература типа романов де Сада и Батая и моделирует ту сферу, где "язык открывает свое бытие в преодолении своих пределов" При этом Фуко настоятельно подчеркивает, что постмодернистская концепция трансгрессии не является экстравагантной абстрактной конструкцией, но выражает глубинный механизм эволюционного процесса, доселе не фиксировавшийся традиционным мышлением.

Образ трансгрессивного нашел в творчестве Фуко соответствующую форму в виде идеи о "смерти Бога" (см.). Как писал мыслитель, возникает интеллектуальная потребность "убить Бога, чтобы освободить существование от существования, которое его ограничивает, но также, чтобы подвести его к тем пределам, которые стирает это беспредельное существование" Это предполагает, что "смерть Бога обращает нас не к ограниченному и позитивному миру, она обращает нас к тому миру, что распускает себя в опыте предела... в акте эксцесса, излишества, злоупотребления, преодолевающих этот предел, переступающих через него, нарушающих его"

А. А. Грицанов

"ПРЕЗЕНТАЦИЯ ВРЕМЕНИ" ("Donner le temps") книга Ж. Деррида (см.), изданная во Франции в 1991. Полное название этой книги "Презентация времени: 1. Фальшивые деньги"; была переведена и издана в США в 1992 издательством Чикагского университета (переводчица П. Камюф, известная своими работами о Деррида, в частности антологией "Derrida Reader" а также переводами).

Полное название работы на французском языке звучит как "Dormer le temps. I. La Fausse monnaie" на английском "Given Time: 1. Countererfeit Money" В избранном здесь русском варианте

сохранено указание на время, как главный объект анализа, но акцент сделан на процедурный аспект манипулирования временем, а именно на его презентацию, особенно сравнительно с английским переводом. Пока следует заметить лишь, что предлагаемый русский вариант заглавия ближе к оригиналу, чем английский перевод, хотя также не вполне отражает французское название книги. Как явствует из названия, речь в данной книге идет о времени, анализируемом в различных контекстах дара, экономии, присутствия и других. Деррида отмечает во вступлении к книге, что она является продолжением его предшествующих исследований: он ссылается здесь, в частности, на свои лекции, прочитанные в 1977—1978 во Франции и Америке. Однако то, что в английском языке называется background этого текста, намного более обширно.

Эпиграфом к "П. В. является фраза из письма французской аристократки мадам де Майтенон (в русскоязычной литературе нередко встречается правописание данного имени как Ментенон. — *Е. Г.*), фаворитки Людовика XIV, ее приятельнице мадам де Брийон: "Король отнимает все мое время; все, что остается, я посвящаю Сент-Киру, которому я бы хотела отдавать все (время)" Сент-Кир это основанное мадам де Майтенон заведение для обедневших девиц благородного происхождения, в которое она действительно удалилась после смерти короля. Деррида замечает, что на первый взгляд в этой фразе нет ничего примечательного и весь последующий анализ, в немалой степени посвященный этому незамысловатому высказыванию, может показаться искусственным. Да, она не хотела сказать всего того, что выводит Деррида из ее короткого признания, но она не могла не сказать этого (выражение "et si" используемое здесь Деррида, делает это двойное толкование возможным).

Деррида начинает свой анализ фразой Ж. Лакана о том, что любовь дает то, чем она сама не обладает, чего у нее нет. Деррида оставляет в стороне вопрос, любила ли мадам короля; для его анализа достаточно, что она любила Сент-Кир, которому и хотела бы отдавать все то, чего у нее не было, время (и что она на самом деле и отдавала, как явствует из письма). Итак, мадам отдает своему любимому детищу то, чем не располагает, что поэтому и не существует вовсе, время. Можем ли мы сказать, спрашивает Деррида, что время как таковое некоторым скрытым образом связано со смертью короля? Для искушенного читателя здесь совершенно очевидно вырисовывается связь с тем фрагментом из работы "Différance" где Деррида ведет речь о букве **A**, первой букве алфавита, и одновременно его неслышимой альтерации в слове différance, которая своей формой похожа на надгробие на могиле короля, короля—солнца западной цивилизации, разума. Кстати, эта глава книги называется "Смерть короля"

Итак, мадам хочет отдавать то, чем она не обладает, время, она хочет дарить свое несуществующее время тому, что кажется самым главным в ее жизни. Какова же связь между этим желанием дарить и объектом дара, тем, что не существует, временем? На первый взгляд, говорит Деррида, этой связи нет, и то, что оказывается соединенным в заглавии данной книги, на самом деле связать невозможно. Здесь требуется небольшое пояснение: во французском, как и в английском, языке *дар* (le cadeux, gift) еще иначе может быть назван present (дарить "презентовать" дарение — "презентация"). В русском языке эта коннотация тоже существует, хотя и не столь явно. Но именно этот смысл презентации как дарения и интересует Деррида; этот смысл и фигурирует прежде всего в заглавии его книги. Данная коннотация, однако, не единственная, ибо презентация еще также может означать делание чего-то действительным, наличествующим в модусе настоящего времени (что и по-английски и по-французски называется present). С этим смыслом сложнее, и, хотя он тоже наличествует в книге, он скорее отрицательный.

Что общего может иметь время с даром? На первый взгляд, ничего, утверждает Деррида, ибо время не может презентовать ничего такого, что можно увидеть, оно ведь само по себе невидимо: этакая невидимая возможность всего чего угодно, кроме себя самого, и потому — невозможность. Выражение "дать время" во многих языках означает дать возможность заняться бесчисленным множеством самых разнообразных дел или просто ничего не делать, но времени как такового никто не получает. Можно попытаться начать анализ с дара. Но и здесь исследователь довольно скоро обнаруживает себя в той же западне невидимой возможности чего угодно, кроме истинного дара. Даже довольно поверхностный анализ показывает, что это так. Деррида ссылается

на книгу М. Мосса "Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах" (1925), отнюдь не поверхностную книгу, в которой, однако, анализируется все, что имеет какое-либо отношение к обычаям дарения, известным в истории человечества, но дар, подарок как таковой остается неуловленным в ее концептуальные конструкции. Это потому, поясняет Деррида, что даром может считаться только то, что не предполагает и не требует благодарности ни в какой форме. Любой ответный жест уничтожает дар и превращает его в звено в цепочках отношения экономики. Даже простое осознание того, что нечто представляет собой дар, нигилирует его бескорыстную неэкономическую сущность, ибо законы любых форм человеческого общежития требуют благодарности, а если ее не следует, то одариваемый субъект эти законы нарушает. Итак, истинный дар представляется недостижимым, невозможным, несуществующим. Как и время.

Что еще может сигнализировать о себе, как о несуществующем, посредством слова "дар"? Деррида обращается к некоторым текстам позднего Хайдеггера, в которых он интерпретирует Бытие как то, что не существует в модусе настоящего времени (ибо становится объектом забывания еще до момента своего осознания), но что тем не менее дает о себе знать некоторым загадочным, непостижимым образом, через язык. В частности, посредством выражения "Es gibt" (по-русски "это есть"), что означает как "Es gibt Sein", так и "Es gibt Zeit" Хайдеггер обращает внимание на глагол gehen (давать, дарить) и существительное Gabe ("подарок"), а также на саму грамматически-пассивную конструкцию "Es gibt" что дает в итоге именно презентацию бытия, или презентацию времени (но не то, что бытие и время могут представлять собой сами, из самих себя).

Хайдеггер обозначает множество направлений, в которых может разворачиваться анализ "Es gibt" но самым интересным из них Деррида называет анализ "Es" того, что презентирует бытие/время. Хайдеггер не дает исчерпывающего ответа на вопрос о том, что представляет собой "Es" но в его анализе содержится идея, которую Деррида считает ключевой, идея игры ("Zuspiel"). "Касается ли это бытия, времени, или разворачивания присутствия, говорит Деррида, — "Es gibt" spielt, играет в движении Entbergen, того, что освобождает от ухода, в исчезновении исчезновения, когда то, что скрыто, обнаруживает себя, когда спадает завеса" Но если для Хайдеггера то, что демонстрирует себя, когда спадает завеса, есть бытие; если игра "Es gibt" представляется ему бытийственной, то для Деррида эта игра есть игра смыслоозначения, разворачивающаяся помимо бытия, в особых сферах человеческого существования. Исчезновение исчезновения в этих сферах отнюдь не равнозначно появлению бытия, а если что-либо и появляется, оно не бытийственно.

На основании предыдущего анализа можно предположить, что небытийственность, появляющаяся и проявляющаяся в игре смыслоозначения, и есть время. То, что продуцирует эта игра, есть небытийственное бытие и несуществующее время человеческого существования. Иначе Деррида называет их истинным даром игры смыслоозначения. Когда выше речь шла о невозможности дара, она определялась с позиций обыденного понимания того, что дар есть некая вещь или вообще нечто полезное, переходящее от одного человека к другому и теряющееся в этом переходе (точнее, в той цепочке отдаривания, которая неизбежна, даже если обратного дара не случилось, если образовался долг). Деррида, однако, продляет эту цепочку в обратную сторону и показывает, что для истинного дара не должно существовать не только отдаривания или долга, но и самого дарения и даже интенции, намерения совершить его решительно ничего. Ведь если даже кто-то просто помышляет о даре кому-то другому, уже в самих своих мыслях он образует всю ту цепочку между собой и другим, опосредованную взаимными отдариваниями, которая в конце концов (или с самого начала?) уничтожает истинный дар. Или, если подобные мысли и появляются, они немедленно, в тот же момент, должны быть забыты.

Деррида возвращается к этой идее невозможности истинного дара на протяжении всей первой части книги, да и потом также. И хотя он не называет имя того, с кем он полемизирует, оно очевидно это Хайдеггер. Но, как представляется, движет Деррида нечто большее, чем просто стремление еще раз деконструировать фундаментальные основания феноменологии. Два мотива могут быть обозначены здесь: попытка обратиться к некоторым фундаментальным основаниям самой деконструкции и стремление обрисовать взаимоотно-

шения бытия и времени, как они видятся с позиций деконструкции.

Первый из названных мотивов не нов для Деррида, хотя многие сочтут его невозможным в рамках деконструкции и будут отчасти правы. Когда выше речь шла о том, что трансцендентальный идеализм Деррида последовательнее всех других версий трансцендентального идеализма, в качестве причины этого определялось очищение деконструкции от всех следов имманентности бытия. Совершенно очевидно, что деконструкция исходит из признания невозможности содержательной экспликации бытия. Но вот вопрос: отказывается ли тем самым деконструкцня от бытия вообще, даже если оно признается невозможным в том мире, который составляет предмет ее анализа, — мире différance? Как представляется, стремление ответить именно на этот вопрос движет Деррида, когда он вновь и вновь возвращается к проблеме дара.

В своих более ранних работах Деррида уже анализировал проблему Другого в языке, как того, что, даже если и скрывается за семантическими структурами, всегда уже опережается смыслоозначающей деятельностью. Но этот анализ проводился с позиций первичности смыслоозначения, точнее, в рамках смыслоозначения, что оставляло известную недоговоренность по поводу того, почему это опережение вообще случилось. Для чистоты анализа требовалось обращение к тому, что возможно прежде смыслоозначения. Здесь важно указать на различие, к которому Деррида часто апеллирует в "П. В.": различие между невозможным как таковым и невозможным для мысли, между несуществующим и немыслимым. Опять-таки из контекста видно, что это различие имплицируется бытию, каковое невозможно, но тем не менее мыслимо, хотя бы даже как невозможное. И вот здесь весьма пригождается его анализ истинного дара, который невозможен, но может быть помыслен, как объект мгновенного забывания.

То, что бытие невозможно, не существует в мире человеческого существования, хотя и может быть помыслено, принципиальным образом различает позиции Деррида и Хайдеггера. Сиюминутное забвение несуществующего оставляет это несуществующее за пределами, за границами человеческого мира, тогда как полагание бытия существующим в этом мире, пусть даже и постоянно забываемым, предполагает присутствие бытия в мире человеческого существования (а это ведет ко всем тем проблемам концептуализации времени, о которых уже говорилось ранее). Бытие вневременно, и потому аннигилирует время. Время возможно в отсутствие бытия, оно небытийственно, оно невозможно как существование, но возможно как несуществующее. И вот здесь разработка идеи истинного дара опять пригождается Деррида: время есть тот истинный дар несуществования, который истирает, забывает бытие еще до его появления, и который тем самым образует некоторые иные, небытийственные структуры человеческого существования. Или образуется этими структурами.

Как же все-таки это происходит? В "П. В." Деррида говорит о том, что "проблематика дара существует только в контексте проблематики следа и текста" Для обоснования этого положения Деррида обращается к короткому, в одну страницу, рассказу Ш. Бодлера "Фальшивые деньги" Сюжет его очень прост: два друга покидают табачную лавочку, и один из них, тот, кто только что совершил покупку, старательно сортирует сдачу по карманам. При выходе они видят нищего, и вот неожиданно для рассказчика его друг подает нищему крупную монету; в ответ на удивление рассказчика он спокойно говорит о том, что монета все равно была фальшивая.

Анализу этого короткого текста Деррида посвящает больше половины "П. В." В качестве одного из двух эпиграфов к последней главе этой книги Деррида приводит слова Э. А. По о том, что там, где невозможна подделка, там не может быть и оригинала; если же подделки не случается, это вовсе не говорит об отсутствии оригинала. И вообще, заключает По, какое мы имеем право говорить о подделке? Деррида оставляет без комментария это заключение, но то, к чему он обращается непосредственно после цитирования, свидетельствует о его полном согласии с высказанным положением. Деррида анализирует символическую природу подделки, призванной удвоить оригинал и стать его незаконным символом, что особенно отчетливо видно на примере денег. Но что такое деньги, как не символ чего-то другого, того, что вовлекается в обмен, и заместителем ценности чего деньги и призваны служить?

Не только деньги и фальшивые, и настоящие, насквозь символичны, не истинны в этом рассказе Бодлера.

Все остальные компоненты сюжета, как и оба его героя, и даже нищий, оказываются вовлеченными в символизм неистинности, этакий фальшивый процесс обмена несуществующими дарами, подробно анализируемый Деррида. Даже то, что в рассказе упомянуто только вскользь, — табак, который, очевидно, покупал друг рассказчика, — представляет собой подобный дар, о чем Деррида заключает в третьей главе "П. В." ("Поэтика табака"). Чтобы уловить, насколько возможно, природу и предназначение этого символизма, стоит присмотреться к основному событию, происходящему здесь, подаче милостыни фальшивой монетой. Пока рассказчик еще не знает, что монета фальшивая, он воспринимает происходящее как истинный дар, королевский подарок нищему, но одновременно допускает, что сделанное его другом рассчитано на внешний эффект, эффект события, которого наверное бы не случилось, не будь здесь рассказчика. Уже эта мысль значительно обесценивает дар, остатки же его ценности улетучиваются после сакраментальной фразы о том, что монета была фальшивой. И цепочка других, воображаемых, событий проносится в голове рассказчика: возможный арест нищего, когда он попытается расплатиться этой монетой, подозрение его друга в том, что он хотел совершить доброе дело и обмануть Бога фальшивой монетой, что он просто хотел развлечься, и другие. Но когда он смотрит в глаза своего друга и видит там сияние неподкупной честности, ему становится ясно, что все только что произошедшее на его глазах было результатом непроходимой глупости его друга, и потому непростительным злом.

В тексте Бодлера рассказчик, по его же героя собственному признанию, обладает очень обременительным даром "искать полдень в два часа дня" (что во французском языке означает способность обнаруживать смыслы и значения, не существующие в действительности, приписывать или искать то, чего нет). Этот рассказчик выстраивает целый веер событий, исходя из подачи милостыни, которое для его друга и событием-то не является. Каждый из фрагментов этой цепочки обладает характеристиками фальшивого дара (если учесть, что все они не соответствуют действительности). Но что такое действительность в этой истории? Милостыня, которая подана фальшивой монетой? Друг, который расценивает ее как доброе дело? Табак, который уносится как дым (или просто дым), принося с собой воображаемое облегчение? Ничто не обладает характеристиками реальности, ничто не истинно в этой истории. И, парадоксальным образом все неистинное, случающееся здесь, обладает характеристиками истинного дара, который, как помним, чтобы быть истинным, не должен быть и не должен быть истинным. Итак, что получается в итоге? Цепочка событий, каждое из который обладает структурными характеристиками истинного дара и каждое из которых, сменяя друг друга, укладывается в последовательность времени, последовательность происходящего у читателя на глазах. Причем последовательность эта, а значит, и длительность времени разная для каждого из участников этой сценки. Для рассказчика, который всегда имел особые отношения со временем (не стоит забывать, что он из тех, кто ищет полдень в два часа), плотность времени, его длина намного значительнее, чем для других участников того же процесса, ибо она заполнена намного большим числом символических замещений, которыми конституирует он эту нехитрую, казалось бы, ситуацию.

Итак, пройдя полный круг, читатель данного текста Деррида возвращается к началу: к идее отсчета времени по плотности смыслоозначения.

Е. Н. Гурко

"ПРИЗРАКИ МАРКСА" ("Spectres de Marx") книга Ж. Деррида (**см.**), опубликованная на французском языке в 1993, была переведена на английский и опубликована в США в 1994. Первоначально доклад под таким же названием был прочитан Деррида на конференции в Калифорнийском университете в апреле 1993 ("Whilst Marxism? Global Crises in International Perspective") и посвящен активисту Африканского Национального Конгресса Крису Хани, убитому за несколько дней до начала конференции.

Общая композиция текста представляет собой анализ текстов К. Маркса через призму их культурной реализации с несколькими дополнительными направлениями, идущими к марксизму от У Шекспира ("Гамлет"), П. Валери ("Кризис разума"), Ф. Фукуямы ("Конец истории и последний человек"), а также М. Бланшо ("Три голоса Маркса"). Сквозной темой "П. М." как свидетельствует само название, является обращение к посмертным судьбам Маркса и созданного им учения, и в связи

с Марксом — к проблемам посмертного бытования вообще, к теме жизни и смерти, к тому, что сопровождает смерть в представлениях живущих к призракам, фантомам, духам.

"П. М." рассматриваемые через призму (предполагаемого) увлечения марксизмом молодого Деррида, вызвали весьма внушительный резонанс в кругах левых интеллектуалов Запада, в особенности в США. Ситуация, в которой появилась эта книга, — время кризиса марксизма в связи с распадом государственных систем, избравших его своей идеологией, толкуется, как аналогия временам, предшествующим появлению Первого Интернационала, когда все силы старой Европы объединились, по замечанию Маркса в "Манифесте", в попытке противостоять марксизму (соблазн к такому толкованию, кстати сказать, подает сам Деррида, когда говорит о необходимости создания некоторой новой общности интеллектуалов, которую он называет в "П. М." Новым Интернационалом).

Толки о возврате Деррида на свои (предполагаемые) прежние позиции, особенно в связи с его посещением Москвы в 1989 и последующей публикацией (1995) по этому поводу, дополняются обсуждением двух тем, которые рассматриваются как основные в "П. М." — политики и политического, а также мессианизма. Мессианизм может быть опознан, как один из (по крайней мере двух) мотивов "П. М." при условии иного толкования, попытка которого будет предпринята в заключительном фрагменте данного раздела.

"П. М." начинаются примечательной фразой, в которой Деррида сразу же заявляет о важнейшей задаче своего анализа прояснении взаимоотношений философии и жизни. "Кто-нибудь, вы или я, может произнести сакраментальную фразу: "Я бы хотел наконец научиться жизни" Хотя Деррида и не дает отсылки здесь к какому-либо источнику, но из контекста последующего изложения становится очевидно, что это и есть тот вопрос, на который стремится ответить марксизм. Вообще говоря, подобное дидактическое устремление присуще любому философствованию, но, пожалуй, только марксизм, из всех нетеологических философий, сделал это устремление, согласно Деррида, краеугольным камнем всего своего проекта.

Странное словосочетание: научиться жизни. Размышляя о нем, Деррида замечает, что жизнь, по самому определению, в самой основе своей, не есть то, чему можно научиться: жизнь не предполагает самообразования. Если и можно учиться жизни, то у смерти и у другого, т. е. в некоторой пограничной ситуации, внешней (смерть) или внутренней (Другой) по отношению к жизни. Оставляя на время тему смерти, Деррида обращается к анализу проблемы, которая, несомненно, является центральной в его новейших работах, — проблеме Другого. Итак, как Другой может знать о смерти, точнее, кто тот Другой, кто знает? Только тот, отвечает Деррида, кто уже умер, — призрак, уже умерший и, значит, не присутствующий в этой жизни Другой. Сочетание внешней и внутренней границ жизни и смерти, насколько невероятным это ни покажется, уже давно заявлено в ментальности культуры; это — призрак умершего Другого. Проникая в нашу жизнь со стороны смерти, призрак присутствует в ней, не бытийствуя: он здесь, но он не существует. Важно, однако, что это Другой, обнаруживающий себя в каких-то измерениях нашей жизни, являющихся одновременно гранями призрачного (не-) существования.

Это мистическое представление отнюдь не склонного к мистицизму Деррида уже давно было предуготовано самой стратегией деконструкции. Коммуникация с призраками представляется возможной для живых, потому что в определенном смысле мы все, живущие, — призраки по отношению к присутствию. Пребывание в фантасмагорическом мире смыслоозначения мире différance — ставит нас вне пространственно-временной метрики реального мира бытия, вводит в пространство и время призраков. Оборачивание проблемы "Кто где?" некоторым парадоксальным образом сближает нас с призраками, позволяя приложить концептуальные разработки спектрологии (деконструктивистской концепции призраков) к миру человеческого. Но это — дальше, а пока обратимся к миру призраков.

Время призраков всегда-уже-прошедшее-в-проекциях-будущего (спустя несколько страниц Деррида говорит о диахронии времени призраков, даже об ахронии их бытования. Пространство призраков — следы следов следов присутствия. Направление эволюции — обратное хайдеггеровскому бытию по направлению к смерти, это смерть, направляющаяся к жизни. Деррида впоследствии уточняет, что речь должна идти о присутствии смерти в жизни

человеческой, и призраки являются весьма существенным гарантом и индикатором этого присутствия.

Поскольку речь пока идет о призраках применительно к Марксу, неизбежным предварительным вопросом будет их количество: "Почему "призраки Маркса" во множественном числе?" Деррида предлагает несколько возможных толкований:

1) призраки, преследовавшие Маркса;

2) призраки, порожденные Марксом;

3) призраки самого марксизма (хотя, возможно, Маркс и не должен иметь к ним прямого отношения; Деррида приводит его признание Энгельсу о том, что он не считает себя марксистом в том смысле, который господствовал в Первом Интернационале);

4) масса людей или целое общество, в котором утвердился марксизм и которое по этой причине представляет собой скопление призраков;

5) призраки, распространяемые этим обществом по всему миру.

Интересно, что заглавие книги было выбрано независимо от текстов Маркса, и только много позднее Деррида был поражен тем, что он прочел в самом начале "Манифеста" — о призраке коммунизма, который бродит по Европе. Деррида усматривает в этом поразительное сходство "Манифеста" с "Гамлетом" посвященным принцу распадающегося королевства, где речь также идет главным образом о призраках и видениях. Эта "гайстология" или "спектрология", по Деррида, есть непосредственное отражение драматургии Европы, установившейся здесь как культурный регулятив начиная с нового времени. Это — драматургия великих объединяющих проектов разума, театральные постановки на сцене жизни. Недаром Маркс, по замечанию Деррида, так любил Шекспира и черпал вдохновение в его безудержной театрализации.

Поль Валери, рассмотрению текстов которого Деррида посвящает много места в "П. М." развивает анализ призрака, исходя из которого Деррида обозначает, как он выражается, три вещи, на которые разлагается призрак (не состоит из них, а ведет к ним, распадается в них), *оплакивание*, *язык* и *работа*.

Оплакивание представляет собой, пожалуй, одно из основных понятий поздней деконструкции. Оплакивание есть попытка онтологизировать останки, сделать их присутствующими (важное замечание Деррида в скобках любая онтологизация, равно как и семантизация, философская ли, герменевтическая или психоаналитическая, всегда уже уловлена в ситуацию оплакивания, обнаруживает себя в ней, хотя и не мыслит об этом, не признается в этом). Язык упомянут здесь Деррида потому, что только язык позволяет говорить о призраках в аспекте их универсальности, доступности индивидуальных перцепций коммуникации с другими. И наконец, работа, которая поставлена в этот ряд потому, что призрак, как это ни покажется странным, производит массу трансформаций практически во всех ситуациях человеческого существования, трансформаций, неподвластных никому и ничему другому.

Здесь Деррида вводит еще одно толкование самого термина "призрак" которое также присутствует в семантике русского языка — "дух" (l'esprit), что близко к разуму, на котором основывается весь проект западной культуры. Еще и по этой причине (а, возможно, прежде всего по этой причине) призраки, духи имманентно присущи этой культуре, инициируют и производят всю интеллектуальную работу в ней.

Это замечание Деррида (и он прекрасно отдает себе в этом отчет) вызовет массу возражений со стороны интеллектуалов, теоретиков, наблюдателей, вообще всех тех, кто верит только тому, что видимо, обозреваемо, доказуемо. Обращаясь к данному феномену, Деррида отмечает трудность его восприятия разве что для философов или ученых, но не для литераторов, по крайней мере великих. Само замечание, кстати, — почти цитата из "Гамлета" где Марсилио говорит о неспособности ученых мужей видеть призраки. Деррида усматривает неоспоримую заслугу Маркса в том, что, будучи одним из них, ученых мужей, он прекрасно видел призраки и верил в них. Урок марксизма, преподнесенный всей западной цивилизации, состоит в том, что марксизм не просто верил в призраки, но наделил их реальным существованием в культурной химере социалистического государства. Еще один урок спектрологии, по Деррида, марксизм преподносит интеллектуалам сейчас, когда возвращается в свою прежнюю позицию культурного призрака, не изучать или даже не видеть который теперь, после того как он доказал свою способность превращать целые культуры в призраки, уже просто непростительно.

Довольно забавно, продолжает Деррида, что в сущности марксизм уже давно и успешно этой своей спектризацией

осуществил то, что стало такой модой среди интеллектуалов 1990-х рассуждения о конце: конце истории, философии, человека, культуры (здесь Деррида вполне естественно ссылается на Ф. Фукуяму). Хлеб апокалипсиса уже давно наш, философский хлеб насущный, и то, что Деррида иногда называет "апокалиптическим тоном в философии" было внесено в философию по сути марксизмом.

Но конец ведь еще и смерть, замечает Деррида. То, что стало столь модным в современной философии и в чем обвиняют преимущественно деконструкцию, хотя и безосновательно (сюда следует отнести Г. Гегеля, Маркса, Ницше и Хайдеггера прежде всего), — это похороны философии, необходимо влекущие за собой появление призраков.

"П. М." здесь, в общем, одни из многих потусторонних видений, но что делает их особенными для нашей эпохи погребений и оплакивания, так это не только то, что именно они во многом ее инициировали, но также и то, что они привили ей мессианский тон конца, приучили культуру к мысли и предощущению катастрофы, сделали фразу Шекспира о времени, которое сошло со своего круга, культурной реалией нашего существования. Начало новому мироощущению, согласно Деррида, было положено толкованием социального строя, существовавшего в середине 19 в., как строя неистинного и потому несуществующего. Не вполне законный оборот гегелевской диалектики "все существующее/действительное разумно, все разумное существует/действительно" привел к марксову: "неразумное не существует, точнее, его существование неистинно, и потому может и должно быть прекращено"

Это своеобразное разрешение, полученное (хотя и без достаточных оснований) со стороны философа, которого Маркс ценил больше всего и которого подверг тем не менее радикальной критике и трансформации, определило меру решительности и размах самого проекта уничтожения целого общества — проекта, равного которому, Деррида заявляет недвусмысленно, история человечества не знала. В "П. М." он говорит о том, что этот проект вовлек в свои тексты практически всех живших, живущих и тех, кто еще не родился, на многие поколения вперед.

Чем же был этот проект с позиции "спектрологии"? Парадоксальным образом (парадоксальным как раз потому, что марксизм был едва ли не единственной философией, открыто заявлявшей о своей приверженности материализму ориентации весьма невыйгрышной и по сути тупиковой в философском плане) весь этот проект разворачивался в сфере духов, призраков, видений и кошмаров (последнее — на стадии его исторической реализации). И хотя проект этот начинался как путешествие призрака ("Призрак бродит по Европе, призрак коммунизма"), он был призван осуществить первый по-настоящему действенный философский проект в истории западной культуры. Одиннадцатый тезис о Фейербахе заявляет об этом с полной очевидностью ("Философы только объясняли мир, изменить его — вот в чем задача философии").

Менять, однако, предстояло то, что никак, с точки зрения самого же Маркса, нельзя было признать реальным, истинным существованием — химерическое общество, иллюзорное бытование огромного множества призраков, основной из которых — деньги — задавал тон всей этой фантасмагории. То, что предлагалось в качестве метода реализации этой глобальной иллюзии, этого видения существования, была в буквальном смысле утопия, построенная средствами разума (великого обманщика, по словам Ницше). Разум здесь показал себя настоящим духом, пожалуй, впервые в истории западной цивилизации продемонстрировавшим свою сущность и предназначение — создание грандиозной иллюзии существования в модусе настоящего времени и в пространстве физического мира. И хотя Маркс свято верил в возможность водораздела, абсолютной черты между химерами прошлого, капиталистического, общества и реальным существованием нового, коммунистического, общества, в революцию, он оставался весьма амбивалентным в оценке сроков подобной реализации, равно как и самой ее возможности.

Таким образом, замечает Деррида, коммунизм не только начинался, как призрак, но по сути таковым и остался. "Коммунизм всегда был и остается призрачным, он все еще наступает, он всегда в будущем" "Призрак, о котором говорил Маркс тогда, в "Манифесте", не имел реального бытования, не бытийствовал. Он еще не наступил. Но он никогда и не наступит. Ибо у призрака нет и не может быть реального бытия, Dasein. Нет у него и смерти призрак никогда не умирает, ибо он всегда возвращается к живым".

Согласно Деррида, коммунизм был призраком, боявшимся самого себя, как мертвеца, тянувшего за собой живых, фантома, пытавшегося вести их к достижению невозможного идеала, к реализации невероятной утопии, к абсолютной жизни, которая как таковая может быть только абсолютной смертью. В этом отсутствии жизни — была одна из самых глубоких его тайн. Мертвящее дыхание безжизненного идеала приводило к невероятным, невиданным в истории человечества пароксизмам смерти, к истреблению огромного количества людей, пусть даже из-за пароксизмов страха, навеваемого им. Коммунизм был призраком, которого боялись другие. "Нет ничего ревизионистского в интерпретации генезиса тоталитаризма как взаимных реакций страха и боязни призрака коммунизма" Никто не собирается, замечает Деррида, делать этот призрак ответственным за нацизм, геноцид и прочие бедствия нашего века, однако совершенно очевидно, что вся новейшая история была бы совершенно иной, если бы этот призрак не пустился в свои странствия по миру. И поскольку эти странствия еще далеко не закончены, то неисчислимы те проблемы, социальные и индивидуальные, которые будут неизбежно инициированы ими.

В какой мере Маркс может почитаться ответственным за все эти странствия? Достаточно очевидно, говорит Деррида, что Маркс предвидел грандиозное и пугающее будущее порожденного им призрака. Он был озабочен этим призраком, он вообще был чрезвычайно озабочен призраками и химерами. Его "Капитал" посвящен анализу химер и иллюзорных трюков капиталистической экономики товарного фетишизма; в "Немецкой идеологии" речь идет почти исключительно о призраках и видениях, обуревавших, правда, Макса Штирнера, но присущих, как показывает Деррида в своем скрупулезном анализе, и самому Марксу; то же самое можно сказать и о "18 брюмера Луи Бонапарта"

В своей спектрализации Маркс, однако, не был абсолютным новатором. Он, по замечанию Деррида, следовал здесь платонической традиции отождествлению образа с призраком, идола с фантазмом. Фантазмы, о которых говорит Платон в "Федре" (81д) и "Тимее" (71а), — это "души мертвых, которые преследуют живых днем и ночью" Для того чтобы дать покой этим неприкаянным душам, им следует дать тело, но тело, как говорит Деррида вслед за Платоном, более низкого онтологического уровня — неживое тело, тело идола. Деррида предпринимает чрезвычайно интересную и очень сложную для понимания попытку проследить, как эта платоническая стратегия проявляется в марксовом анализе товарного фетишизма. Нечто схожее по механизму Деррида обнаруживает и в "Немецкой идеологии" и в "18 брюмера"

Все это дает основания для вывода Деррида о том, что Маркс был достаточно традиционен в самом подходе, хотя, несомненно, оригинален в своих трактовках. Это определялось целевой установкой его анализа попытаться уловить фантомы в зеркале реконструкции и деконструировать их ложные онтологические тела как культурно-значащие идолы. Но попытка увидеть призрак в зеркале, замечает Деррида, это как раз то, что никогда не удается по отношению к призраку. "Как можно распознать призрак? По тому, что он не имеет отражения в зеркале" Маркс стремится уловить призраки в зеркале онтологии — "онтологии присутствия как актуальной реальности и объективности. Эта критическая онтология стремится разоблачить фантомы и то, что их порождает, атрибутировать их ложному сознанию, и самим развенчанием вернуть их прообразы в реальный мир производства и работы"

Кроме метафоры зеркала Деррида обращается еще к образу светильника, свету разума, которым знание должно, по мысли просветителей, освещать мир и давать его реальные отображения. Маркс уповает на объективное знание, которое должно нести с собой и в себе образы мира; одним из основных своих завоеваний марксизм считает распространение идеала объективного знания на реалии, никогда, в общем, не считавшиеся ему подвластными, культурные и социальные. Критический анализ и развенчание призраков поэтому должны прежде всего быть, согласно Марксу, критикой субъективной репрезентации и абстракции, которая отрывается от реальности, которая исходит из разума как такового и затем пускается этим самым разумом в обращение в реальном мире без всякого упоминания о том, что она — его собственная химера.

Это как раз то, замечает Деррида, что с таким блеском и остроумием атакует Маркс в текстах Штирнера. Но это как раз то, что не может, в общем, быть сколько-нибудь убедительным образом оспорено. Принципиальная ограничен-

ность материализма состоит в том, что ему никогда не удавалось преодолеть пропасть между миром и сознанием, показать, как образы сознания могут быть детерминированы материальным существованием человеческого тела, социальным бытованием человека, даже языком, если его понимать как объективированную реальность человеческого бытия. Если природные процессы, тем или иным образом уловленные в образах сознания, еще могут, как образы, найти какое-то приложение к внешнему миру и претендовать на статус объективной истины (хотя, по всей видимости, это не более чем претензия, по крайней мере так считает деконструкция), то ничего подобного такому знанию невозможно относительно сознания как такового. Ведь тогда то, что деконструкция считает невозможным осуществиться даже однажды, должно произойти дважды (выход сознания вовне и возврат к самому себе, но уже обогащенному образами самого себя, отраженными в окружающем его мире).

Призраки сознания принадлежат только ему самому; нет такого объективного зеркала, в котором можно было бы пытаться отразить и сознание, и его образы самого себя, и его фантазии об окружающем мире. Сознание, со всем его бесконечным многообразием, может отразиться только в *зеркале* собственных аналогий. Так констатировала "зеркальная стратегия" Давида Зильбермана (русско-американский философ (1938—1977), предпринявший попытку создания "философологии" универсального философского синтеза, сравнимого по масштабам систематизации с конструкциями Аристотеля, И. Канта или Г Гегеля. *Е. Г.*).

То, что произошло со спектрологией Маркса и за что его можно считать ответственным, таким образом, это вовсе не его неспособность развенчать призраки и вскрыть иллюзорную сущность сознания и продуктов его деятельности. Деррида не находит подобное развенчание возможным в принципе. Проблема, очевидно, совсем в другом, — в том, что Маркс посчитал себя справившимся с ними и, что еще более серьезно, убедил многих в своей победе над ними. В сущности столь многих, что они попытались реализовать марксов идеал общества, свободного от призраков, и обнаружили себя в окружении монстров, идолов, фетишей намного более низкого интеллектуального уровня (вспомним онтологический уровень платоновских идолов), чем те, с которыми они могли бы сосуществовать (точнее, которых могли бы производить), не случись этого грандиозного социального катаклизма. "Мы должны учиться говорить с призраками и слушать их, если хотим научиться тому, чему марксизм считал возможным научить нас, жизни. Призраки всегда здесь, всегда с нами, даже если они уже не с нами или еще не здесь" Деррида заканчивает свою книгу цитатой из Гамлета: "Ты ученый, так поговори же с ним, Горацио"

Эта последняя фраза "П. М. приглашает к разговору, который пока еще не состоялся в деконструкции. Подчеркивая это "пока", не следует, видимо, надеяться, что в ближайшем будущем такой разговор состоится; возможно, его и не следует ожидать в рамках деконструкции. Сама посылка, исходная интенция деконструкции — развенчание философии/культуры логоцентризма делает возможность такого разговора маловероятной. Для того чтобы он состоялся, требуется продвижение в иную (пока "ничейную") зону философствования.

Два момента, развиваемые Деррида во всем корпусе его текстов и особенно в "П. М." стыкуют деконструкцию с этим подходом: 1) представление о конце западной философии и развенчание логоцентристского дискурса западной культуры; 2) обращение к Марксу и марксизму как радикально новому элементу западного философского дискурса. Деконструкция концептуализирует идею конца философии со всеми полагающимися данному случаю аксессуарами: поминанием, погребальным звоном, призраками и чувством невозвратимой утраты. И все же всегда ли конец есть непременно и погребение? Почему не предположить возможность философствования как "концеведения"? Как ни проста может показаться эта идея, ее последовательная реализация требует чрезвычайно радикального пересмотра и самой сущности философии, и способов ее функционирования (если, конечно, представить философию не призраком, а полножизненной бытийственностью).

Е. Н. Гурко

ПРОЗРАЧНОСТЬ ("транспарентность" от англ. *transparency* — прозрачность) — одно из основных понятий современной теории информационного общества (Р. Барбрук, Э. Камерон, Д. Брин, Д. Лайон, М. Постер), постмодернистской социальной теории (Ж. Бодрийяр **см.**, П. Вирильо **см.**) и социологии надзора (Р Вайтекер), характеризующее влияние информации и массмедиа на

механизмы социальной организации. П. означает возможность исчерпывающего представления общественных структур и индивидов в общем поле информации/сведений о каждой из них: будь то семья, политические институты, образование или бизнес.

Исторически, не-П. до-информационных обществ трактуется как отсутствие фокусированного и систематического сбора и обработки информации (баз данных, высокоскоростных средств передачи данных и т. д.). Нередко стремление информационных обществ к П. интерпретируется как отражение страха перед хаосом, нестабильностью, скрытым, неизвестным, непонятным.

В операциональном аспекте П. прежде всего предполагает доступность, скорость и высокую степень структурированности информации, удобство ее преобразования в различные легко читаемые форматы и наличие постоянной обратной связи. Последнее как некий императив взаимодействия добавляет к пониманию прозрачности принцип интерактивности. П. таким образом, базируется не просто на наличии обстоятельной информации, но и на интерактивном участии, вовлечении людей в активные информационные обмены, чтобы постоянно поддерживать и пополнять "базы данных"

С одной стороны, идея "П. безусловно отсылает к либеральной установке на свободный доступ к информации и характеризует новую степень индивидуальной свободы в использовании информации (Р Барбрук, Э. Камерон). Такая трактовка П. близка по своей сути пониманию открытости и открытого общества (Д. Брин). Например, А. Шапиро настаивает на том, что информационная П. которая создается сетью Интернета, есть достижение "революции контроля" которая невероятно быстро сделала дискурсивные практики общения "многих-со-многими" (*many-to-many-interactivity*) и универсальный доступ в Глобальную Сеть естественной (привычной, незамечаемой) частью повседневной жизни. Гигантская функциональная мощь и П. информации в Мировой Паутине позволяет увеличить индивидуальную степень свободы и спектр индивидуального выбора. Такая персонализация имеет следствием возможность обходить многие препятствия и уклоняться от внешнего контроля, одновременно наращивая неопределенность, дезорганизацию и конфликтность ценностей.

С другой стороны, П. открывает беспрецедентные возможности для осуществления тотального надзора и тотализации власти. Именно в аспекте обратной связи, интерактивности и вовлечения П. обнаруживает непростую проблематику трансформации представлений о приватном (частной жизни) и возможности острого конфликта между приватностью и П. Кроме того, здесь же возникает проблема надзора, поскольку П. может быть несимметричной, односторонней. Тогда П. становится ключевой характеристикой нового типа электронной паноптической власти [см. **"Надзирать и наказывать" (Фуко)**], что, несомненно, представлено такими социальными феноменами, как системы наблюдения в публичных местах (камеры слежения), универсальные системы идентификации (ИНН, номер социального страхования, банковские карты), системы наблюдения и идентификации на рабочем месте (тайминг, камеры внутреннего наблюдения, мониторинг операций), коммерческие базы данных (от примитивных коллекций адресов до подборок практически по любому признаку, включая здоровье. Еще в 1990 *Lotus Co.* выпустила коммерческий CDR с базой данных на 120 миллионов американцев), системы спутникового слежения.

Анализируя эти явления с точки зрения социологии надзора, Д. Лайон убедительно демонстрирует, что электронные средства коммуникации за счет создания эффекта П. усиливают возможности социального конструирования надзора в различных сферах: национальная безопасность, полиция, производство и потребление (Лайон использует здесь несколько ироничную модель личности: "тело, душа и кредитная карта"). Наша жизнь собирается, хранится, обрабатывается в базах данных корпораций и министерств, которые следуют принципу П. как стратегической установке, обеспечивающей социальную управляемость и эффективность. Общество надзора открытие отнюдь не сегодняшнего дня, а развитие очень давних исторических тенденций. Однако для современного общества П. есть требование немедленной идентификации как необходимой предпосылки для того, чтобы действовать. Критически анализируя возможности "электронного паноптикума" Лайон считает, что самый принципиальный вопрос состоит в том, насколько присуща П. и паноптическая власть всем социальным сферам. С его точки зрения, в современном фрагментированном обществе не может быть абсолютной П. и оперирующего ею тотального надзора. Рабочее место, школа и прочие институты не явля-

ются клетками тюрьмы (в этом пункте Д. Лайон видит недостатки концепции надзора у М. Фуко — **см.**). Он признает, что проблема надзора с развитием информационных технологий и приносимых ими изменений становится постмодерной, и вслед за Ж. Бодрийяром (**см.**) и З. Бауманом (**см.**) считает, что П. как соблазн (**см.**) / совращение интегрирована в паноптический механизм. Однако Лайон стремится предостеречь от "постмодерной паранойи" — стремления видеть в новейших формах П. тотальный/фатальный механизм контроля и подавления, считая, что П. и надзор многолики и способны выполнять позитивные социальные функции, могут обернуться заботой и защитой.

В теории симулякров (**см.**) Ж. Бодрийяра среда П. формируется как базовая характеристика гиперреальности (**см.**), где эффект П. достигается за счет того, что все становится сверхвидимым, приобретает избыток реальности в сверхмикродетализации и серийной репродукции. П. совращает, создавая ощущение непристойной близости. Формула П. как непристойности: "Все, что сокрыто, что еще наслаждается запретом, будет откопано, извлечено на свет, предано огласке и очевидности" Другим аспектом П. является *имплозия* — взаимное смешение и взаимопроникновение структур, категорий и ценностей. Таким образом, П. оказывается характеристикой социальной деконструкции (**см.**).

Следуя за Бодрийяром, который интерпретирует П. как непристойность и гипер-репрезентацию абсолютно всех, даже мельчайших, но все еще сокрытых деталей, А. Крокер и М. Вайнстайн видят в П. репрессивный механизм исключения того, что сопротивляется быть прозрачным. В духе постмодернизма и критической теории они проделывают детальный анализ П. в аспекте механизмов электронной нормализации и контроля. Универсальность П. в интересах виртуального надзора, по их мнению, основана:

а) на властных амбициях "виртуального класса" владельцев компьютерной, медиа- и телекоммуникационных индустрий;

б) на их стремлении стимулировать рост индивидуализма в использовании информации;

в) на построении универсальной интерактивной среды;

г) функциональном контроле при помощи экспертных программ. П. с точки зрения амбиций виртуальной элиты преподносится как идеологический образ индивидуалистической эмансипации, однако в действительности П. означает электронную нормализацию тел, которые приравниваются к бестелесным потокам данных.

Столь же радикально ставит проблему П. и контроля Р Вайтекер, утверждая, что П. означает конец сферы приватного — тотальный контроль становится реальностью. На примерах использования телекоммуникационных, компьютерных и биотехнологий он пытается показать, что П. и тотальный контроль становятся все более возможными и осуществимыми, причем уже не на уровне "микрофизики власти" (Фуко), а на уровне микробиологии, на уровне технологической коррекции генетического кода ДНК. Рассматривая эту тенденцию в духе Дж. Оруэлла (автора самой известной антиутопии 20 в. романа "1984" *Д. Г.*), Вайтекер утверждает, что П. содержит угрозу полной редукции частной сферы и превращения всего социального пространства в территорию тотального электронного надзора, гиперконтроля, тотальной управляемости и предопределенности. В политическом контексте идея П. находит все больше сторонников среди правящих элит западных обществ как принцип построения электронного правительства (e-governance). Первые десятилетия 21 в. обещают довольно быстрый прогресс в этой сфере.

Д. В. Галкин

"ПРОЗРАЧНОСТЬ ЗЛА" ("La transparence du mal") книга Ж. Бодрийяра (**см.**), опубликованная в 1990. Данное сочинение продолжило, в частности, тему его философско-художественного эссе "Америка" (**см.**). (Французское слово "transparence" в смысле "прозрачность" вошло в культуру многих стран в том числе и России в облике термина "транспарентность" т. е. "прозрачность".)

Речь идет о мироустройстве, главной особенностью которого является, по Бодрийяру, создание все более обыскусственной среды обитания людей, в которой человек более не страдает от тяжкого труда, болезней, голода, насилия, войн и даже не переживает экзистенциальных душевных конфликтов. Предваряется текст мыслями автора о том, что "коль скоро мир движется к бредовому положению вещей, мы также должны смещаться к бредовой точке зрения" и "лучше погибнуть от крайностей, чем от отчаянья"

Как отмечает Бодрийяр, "если бы мне надо было дать название современному

положению вещей, я сказал бы, что это — состояние после оргии. Оргия — это каждый взрывной момент в современном мире, это момент освобождения в какой бы то ни было сфере. [...] Это была всеобъемлющая оргия материального, рационального, сексуального, критического и антикритического оргия всего, что связано с ростом и болезнями роста. Мы прошли всеми путями производства и скрытого сверхпроизводства предметов, символов, посланий, идеологий, наслаждений. Сегодня игра окончена — все освобождено. И все мы задаем себе главный вопрос: что делать теперь, после оргии?"

По мысли Бодрийяра, человечество спешит в пустоту, потому что все конечные цели освобождения остались позади, людей неотступно "преследует и мучает предвосхищение всех результатов, априорное знание всех знаков, форм и желаний" Общество достигло такого состояния, когда ничто (даже Бог) не исчезает более, достигнув своего конца или смерти; нет больше фатальной формы исчезновения, есть лишь частичный распад как форма рассеяния.

Как отмечает Бодрийяр, ранее он полагал возможным построение следующей классификации ценностей:

1. *Начальная* стадия, когда существовали повседневные, бытовые ценности; ей соответствовало естественное состояние мира, ценности развивались согласно существовавшим естественным обычаям.

2. *Рыночная* стадия, когда ценность выступает как средство обмена; этой стадии присуща эквивалентность ценностей, ценности эволюционируют согласно логике торговли.

3. *Структурная* стадия, когда появляется ценность-символ, некие своды соответствующих правил: ценности развиваются в соответствии с существующей совокупностью образов.

По Бодрийяру, после начальной, рыночной и структурной стадий эволюции ценностей возникает их "фрактальная" (математический термин для характеристики дробных объектов, состоящих из хаотически сцепленных мельчайших частиц. — *А. Г Н. К.*) стадия стадия диффузии ценностей, когда уже не существует соответствия чего бы то не было чему бы то ни было. На этой стадии нет более равноценности, присущей другим стадиям, не существует больше и самого закона ценности; есть лишь нечто, похожее на эпидемию ценности, на ее распространение и рассеяние, зависящее лишь от воли случая. Добро не располагается более по ту сторону зла. Вещи, знаки, действия освобождаются от своих идей и концепций, от сущности и ценности, от происхождения и предназначения, вступая на путь бесконечного самовоспроизводства. Все сущее продолжает функционировать, тогда как смысл существования давно исчез. Таким образом, по Бодрийяру, "идея прогресса исчезла, но прогресс продолжается"

"Идея богатства" которая предполагает производство, исчезла, но производство как таковое осуществляется наилучшим образом. Доминирует размножение путем "ракового деления", которое более не повинуется генетическому коду ценности: постепенно исчезают любовные приключения приключения существ, наделенных половыми признаками; они отступают перед предшествующей стадией существ бессмертных и бесполых, которые, подобно одноклеточным организмам, размножались путем простого деления одного и того же вещества и отклонением от существующего кода. Современные технологически оснащенные существа машины, клоны, протезы — тяготеют именно к этому типу воспроизводства.

Метафора "раковой опухоли" т. е. слепо и бессмысленно разрастающейся субстанции, повторяется во многих работах Бодрийяра 1980-х 1990-х. Она характеризует современное состояние западной цивилизации, перешедшей от реализации некоторого общего проекта (т. е. от временной устремленности в будущее) к бесконечному и "атемпоральному", отвлеченному от времени человеческого опыта дублированию своих "клеток" Такова "фрактальная стадия ценности" которую Бодрийяр в 1990 был вынужден добавить к трем первым стадиям, намеченным в "Символическом обмене и смерти" (**см.**): "После природной стадии, рыночной стадии и структурной стадии наступила фрактальная стадия ценности. [...] На этой фрактальной стадии больше нет эквивалентности, ни природной, ни вообще никакой, есть только своего рода *эпидемия ценности* повсеместные метастазы ценности, ее алеаторное распространение и рассеяние"

Как отмечал Бодрийяр, в эпоху сексуального освобождения провозглашался лозунг максимума сексуальности и минимума воспроизводства. Сегодня мечта клонического общества: максимум воспроизводства и как можно меньше секса. Прежде тело было метафорой души, потом — метафорой пола. Сего-

дня метафора исчезает во всех сферах. Таков один из аспектов общей транссексуальности. Экономика, ставшая трансэкономикой, эстетика, ставшая трансэстетикой, сексуальность, ставшая транссексуальностью, все это сливается в универсальном процессе. Все становится сексуальным, все являет собой объект желания: власть, знания — все истолковывается в терминах фантазмов и отталкивания; сексуальный стереотип проник повсюду.

По Бодрийяру, пролетариату со времен К. Маркса так и не удалось опровергнуть самого себя в качестве такового. Ему удалось лишь опровергнуть себя в качестве класса и тем самым упразднить классовое общество. Только буржуазия оказалась подлинным классом и смогла опровергнуть самое себя, заодно уничтожив капитал и породив бесклассовое общество: пролетариат просто рассеялся вместе с классовой борьбой. Анализ Маркса, согласно Бодрийяру, остается абсолютно безупречным. Он просто не предвидел, что перед лицом неминуемой угрозы капитал может в какой-то мере трансполитизироваться, переместиться на другую орбиту за пределы производственных отношений и политических антагонизмов, представить весь мир во всем его многообразии по своему образу и подобию.

Бодрийяр отмечает, что искусство в смысле символического соглашения, отличающего его от чистого и простого производства эстетических ценностей или культуры, исчезло. Стремление Запада поставить все в мире в зависимость от судьбы товара свелось к эстетизации мира, к превращению его в космополитическое пространство, в совокупность изображений, в семиотическое образование: каждая вещь посредством рекламы, средств массовой информации и изображений приобрела свой символ. Система, по Бодрийяру, скорее функционирует за счет эстетической прибавочной стоимости знака, нежели за счет прибавочной стоимости товара; система функционирует все меньше как множество товаров и все больше — как множество эстетических знаков.

Согласно Бодрийяру, "традиционная" сексуальность связана с наслаждением (это лейтмотив освобождения), транссексуальность же с искусственностью, будь то уловки, направленные на изменение пола, или присущая трансвеститу игра знаков, относящихся к одежде, морфологии, жестам. Миф о сексуальной свободе остается живым в многочисленных формах в реальном мире, а в воображении доминирует именно транссексуальный миф с присущими ему двуполыми и гермафродитическими вариантами. После оргии наступает время маскарада, после желания появляется все то, что уподобляется эротическому, хаос и транссексуальный беспредел (кич) во всей своей славе. Если Чиччолина может быть сегодня избрана депутатом итальянского парламента, то именно потому, что транссексуальность и трансполитика объединяются в одном и том же ироничном безразличии. Не только сексуальная, но и политическая культура перешла на сторону маскарада. Образ жизни трансвестита, согласно Бодрийяру, стал самой основой наших действий, даже тех, что направлены на поиск подлинности и различий.

Кибернетическая революция подводит человека, оказавшегося перед лицом равновесия между мозгом и компьютером, к решающему вопросу: человек я или машина? Происходящая в наши дни генетическая революция подводит человека к вопросу: человек я или виртуальный клон? Сексуальная революция, освобождая все виртуальные аспекты желания, ведет к основному вопросу: мужчина я или женщина? Психоанализ, по мнению французского социолога, положил начало этой неуверенности.

Как отметил Бодрийяр, что касается политической и социальной революции, послужившей прототипом для всех других, она, предоставив человеку право на свободу и собственную волю, с беспощадной логикой заставила его спросить себя, в чем же состоит его собственная воля. Таков парадоксальный итог любой революции: вместе с ней приходят неопределенность, тревога и путаница. По окончании оргии освобождение поставило весь мир перед проблемой поиска своей родовой и половой идентичности, оставляя все меньше и меньше возможных ответов, если учесть циркуляцию знаков и множественность желаний. Именно таким образом люди стали транссексуалами.

Характеризуя феномен "трансэкономики" Бодрийяр начинает с идеи о том, что современным механизмам информации, коммуникации, памяти, складирования, созидания и разрушения присуща "дьявольская беременность" они столь избыточны, что заранее застрахованы от какого-либо использования. Не люди покончили с потребительской стоимостью, а сама система ликвидировала ее путем перепроизводства. Произведено и накоплено столько вещей, что они просто не успеют сослужить свою службу. Написа-

но и распространено столько знаков и сообщений, что они никогда не будут прочитаны.

По версии Бодрийяра, СПИД, экономический крах, компьютерные вирусы, терроризм не являются более взаимозаменяемыми, они связаны родственными узами. СПИД — разновидность краха сексуальных ценностей; вычислительные машины сыграли "вирусную" роль в крахе на Уолл-стрит, но поскольку они тоже заражены, их подстерегает крах информационных ценностей. Заражение активно не только внутри каждой системы, оно переходит из одной системы в другую. И весь этот комплекс вращается вокруг одной главной фигуры, которая и есть катастрофа.

По мысли Бодрийяра, "когда-то говорили, что массы безмолвствуют. Это молчание было свойственно прошлым поколениям. Ныне массы воздействуют не отступничеством, а заражением. Своей причудливой фантазией они заражают опросы и прогнозы. Определяющими факторами являются уже не воздержание и молчание — проявления нигилистические, а использование массами самих пружин неуверенности... Это означает, что без ведома экспертов, которые их изучают, и манипуляторов, которые думают, что влияют на них, массы поняли, что политическое виртуально мертво, но что теперь им дано сыграть в новую игру. Игру столь же возбуждающую, как игра на колебаниях биржи, игру, где они с необычайной легкостью могут подчинить себе общественность... Массы, с точки зрения социологии, воплощают в себе принцип неопределенности. Если система власти организует, как умеет, статистический порядок (а социальный порядок сегодня является статистическим), то массы втайне заботятся о статистическом беспорядке"

Сегодня, по Бодрийяру, господствует фактичность симулякра, благодаря прозрачности нашей искусственной цивилизации. Это похоже на то, как будто человек освещен со всех сторон, свет пронизывает его насквозь, но он остается невидимым в ярком свете. Мы освещены техникой, образами, информацией, мы подчинены этой белой активности: отбеленной социальности, отбеленной телесности, что привело к тотальному *ассепсису* как денег, так мозга и памяти. Добела отстирана власть, чисто вымыта история в гигантском проекте хирургии красоты, которая излечивает как индивида, так и общество от разнообразных наростов.

Большая проблема нашего времени, с точки зрения Бодрийяра, такова: ничто не является само по себе источником наслаждения — надо заставить наслаждаться и самого себя, и других. Наслаждение становится актом коммуникации: ты принимаешь меня, я принимаю тебя, происходит обмен наслаждением — один из способов взаимодействия. Если бы кто-нибудь захотел наслаждения без коммуникации, его сочли бы глупцом.

Наше зло, констатирует Бодрийяр, морально-символическое по происхождению. Борьба с так понимаемым злом настолько захватила человечество, что большинство придуманных им законов направлено на полное искоренение зла. Вместе с тем его не убавляется, и это поддерживает манихейский пессимизм. Люди разочаровались в своем уме; они загоняют его в машины, чтобы иметь возможность играть с ним (или на нем) и насмехаться над ним. Доверить свой интеллект машине — значит, по Бодрийяру, освободиться от всякой претензии на знание, подобно тому, как делегирование власти политикам позволяет нам смеяться над всякой претензией на власть.

Бодрийяр пишет: "Как очки и контактные линзы стали нашими родовыми протезами, ибо мы теряем зрение, так и компьютер становится искусственным протезом теряющих способность мыслить людей" Являюсь я человеком или машиной? На этот антропологический вопрос больше нет ответа. Мы живем в эпоху конца антропологии, которая тайным образом конфискована машинами и новейшими технологиями. Недостоверность, которая возникает из несовершенства машинных сетей, и сексуальная недостоверность (кто я: мужчина или женщина?), связанная с техниками бессознательного и телесного, имеют нечто общее с недостоверностью, вызванной изменением статуса объекта в микрофизике. Нет больше отчуждения человека человеком, есть гомеостазис человека и машины.

Бодрийяр отмечает, что в любом смешении людей с их собственным кодом всегда есть угроза кровосмесительной вирулентности, дьявольского изменения, появляющегося с целью испортить этот столь красивый механизм. Это выход на поверхность принципа зла в иной форме. В системах, развивающихся по пути всеобщей позитивности и утраты символов, зло в любых своих формах равносильно основному правилу обратимости.

Формулируя проблему "куда же проникло зло", Бодрийяр фиксирует: зло

проникло повсюду анаморфоз всех современных форм зла бесконечен. В обществе, которое, встав на путь профилактики и умерщвления своих естественных отношений методами эстетической хирургии, хирургического облагораживания отрицательного, не желает иметь дела ни с чем, кроме четкого управления и дискуссий о добре, в таком обществе зло трансформируется в различные вирусные и террористические формы, преследующие нас.

Весь современный мир ислама, по мнению социолога, стремится создать пустоту вокруг западной системы, пробивая время от времени единым действием или словом в этой системе бреши, через которые все наши ценности проваливаются в пустоту. Ислам довольствуется тем, что лишает Запад стабильности посредством вирусной атаки во имя принципа зла, которому нам нечего противопоставить, а также путем постоянной угрозы внезапной разгерметизации и исчезновения воздуха ценностей, которым мы дышим.

Мы, говорит Бодрийяр, "больше не умеем произносить проклятия. Мы умеем произносить только речи о правах человека — об этой благоговейной, слабой, бесполезной, лицемерной ценности, которая зиждется на просвещенной вере в естественную силу добра, на идеализации человеческих отношений (тогда как для зла не существует иной трактовки, нежели само зло)... Если в отношении той или иной вещи возникает необходимость установления права, то это означает, что сама эта вещь приближается к своей гибели... Права человека теряют свой смысл с того момента, когда человек перестает быть существом безумным, лишенным своей собственной сути, чуждым самому себе, каковым он был в обществе эксплуатации и нищеты. Человек стал, в своем постмодернистском воплощении, самоутверждающимся и самосовершенствующимся... Индивидуум податливый, подвижный, многогранный перестает быть объектом права; он тактик и хозяин своего собственного существования, он более не ссылается на какую-либо правовую инстанцию, но исходит из качества своих действий и достигнутых результатов. Однако именно сегодня права человека становятся актуальной идеологией во всем мире. Это единственная идеология, имеющаяся в запасе на сегодняшний день. Это и говорит о нулевой ступени в идеологии, об обесценивании всей истории. Права человека и экология — вот два сосца консенсуса. Современная всемирная хартия — это хартия Новой Политической Экологии"

Осмысливая, в частности, ход полемик о мере и степени ангажированности М. Хайдеггера идеологией национал-социализма, Бодрийяр отмечает, что "напрасная шумиха вокруг Хайдеггера не имеет собственно философского смысла, она... фанатично возвращается к своим истокам... и в конце века заново с болью переживает свой примитивный облик начала века. Говоря более обобщенно, ситуация с Хайдеггером симптоматична для коллективного возрождения, завладевшего обществом в час подведения векового итога: это возрождение фашизма, нацизма, истребления. Здесь и соблазн провести новое расследование ранних периодов истории, обелить умерших и окончательно выверить все счета, и в то же время извращенное стремление вернуться к источникам насилия, всеобщая галлюцинация исторической правдивости зла"

По мысли Бодрийяра, самозащита философии, поглядывающей на двусмысленность своих мэтров, суть самозащита всего общества, обреченного, за неимением возможности породить другую историю, муссировать историю предшествующую, чтобы доказать свое существование и даже свои преступления. Именно потому, что "сегодня мы более не существуем ни политически, ни исторически (и в этом суть нашей проблемы), мы хотим доказать, что мы умерли между 1940 и 1945 годами, в Освенциме или Хиросиме: ведь это по крайней мере достойная история. Поскольку философия сегодня исчезла (в этом и состоит ее проблема: как существовать в исчезнувшем состоянии?), она должна доказать, что была окончательно скомпрометирована, как, например, в случае с Хайдеггером, или же была лишена голоса, как это произошло в Освенциме"

Согласно Бодрийяру, сейчас слишком легко забывают, что вся наша реальность, в том числе и трагические события прошлого, была пропущена через средства массовой информации. Это означает, что сейчас уже слишком поздно все проверять и исторически осмысливать, так как для нашей эпохи, для конца нашего века весьма характерно исчезновение всех средств для выяснения исторической правды. Опасна не ностальгия по фашизму. Действительно опасным, хотя и смехотворным, является это патологическое возрождение прошлого, в котором все, — как

ниспровергатели, так и защитники факта существования газовых камер, как хулители, так и апологеты Хайдеггера — становятся одновременно действующими лицами и почти сообщниками; опасна эта коллективная галлюцинация, которая переносит все отсутствующее воображение нашей эпохи, всякий смысл насилия и столь призрачной на сегодняшний день реальности на другую эпоху, провоцируя при этом некое принуждение заново пережить ее и вызывая глубокое чувство вины, порожденное нашим неучастием в ней.

Критически оценивая метаморфозы в умонастроениях общественности Запада по поводу крушения коммунизма в качестве влиятельной и агрессивной геополитической системы, Бодрийяр отмечает: "Несомненно, эта оттепель, имевшая место в восточных странах, это высвобождение свободы из-под глыб льда являет собой необычную ситуацию, но чем становится свобода после того, как она выведена из замороженного состояния? Рискованная операция с весьма двусмысленным результатом... СССР и страны Восточного блока представляли собой одновременно с морозильной камерой испытательный стенд и экспериментальную установку для свободы, ибо именно там она была секвестирована и подвергнута высокому давлению. Запад же есть хранилище или, скорее, свалка свободы и прав человека... На Западе свобода, идея свободы умерла самой настоящей смертью, и ее исчезновение четко прослеживается во всех недавних воспоминаниях. На Востоке она была убита, но преступление никогда не бывает безукоризненным. С экспериментальной точки зрения будет интересно увидеть, что делается со свободой, когда она снова появляется на поверхности, когда ее воскрешают, предварительно уничтожив все ее признаки... А что, если мы заметим, что единственное, в чем она проявляет поспешность, — это в рвении к автомобилям, электробытовым приборам и даже к психотропным средствам и порнографическим фильмам?"

По мнению Бодрийяра, если страны Востока приведут в движение весь огромный запас свободы, который они удерживали, то тем самым лишится стабильности хрупкий метаболизм ценностей Запада, который желает свободы не как действия, но как виртуального согласованного взаимодействия, не как драмы, но как глобальной психологической драмы либерализма. Внезапная инъекция свободы, как реальный обмен, как грубая и активная трансцендентность, как идея, была бы целиком катастрофичной для нашей существующей в определенном температурном режиме формы распределения ценностей. Однако это как раз то, чего мы от них требуем: свобода или видимость свободы в обмен на материальные символы свободы. Получается поистине дьявольский договор, при котором одни рискуют потерять свою душу, другие — свой комфорт. Но, быть может, заключает Бодрийяр, "так даже лучше для обеих сторон"

Бодрийяр формулирует "теорему о проклятой стороне вещей" согласно которой "есть одно ужасающее последствие непрерывного созидания позитивного. Если негативное порождает кризис и критику, то позитивное, возвеличенное до уровня гиперболы, порождает катастрофу в силу невозможности выделить кризис и критику даже в гомеопатических дозах. Любая структура, которая преследует, изгоняет, заклинает свои негативные элементы, подвергается риску катастрофы... Все, что извергает из себя проклятую сторону своей сути, подписывает себе смертный приговор"

Как полагает Бодрийяр, всякое освобождение затрагивает в одинаковой степени и добро, и зло. Оно приносит свободу нравов и умов, но оно же дает волю преступлениям и катастрофам. "Освобождение права и наслаждения неотвратимо ведет к освобождению преступления; это очень хорошо понимал маркиз де Сад, чего ему так никогда и не простили" — завершает Бодрийяр.

В целом в теории симулякров Бодрийяра "среда прозрачности" формируется как базовая характеристика гиперреальности, где эффект прозрачности достигается за счет того, что все становится сверхвидимым, приобретает избыток реальности в избыточной микродетализации и серийной репродукции. Прозрачность совращает, создавая ощущение непристойной близости. Формула прозрачности непристойна: "Все, что сокрыто, что еще наслаждается запретом, будет откопано, извлечено на свет, предано огласке и очевидности"

Другим аспектом прозрачности, по Бодрийяру, является *имплозия* — взаимное смешение и взаимопроникновение структур, категорий и ценностей. Таким образом, прозрачность оказывается у Бодрийяра дополнительной характеристикой социальной деконструкции.

Бодрийяр интерпретировал "прозрачность" как непристойность и гипер-репрезентацию абсолютно всех (даже

мельчайших, но все еще сокрытых) деталей. Вслед за ним ряд западных исследователей (например, А. Крокер) усмотрел в прозрачности репрессивный механизм исключения того, что сопротивляется быть прозрачным. Ими был осуществлен детальный анализ прозрачности в аспекте механизмов электронной нормализации и контроля.

В настоящее время принято полагать, что тенденция универсализации прозрачности в целях виртуального надзора основана на:

а) властных амбициях "виртуального класса" владельцев компьютерной, медиа- и телекоммуникационных индустрий;

б) их стремлении стимулировать рост индивидуализма в использовании информации;

в) их целях построения универсальной интерактивной среды;

г) их желании осуществлять функциональный контроль при помощи экспертных программ.

Прозрачность с точки зрения амбиций виртуальной элиты нередко преподносится как идеологический образ индивидуалистической эмансипации, однако в действительности (как, в частности, зафиксировал Д. В. Галкин) прозрачность означает электронную нормализацию тел, которые приравниваются к бестелесным потокам данных.

По мнению ряда специалистов, в 21 в. прозрачность означает конец приватного — тотальный контроль становится реальностью. Использование телекоммуникационных, компьютерных и биотехнологий демонстрирует, что прозрачность и тотальный контроль становятся все более возможными и осуществимыми, причем уже не на уровне микрофизики власти (Фуко), а на уровне микробиологии, на уровне технологической коррекции генетического кода ДНК.

Так, в частности, рассматривая эту тенденцию в духе антиутопии "1984" Дж. Оруэлла, Р Вайтекер утверждает, что прозрачность содержит угрозу полной редукции частной сферы и превращения всего социального пространства в территорию тотального электронного надзора, сверхконтроля, тотальной управляемости и предопределенности.

В политическом контексте идея "прозрачности-всеподнадзорности" находит все больше сторонников среди правящих элит западных обществ как ведущий принцип построения электронного правительства (e-governance). Первые десятилетия третьего тысячелетия обещают стремительный прогресс в этой сфере.

А. А. Грицанов, Н. Л. Кацук

"ПУСТОЙ ЗНАК" — понятие постмодернистской философии, фиксирующее ее парадигмальную установку на восприятие семиотических сред как автономной и самодостаточной реальности — вне какой бы то ни было гарантированности со стороны располагающихся вне текста (**см.**) бытийных феноменов.

Концепт "П. З." фундирован стратегическим отказом философии постмодернизма от референциальной концепции знака (**см.**) и в свою очередь обусловливает постмодернистский отказ от понимания смысла как гарантированного внетекстовым референтом и его интерпретацию в статусе релятивно-плюрального (см. **Означивание**). В постмодернизме на смену классическому требованию определенности значения, жесткой его соотнесенности с конкретным денотатом (**см.**) привносится программная открытость значения, обусловленная неисчерпаемостью множества его потенциальных культурных интерпретаций.

Согласно мировидению постмодерна, классицистское принятие тех или иных значений в контексте определенной метанаррации (**см.**) задает принадлежность человека к определенной культурной традиции и делает соответствующий объект определенным, однозначным образом значимым. Напротив, знание же всех возможных значений в культуре постмодерна растворяет определенность значения в его вариативности — вплоть до открывающейся возможности слова означать все, что угодно. Установки классической культуры, предполагающие требование определенности значения понятия и требование изоморфизма его соотнесения с денотатом и десигнатом, сменяются в постмодернизме фундаментальным отказом от любых "идентичностей" располагаясь, по формулировке Ж. Бодрийяра (**см.**), "по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону эквивалентного"

Основой постмодернистского видения текста (**см.**) выступает радикальный отказ от презумпции стабильности таких феноменов, как значение и смысл. Для классической философии языка традиционным было фундаментальное разграничение означаемого (**см.**) и означающего (**см.**), оппозиция между которыми мыслилась как спецификация глубинной оппозиции между интеллигибельным и чувственным. В свою очередь современная семиология, выступающая базой для постмодернистской философской парадигмы, трактует феномен значения радикально иначе. Ж. Деррида (**см.**) постулирует невозможность "для знаковой

цепочки задержаться на таком означаемом, которое не продлило бы ее, поскольку само уже поставлено в позицию значащей субституции" И если, согласно референциальной концепции знака, означаемое неизменно фундирует собою означающее, то, по оценке Деррида, этот фактический "знак равенства между signatum и концептом оставляет формально открытой возможность помыслить означаемый концепт в нем самом, в его простом присутствии для мысли, в его независимости относительно языка, т. е. относительно системы означающих", — в то время как на самом деле эта возможность безусловно "открыта самим принципом оппозиции означающее — означаемое"

В постмодернистской ретроспективе классическая традиция западной культуры, будучи фундированной оппозицией означающее — означаемое, порождала именно в силу таковой фундированности — своего рода "иллюзию" референции. Так, согласно мнению Ж. Делёза (**см.**), "смысл это, собственно, открытие трансцендентальной философии, ...он приходит на смену прежним метафизическим сущностям" Согласно позиции Деррида, данная иллюзия референции во многом завязана на характерный для культуры западного типа "фоноцентризм" (см. **Онто-тео-телеофалло-фоно-логоцентризм**): "когда я говорю, ...не только означающее и означаемое кажутся сливающимися в единство, но в этом смешении означающее как бы растворяется, становится прозрачным, чтобы позволить концепту предстать самому таким, каков он есть без отсылки к чему-либо другому кроме своего присутствия... Естественно, опыт этот — обман, но обман, на необходимости которого сложилась целая культура или целая эпоха... от Платона до Гуссерля, проходя через Аристотеля, Руссо, Гегеля и т. д." По Деррида, только в рамках этой традиции внетекстовое "трансцендентальное означаемое" (**см.**) становится "*последним референтом*, согласно классической логике, имплицируемой этим значением референта, или *объективной реальностью*, абсолютно *предшествующей* всякой работе означивания, семантическим содержанием или формой присутствия, гарантирующей извне движение общего текста"

По формулировке Р Барта (**см.**), "уровнем текста является не значение, а означающее, в семантическом и психоаналитическом смысле этого понятия" Более того, по формулировке Барта, "трудно рассчитывать на выявление строгих соответствий между означающим и означаемым; мы не знаем, как соотносится первое со вторым" Таким образом, согласно Барту, необходим программный отказ от репрезентативной теории знака: "знак уже больше не является чистой и простой связью... между тем, что означает, и тем, что обозначается" Как пишет Барт, "в результате самого прикосновения к тексту... разверзается целая пропасть, которую всякое значение прокладывает между двумя своими сторонами: означающим и означаемым" Барт мыслил значение не как задаваемое рядом означаемого, чья онтологическая определенность гарантирует пусть относительное, но все же данное сознанию постоянство значения, но как сугубо процессуальный феномен. По убеждению Барта, "значение — это соединение того, что означает, и того, что означается; это не форма и не содержание, а связующий их процесс" Денотация, к примеру, несмотря на свои референционные претензии, с точки зрения Барта, "оказывается лишь последней из возможных коннотаций" и смысл не может быть конституирован иначе, нежели посредством коннотативной процедуры.

Согласно Ф. Джеймисону (**см.**), "значение не является однозначным соотношением означающего и означаемого, ...слóва или наименования и его референта или понятия" Трактовка значения как порождаемого, по Джеймисону, "движением от означающего к означаемому" привела его к признанию того обстоятельства, что реально "означаемое и означающее суть две стороны одного и того же продуцирования" Джеймисон сформулировал окончательно радикальный вывод о том, что фактически "то, что мы в общем виде называем означаемым значение или понятийное содержание высказывания, — должно рассматриваться скорее как видимость значения, объективный мираж... порожденный и сформированный соотношением означающих между собой"

Соответственно, понятие "объективность" утрачивает в постмодернистской системе отсчета всякий смысл, заменяясь программной субъективностью сиюминутного внутритекстового значения. По определению Барта, речевую деятельность "более не окутывает благостное облако иллюзий реалистического свойства, представляющих язык в виде простого посредника мысли" Слово, таким образом, перестает выступать ре-

ферентом выраженного соответствующим понятием объекта, обретая сугубо индикативную функцию. Так, по мнению Ж. Делёза, слово может выступать лишь в функции произвольного "указателя" или "индикатора", и этот его статус отнюдь не позволяет усмотреть за словом "понятие", определенность содержания которого была бы обеспечена денотатом.

В целом базовые постмодернистские тексты единодушно постулируют разрушение "самого акта номинации", "утопичность денотации" (Барт), "абсурдность сигнификаций и нонсенс денотаций" (Делёз) и т. д. В условиях "кризиса денотации" (Барт) речь может идти никак не о референции, но лишь о "референциальной иллюзии повествовательного текста" Двигаясь по этому пути, философия постмодернизма руководствуется той презумпцией, что "должна быть подорвана сама идея знака: вопрос теперь стоит не об обнаружении латентного смысла... но о расщеплении самой репрезентации смысла; не об изменении или очищении символов, а о вызове самому символическому" (Барт). По убеждению Барта, "ныне семиология призвана выступать... против всей символико-семантической системы нашей цивилизации; мало изменить содержание знаков, надо прежде всего стремиться расщепить саму систему смысла" Постмодернизм пытается смоделировать такое видение культурной ситуации, которое, согласно Барту, "конструировало бы логические последствия нерепрезентативного понимания письма"

На основании концепта "П. З." философия постмодернизма задает особое видение мира, в рамках которого бытие предстает как жизнь языка, понятая в качестве исключительной реальности. Из фундаментального утверждения тотальности языковой реальности с необходимостью вытекают и более частные, но не менее значимые для постмодернистской парадигмы следствия:

1) снимается проблема классически трактуемого метаязыка как такового: по словам Барта, "текст уничтожает всякий метаязык";

2) осуществляется отказ от понятия "лингвистической нормы" как детерминированной со стороны внеязыковых социокультурных факторов, базовая для постмодернизма идея пародии, по Джеймисону, "фундирована финальной дискредитацией самого понятия "лингвистическая норма"·

3) оказывается невозможной постановка вопроса об истинности или адекватности текста, что снимает проблему понимания в герменевтическом смысле этого слова: как пишет Деррида, "я рискую не-желать-сказать нечто такое, что... было бы... делом понимания"

А. А. Грицанов

Р

"РАЗДЕЛЕНИЕ ЯЗЫКОВ" понятие, введенное в оборот постмодернистской философии Р Бартом (**см.**) в работах "Разделение языков" и "Война языков" для осмысления проблемы соотношения власти и языка.

Согласно Барту, для культуры западного типа характерен феномен дифференциации позиций языковых структур по отношению к структурам власти ("ее многочисленным государственным, социальным и идеологическим механизмам"), что порождает различные типы дискурсивных практик. (По версии Барта, даже дисциплинарно-грамматическая терминология фундирована презумпцией иерархии и власти: "управление" "подлежащее", "придаточное" "дополнение" и т. д.)

По мысли Барта, теоретически осуществимы два альтернативных варианта отношений власти и языка: сотрудничество языка с властью и его оппозиция по отношению к ней. "Языковой нейтралитет" с властью, по Барту, оказывается в принципе невозможным: "одни языки высказываются, развиваются, получают свои характерные черты в свете (или под сенью) власти... Другие же языки вырабатываются, обретаются, вооружаются вне власти и/или против нее" В терминологии Барта, языки первого типа обозначаются как "энкратические языки" (которым соответствуют "энкратические виды дискурса"), языки второго типа как "акратические" (и соответственно "акратические виды дискурса").

"Энкратическим языком" у Барта выступает "язык массовой культуры (большой прессы, радио, телевидения)" а вследствие этого, что гораздо важнее, "в некотором смысле... и язык быта" Дискурсивная доминанта "энкратического языка" в пространстве культуры делает его всепроникающим (в бартовской оценке — "липким"). При этом, с точки зрения Барта, создается иллюзия естественности **его** (а позже **именно его**, и, наконец, в перспективе — **только его**) употребления. Именно "энкратический язык", по мысли Барта, ока-

зывается "языком расхожих мнений (доксы)" и "выглядит как *природный*" Как пишет Барт, энкратический язык "весь одновременно и подспудный (его нелегко распознать), и торжествующий (от него некуда деться)"

В свою очередь, согласно Барту, "акратический язык", оппонирующий властным структурам, может быть рассмотрен как культурный феномен, в рамках которого рефлексивная компонента предельно акцентирована. Примеры "акратических" дискурсов, которые приводит Барт (марксистский, психоаналитический, структуралистский), почерпнуты не из сферы повседневности, но из понятийной палитры концептуальных систем. В силу теоретического характера родословной акратического языка внутри него, по Барту, также неизбежна дифференциация: "происходят новые разделы, возникают свои языковые размежевания и конфликты" Как отмечал Барт, "акратическая" сфера дискурсивного пространства дробится на своего рода *арго* ("диалекты, кружки, системы"), которые он, используя термин Ф. Ницше, обозначает как "фикции"

Бартовское понимание данной проблемы отказывается от соотнесения властной языковой структуры как результата "Р Я." и социальной структуры общества как продукта его классовой дифференциации: "разделение языков не совпадает в точности с разделением классов, между языками разных классов бывают плавные переходы, заимствования, взаимоотражения, промежуточные звенья"

По мысли Барта, так называемая "сильная" языковая система сохраняет свой культурный статус ("способна функционировать в любых условиях, сохраняя свою энергию"), независимо от культурного статуса соответствующих "фикций" ("вопреки ничтожности реальных носителей языка"). Так, например, согласно Барту, "системная сила марксистского, психоаналитического или христианского дискурса ни в кой мере не страдает от глупости отдельных марксистов, психоаналитиков или христиан"

В целом, с точки зрения Барта, "энкратический язык" как язык массового сознания "нечеток", "расплывчат" в дефинициях, и в этом отношении "сила энкратического языка обусловлена его противоречивостью" Важнейшей же характеристикой "акратического языка" по мысли Барта, является его парадоксальность. Будучи принципиально дистанцирован от структур власти, "акратический язык" "резко обособлен от *доксы* (т. е. *парадоксален)*".

Согласно модели Барта, "разделение языков возможно благодаря синонимии, позволяющей сказать одно и то же разными способами" в то же время "синонимия является неотъемлемой, структурной, как бы даже природной принадлежностью языка" Вместе с тем "война языков" по Барту, возникает лишь тогда, когда "в дело вступает общество со всеми своими социально-экономическими и невротическими структурами", и лишь "там, где различие превращается обществом в конфликт" Пространство языка, таким образом, превращается в "поле брани"

Феномен "Р Я." фактически делает невозможной коммуникацию между индивидами, выступающими носителями той или иной языковой версии "разделенного языка": по оценке Барта, "в общенациональном масштабе мы все понимаем друг друга, но коммуникации между нами нет" В задающей горизонт дискурсивному пространству определенной культуры "войне языков" согласно Барту, соотношения последних определяются на основе критерия "силы" Поэтому даже если "акратический язык" сознательно дистанцирован от наличной, государственно (или иначе) организованной власти, то это, по убеждению Барта, не означает, что он дистанцирован от ориентаций власти внутри себя или лишен властного потенциала в принципе.

Осмысливая технологии достижения власти в сфере борения языков, Барт пишет о "демонстрации аргументов" "представлении (*шоу*)... приемов защиты и нападения" главным оружием которых служат своего рода "устойчивые формулы" выступающие базисными для того или иного типа дискурса (см.). В качестве подобных "устойчивых формул" могут выступать, согласно Барту, не только специальные постулаты той или иной дискурсивной системы, но и концептуально нейтральные грамматические структуры. По Барту, "фигуры системности" того или иного языка формируются не по содержательному, но по структурному критерию: фраза как таковая, являясь замкнутой синтаксической структурой, выступает в данном контексте в качестве своего рода "боевого оружия" "средства устрашения" ибо "во всякой законченной фразе, в ее утвердительной структуре есть нечто угрожающе-императивное" Главное призвание "устойчивых формул" ("фигур системности") того или иного языка, по оценке Барта, заключается в том, чтобы "включить

другого в свой дискурс в качестве простого объекта" т. е. "исключить его из сообщества говорящих на сильном языке" и тем самым обеспечить абсолютную защиту своей дискурсивно-языковой среды/системы. В качестве подобного дискурсивного приема Барт рассматривает психоаналитическую формулу "отрицание психоанализа есть форма психического сопротивления, которая сама подлежит ведению психоанализа"

С точки зрения Барта, сила или слабость носителя дискурса, его принадлежность к "хозяевам языка" или к "повинующимся хозяевам языка" определяется именно способом построения фразы: "растерянность субъекта... всегда проявляется в неполных, слабо очерченных и не ясных по сути фразах...; а в то же время владение фразой уже недалеко отстоит от власти: быть сильным — значит *прежде всего* договаривать до конца свои фразы" Барт подчеркивает, что "война языков" отнюдь не означает и даже не предполагает войны их носителей, т. е. "сталкиваются друг с другом языковые системы, а не индивиды, *социолекты*, а не *идиолекты*" (имеется в виду *не-идеологический* характер данного противостояния. — *А. Г.*). Такую духовную ситуацию Барт связывает с "либеральным использованием языка"

В контексте исследования феномена "Р Я." в формате "войны языков" Бартом осмысливается проблема позиции интеллектуала (того, кто "работает с дискурсом") в отношении различных типов языков. Острота этого культурного конфликта обусловлена, по Барту, тем, что интеллектуал, с одной стороны, в каждой конкретной культурной ситуации неизбежно "ангажирован одним из отдельных языков", с другой же — он не способен отказаться от "наслаждения неангажированным, неотчужденным языком" Единственным культурным пространством, снимающим этот антагонизм, является, по Барту, "пространство текста" ибо "текст, идущий на смену *произведению*, есть процесс производства письма" процессуальность которого, развертывающаяся "без исходной точки" допускает "смешение разных видов речи" каждый из которых может "рассматриваться с должной театральной дистанции" Это означает, по мысли Барта, что в пространстве письма "может быть открыто признан *фиктивный* характер самых серьезных, даже самых агрессивных видов речи" а потому письмо "абсолютно свободно, поскольку... в нем нет почтения к целостности (закону) языка"

См. также: **Конструкция, Означивание, Экспериментация**.

А. А. Грицанов

"РАЗЛИЧИЕ И ПОВТОРЕНИЕ" ("Difference et Repetition") книга Ж. Делёза (**см.**), опубликованная в 1968.

По мысли Делёза, "обсуждаемый здесь сюжет явно присутствует в воздухе нашего времени. Можно выделить знаки этого явления: все более и более подчеркнутая ориентация Хайдеггера на философию онтологического различия; применение структурализма, основанное на распределении различительных признаков в пространстве сосуществования; искусство современного романа, вращающееся вокруг различия и повторения не только в наиболее отвлеченных размышлениях, но и в результативных техниках; открытия в разнообразных областях присущей повторению силы, свойственной также бессознательному, языку, искусству. Все эти признаки могут быть отнесены на счет обобщенного антигегельянства: различие и повторение заняли место тождественного и отрицательного, тождества и противоречия. Происходит это потому, что различие не включает отрицание, позволяя довести себя до противоречия лишь в той мере, в которой его продолжают подчинять тождественному. Главенство тождества... предопределяет собой мир представлений" Современный же мир, по Делёзу, есть мир симулякров (**см.**). Все тождества только симулированы, возникая как оптический "эффект" более глубокой игры игры различия и повторения.

У истоков "Р и П." согласно Делёзу, два направления исследований: 1) понятие различия без отрицания, ибо именно различие, не подчиненное тождественному, не дойдет до оппозиции и противоречия; 2) понятие повторения, когда физические, механические или голые повторения (повторение одинакового) обнаруживают свою причину в более глубоких структурах скрытого повторения, где маскируется и смещается "дифференциальное" Цель "Р и П." "выявить приближение к связности, не более присущей нам, людям, чем Богу или миру"

По концепции "Р и П. различие само по себе исключает всякую связь различного с различным, делавшую его мыслимым. Различие становится мыслимым, подчиняясь четырехстепенному принуждению представления: тождест-

венности понятия, оппозиции предиката, аналогии в суждении, подобию в восприятии. (В основании "классического мира репрезентации" как отмечал М. Фуко [см.], лежат "четыре корня принципа разума": тождественность понятия, отражающаяся в разуме (смысле) познания; оппозиция предиката, развивающаяся в разуме (смысле) того, что происходит; аналогия в суждении, распределенная в разуме (смысле) существования; подобное в восприятии, определяющее разум (смысл) действия. Переставая быть мыслимым, различие исчезает в небытии.)

Наибольшее усилие традиционной философии, согласно Делёзу, было придать "представлению бесконечность" распространить представление на слишком большое и слишком малое в различии. По мысли Делёза, гегелевское противоречие как бы доводит различие до конца; но это тупиковый путь, сводящий его к тождеству, придающий тождеству достаточность, позволяющую ему быть и быть мыслимым. Противоречие является *наибольшим* различием лишь по отношению к тождественному, в зависимости от тождественного. К различию же, акцентирует Делёз, "весьма плохо применима альтернатива конечного и бесконечного в целом, как составляющая лишь антиномию представления" Различение образца и копии первое строгое различение, установленное Платоном. Второе — еще более глубокое различение самоей копии и фантазма. Копии у Платона основаны на связи с образцом, симулякры же дисквалифицируются как не выдержавшие испытания копией и требованием образца. Платоновское желание изгнать симулякр влечет за собой подчинение различия: образец может быть определен лишь посредством позиции тождества как сущности. Так как подобие внутреннее, нужно, чтобы сам образец обладал внутренней связью с бытием и истиной, в свою очередь аналогичной образцу. Копию можно отличить от симулякра, лишь подчиняя различие инстанциям одинакового, подобного, аналогичного и противоположного.

По Делёзу, воспроизведение суть место трансцендентальной иллюзии: кульминацией в этом контексте выступает "позиция тождественности мыслящего субъекта как принципа тождественности понятия вообще" Восстановить различие в мышлении значит развязать первый узел, состоящий в представлении о различии как тождестве понятия и мыслящего субъекта. По мнению Делёза, подчинение различия подобию, трактовка негативного как подчиненного различию в виде ограничения или оппозиции есть иллюзии, которые необходимо преодолеть. Суть дела в том, что бытие одновременно полная позитивность и чистое утверждение, но "есть и (не)бытие бытие проблематичного, бытие задач и вопросов, а вовсе не бытие негативного" Подчинение же различия аналогии в суждении, по Делёзу, также бесперспективно: тождественность понятия предстает лишь тождественностью неопределенного понятия, бытия либо "я существую" Указанные иллюзии классической философии, по мысли Делёза, точно так же деформируют и "повторение" Повторение традиционно представлено как полное подобие или высшее равенство; повторение представлено *вне* понятия как непонятийное различие, *всегда предполагающее тождественное понятие.*

Итак, резюмирует Делёз, тождественность понятия в представлении единым движением включает в себя различие и доходит до повторения. Повторение в итоге может тогда "получить лишь негативное объяснение" Делёз приводит пример: "*Нечто* (бессознательное) повторяет, потому что *нечто* (Я) вытесняет, потому что *нечто* (Оно) лишено припоминания, узнавания и самосознания..." Но ведь повторение не довольствуется умножением образцов, оно выводит концепт из себя, заставляя его существовать во множестве образцов. По Делёзу, "состояние концепта вне себя или бесконечно повторяющейся части осуществляется в материи. Вот почему модель повторения отождествляется с чистой материей как дроблением тождественного..." Как отмечает Делёз, обоснование как компонент процедуры репрезентации не просто кладет ей начало и делает ее возможной, но и *придает ей бесконечность.* Ведь обосновывать значит "определять неопределенное" Репрезентация у Делёза "соединила индивидуацию с формой Я и материей мыслящего субъекта... Я для нее не только высшая форма индивидуации, но и принцип узнавания и идентификации любого индивидуального суждения, направленного на вещи... репрезентация требует, чтобы *каждая индивидуальность была личной* (Я), а *каждая особенность индивидуальной* (мыслящий субъект)" История репрезентации, история икон история длительного заблуждения философии.

Делёз отметил в "Предисловии": "как можно писать иначе, как не о том, чего не знаешь или плохо знаешь? Воображают, что именно об этом и есть, что сказать. Берутся писать лишь в той точке знания, его высшей точке, которая разделяет наше знание и наше невежество и *переводит одно в другое*. Только так и решаются писать. Восполнить незнание значит лишь отложить письмо на завтра или, вернее, сделать его невозможным"

См. также: **"Theatrum philosophicum" (Фуко).**

А. А. Грицанов

"РАССЕИВАНИЕ" ("Dessemination") — труд Ж. Деррида (**см.**), изданный в 1972 и посвященный проблеме исторических судеб смысла. Именно так (от фр. *dessemination*, анаграмматического сближения слова "знак" "signe" и "семя" — "semence") осмысливалась философом "текстовая работа" По мысли Деррида, "мы играем здесь на случайном внешнем сходстве, на родстве чистого симулякра (**см.**) между *семой* (смыслом. — *А. Г.*) и *семенем*. Между ними нет никакой смысловой общности"

Введение в философский оборот данного слова фиксирует активную экспансию стратегии деконструкции (**см.**) в сферу постижения процедур смыслопорождения: неклассическое признание плюрализма смыслов было замещено концептом "рассеивания" По логике рассуждений Деррида, "дессеминация", играющая центральную роль в процедурах деконструкции, интерпретируется в качестве рассеивания "сем" т. е. семантических признаков, зачатков смыслов как обладающих креативным потенциалом (*"sema semen"*). С точки зрения Деррида, полисемия выступает прогрессом в сравнении с линейностью письменности или моносемантического прочтения, озабоченного привязкой к смыслу-опекуну, к *главному* означающему текста или к его основному референту. Тем не менее полисемия как таковая складывается в имплицитном горизонте однозначной подытоживаемости смысла, т. е. в горизонте диалектики. В свою очередь, по мысли Деррида, "телеологическая и тотализирующая диалектика" должна "позволить в какой-то определенный момент, как бы он ни был отдален, собрать тотальность данного текста в истине его смысла, что превращает текст в выражение, в иллюстрацию и аннулирует открытое и продуктивное смещение текстовой цепи". Рассеивание же, по Деррида, "способно продуцировать неконечное число семантических эффектов, не поддается сведению ни к некоему присутствующему односложного происхождения, [...] ни к некоему эсхатологическому присутствию" Ускользание от полисемии осуществляется посредством разрыва циркуляций, помещающих в начало (исток) уже осуществившийся смысл.

Цель "рассеивания" у Деррида — "отметить такую нервюру, складку, такой угол, которые прервали бы тотализацию" Письменность становится в этот момент своей собственной отметкой, а не саморепрезентированием. (Ср. у Ж. Делёза: движение смысла осуществляется "подобно тому, как семенная коробочка выпускает свои споры".)

В границах концепта "смыслового рассеивания", любой текстовый эпизод суть "черенок" прививаемый под кору другого текстового побега, произрастающего из семени. Для практики письма, фундированного принципом "рассеивания" важно систематическое использование того, что дано как простая этимологическая единица "черенка" как фрагмент живой ткани, подвергающийся трансплантации при хирургической операции (greffon), или как граф (grafie) как своеобразная единица письменности.

Концепт "рассеивание" очертил понимание Деррида вопроса о том, "что остается от *абсолютного* (выделено мной. — *А. Г.*) значения, от истории, философии, политической экономии, психоанализа, семиотики, лингвистики, поэтики?" В работе "Двойной сеанс" (1972), комментируя текст С. Малларме "Мимика" Деррида трактует "мимодраму" как новое воззрение на соотношение письма и референта, бытия и литературы, истины и литературы, литературы как репрезентации. Суть мимодрамы молчаливый разговор с самим собой. Мим, изображающий и Пьеро, и Коломбину, разыгрывает собственную мимодраму, не следуя ни либретто, ни сюжету какой бы то ни было книги; белый грим Пьеро суть зримое воплощение чистой страницы. Согласно Деррида, "мим должен только записать себя на белой странице, каковой он сам является; он должен записать себя жестом и физиогномической игрой" "Рассеивание" под таким углом зрения оказывается смысловой множественностью, достигаемой предшествующими операциями с означающими, которые сами принадлежат к знаковым

системам с коннотативным строем и могут рассматриваться как коннотации в коннотациях.

По мысли Деррида, для практики "работы текста" необходимо отбросить саму идею предисловия, поскольку признание последнего означает наличие единой темы произведения. Процедура "рассеивания" конституирует тем самым установку на "самовитое" письмо, упраздняющее целостность литературного произведения посредством изъятия формозадающей скобы (тематизма или основного тезиса). Письменность в таком контексте суть то, что подвергает деконструкции традиционную иерархизированную композицию письма и устной речи, письма как слепка системы (идеалистической, спиритуалистической, фоно- и логоцентристской). Текстовая работа дезорганизует философскую противоположность теория — практика, элиминирует *иерархию* смыслов, текстовую работу немыслимо подвергнуть гегелевскому "снятию"

В сборнике очерков "Р Деррида писал о романе "Числа" Ф. Соллерса: "Нет ничего более чуждого этому конечно-бесконечному связыванию чисел, чем какая бы то ни было эсхатология, утверждаемая литературой. Напротив, здесь мы присутствуем перед забиранием во всеобщие кавычки литературы так называемого литературного текста: обманное движение, посредством которого сама литература вступает в игру и выходит на сцену" Конструирование литературы осуществляется таким образом посредством логики зеркализма: игрой зеркал и подобий, процедурами "квадратурирования" текста. "Если вы возьмете фрагмент "Чисел" и скажете, что он выражает то-то или то-то, вы потерпите крах, ибо глагол связка "быть" приписанная к значению, сообщает тексту сущностные определения, субстанциализирует его и делает неподвижным. Таким образом, нужно выбирать между темой и текстом" По Деррида, "Числа" в качестве чисел не имеют никакого смысла, они "решительно не имеют никакого смысла, даже множественного": "наши представления о тексте (с точки зрения его соотношения с реальностью) это бесконечный выход за пределы его классического представления. Это проламывание в радикальную инаковость"

Характеризуя связь концепта "рассеивание" с универсальными ходами деконструкции, Деррида отмечал: "без учета фигур рассеивания мы неизбежно придем к тому, чтобы сделать из "символического" и из трехчлена "воображаемое — символическое — реальное" жесткую трансцендентальную или онтологическую структуру"

Согласно оценке Деррида, наиболее общим заглавием для этой проблемы было бы: "кастрация и мимесис" Концепт "кастрация" по существу неотделим в анализе Деррида от концепта "рассеивание": "этот последний (концепт "рассеивание" *А. Г.*) дает место тому *больше и меньше*, которое бесконечно сопротивляется и равным образом не может ничего навязать эффекту субъективности, субъективации, апроприации (снятие, сублимация, идеализация, ре-интериоризация... означивание, семантизация, автономия, закон и т. д.), что Лакан... называет порядком *символического*"

"Рассеивание" у Деррида "возможность деконструировать... или... распороть весь символический порядок в его общей структуре *и* в его модификациях, в общих *и* определившихся формах социальности, "семьи" или культуры. Действенное насилие рассеивающего письма"

Как отмечал Деррида в сборнике философских интервью "Позиции" (**см.**), "лапидарно: рассеивание — фигура того, что *не сводится* к отцу. Ни со стороны зарождения, ни со стороны кастрации... Писать рассеивание не означает ли брать в расчет кастрацию, ...вновь вводя в игру ее статус означаемого или трансцендентального означающего (ибо бывает и трансцендентальное означающее, например фаллос как коррелят первого означаемого, кастрация и желание матери), последнее прибежище всякой текстуальности, центральную истину или истину в последней инстанции, семантически полное и незаменимое определение этой зарождающей (рассеивающей) пустоты, в которую пускается текст? Рассеивание утверждает (я не говорю — продуцирует или конституирует) бесконечную заменимость, оно и не пресекает, и не контролирует эту игру"

"Рассеивание", согласно рассуждениям Деррида, *есть* "тот аспект игры кастрации, который не обозначается, не поддается конституированию ни в означаемое, ни в означающее, не выставляет себя в присутствование, равно как не представляет сам себя; не обнаруживает себя, равно как не прячет себя. Он, таким образом, не имеет в самом себе ни истины (адекватности или раскрытия), ни ее сокрытия"

Метафоричность образа "рассеивания" обусловлена у Деррида соответст-

вующими трактовками его природы: "Если мы не можем дать резюме рассеивания, рассеивающего разнесения (идеи différance. *А. Г.*), в его концептуальном содержании, то дело в силе и в форме посеянного им взрыва, *взламывающего* семантический горизонт"

А. А. Грицанов

РЕТЕРРИТОРИАЛИЗАЦИЯ понятие номадологии (**см.**) Ж. Делёза (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**), введенное в ходе разработки концепта детерриториализации (**см.**). Термин "Р " использовался Делёзом и Гваттари для обозначения процедуры повторной территориализации детерриториализированной среды с целью восстановления территориальной определенности социального пространства и консервативной реставрации доминирования топологически избранных его центров.

Поскольку в рамках номадологии и шизоанализа (**см.**) процедура "детерриториализации" предполагает актуализацию феноменов креативной автономии и свободы, постольку процесс Р осмысливается в качестве ограничения последних. Так, Делёз и Гваттари трактуют "социальные машины" как "параноидальные" инструменты Р свободных шизопотоков, выливающихся за пределы социальных макроструктур. Например, традиционный западный "фамилиализм" (см. **"Анти-Эдип"**) рассматривается в шизоанализе Делёза и Гваттари как непосредственная "ретерриториализация, фамилиализация детерриториализированных потоков желания"; фрейдистская же интерпретация сновидения как "перверсивная ретерриториализация по отношению к просто сну и кошмару"

В таковом контексте одной из фундаментальных задач шизоанализа, согласно Делёзу и Гваттари, является: "разрушение всех ретерриториализаций, превращающих безумие (см. **"Безумие и неразумие. История безумия в классическую эпоху" (Фуко)**. *А. Г.*) в... заболевание" и "высвобождение во всех потоках шизоидного движения детерриториализации так, чтобы это свойство не могло характеризовать частный остаток как поток безумия", дабы "безумие перестало бы существовать как безумие"

См. также: **"Капитализм и шизофрения" (Делёз, Гваттари), Детерриториализация, Шизоанализ.**

А. А. Грицанов

РИЗОМА (от фр. *rhizome* корневище) программный концепт (**см.**) постмодернистской номадологии (**см.**), трактующий способ бытия целостности как принципиально внеструктурный (см. **Ацентризм**). Благодаря этому, согласно Ж. Делёзу (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**), для ризоморфной целостности постоянно характерны:

а) возможность для внутренне присущей и спонтанной подвижности,

б) реализуемость креативного потенциала самоорганизации.

Термин "Р " был введен Делёзом и Гваттари в философский оборот в 1976 в их совместной работе "Ризома" (**см.**). В данном тексте авторы отмечали: "У нас дерево (**см.** — *А. Г.*) вонзилось в тело, оно стратифицировало и очерствило даже пол. Мы утратили ризому, или траву" Трава, "за которой последнее слово" (Г. Миллер) в таковом контексте — воплощение естественного хода жизни = имманентного процесса.

По Делёзу и Гваттари, Р "представляет собой не центрированную, не иерархическую и не значимую систему без Генерала (**см.** — *А. Г.*), без организующей памяти и центрального автомата"

Трактовки "структуры" в классической философии уподобляются Делёзом и Гваттари метафоре "корня" (**см.**), дифференцируясь на собственно "коренные" или "стержневые" ("система-корень"), с одной стороны, и "мочковатые" или "пучкообразные" ("система-корешок") — с другой. Организации этих систем мыслятся в номадологии как отличные друг от друга по критерию механизмов своей эволюции. Типологической же общностью этих структур является, по Делёзу и Гваттари, их сопряженность со смысловой фигурой глубины (см. **Поверхность**), представляющей любые когнитивные проекты в формате *"углубления* в проблему"

В противоположность любым видам *корневой* организации, Р интерпретируется Делёзом и Гваттари не в качестве одномерного "стержня" или "корня" ("мир потерял свой стержень"), но в качестве радикально отличного от них "клубня" или "луковицы", потенциально содержащих в себе "скрытый стебель" "Стебель" этот, по мысли Делёза и Гваттари, может развиваться куда угодно и каким угодно образом. Р у Делёза и Гваттари, таким образом, являет собой "семиотичное звено как клубень, в котором спрессованы самые разнообразные виды деятельности — лингвистической, перцептивной, миметической, жестикуляционной, познавательной; са-

мих по себе языка, его универсальности не существует, мы видим лишь состязание диалектов, говоров, жаргонов, специальных языков" — словно "крысы извиваются одна поверх другой" Согласно Делёзу и Гваттари, логика корня — это логика древовидных, жестко ориентированных структур, в то время как Р моделируется номадологией в качестве неравновесной целостности, отличающейся неизбывной креативной подвижностью. Источником трансформаций Р по Делёзу и Гваттари, выступает атрибутивный ей потенциал самоварьирования: Р. "ни стабильна, ни нестабильна, а скорее *метастабильна*... Наделена потенциальной энергией"

Иллюстрацией процесса становления по модели "Р " может служить программный для культуры постмодерна текст Э. Ионеску "Трагедия языка": "Произошло странное событие, и я не понимаю, как это случилось: текст преобразился перед моими глазами... Вполне простые и ясные предложения... сами по себе пришли в движение: они испортились, извратились" чтобы уже "в следующее мгновение исказиться вновь" Согласно номадологии, в рамках Р в принципе невозможно выделение каких бы то ни было стабильных точек, ибо каждая из них в своей динамике воспринимается в качестве прочерченной ею траектории собственного ускользания (см. **"Ускользания линии"**).

Характеризуя ризоморфные среды, Делёз и Гваттари отмечают, что "они состоят из неоднородных тем, различных дат и уровней", в них могут быть вычленены "линии артикуляции и расчленения, страты, территориальности": "любая ризома включает в себя линии членения, по которым она стратифицирована, территориализована, организована" Бытие ризоморфных сред может быть понято, по Делёзу и Гваттари, лишь как нон-финальная динамика, определяемая "линиями ускользания, движения детерриториализации и дестратификации": "сравнительные скорости течений вдоль этих линий порождают феномены относительной задержки, торможения или, наоборот, стремительности... Все это — линии и сравнительные скорости составляют внутреннюю организацию" Р

Р в отличие от структуры не боится *разрыва*, но напротив — в аспекте смысловых конфигураций конституируется в нем: по мысли Делёза и Гваттари, "ризома может быть разорвана, изломана в каком-нибудь месте, перестроиться на другую линию... Разрывы в ризоме возникают всякий раз, когда сегментарные линии неожиданно оказываются на линиях ускользания... Эти линии постоянно переходят друг в друга" По Делёзу и Гваттари, "линии ускользания — это часть ризомы... Совершая разрыв, мы прокладываем линию ускользания" По оценке Делёза и Гваттари, у Р в принципе нет и не может быть "ни начала, ни конца, только середина, из которой она растет и выходит за ее пределы" применительно к Р невозможно четкое различение внешнего и внутреннего: "ризома развивается, варьируя, расширяя, захватывая, схватывая, внедряясь"

Среди мыслимых структур Р., согласно Делёзу и Гваттари, ни одна не может быть выделена как наиболее предпочтительная ("естественная") в онтологическом ракурсе или правильная в интерпретационном смысле: "быть ризоморфным значит порождать стебли и волокна, которые кажутся корнями или соединяются с ними, проникая в ствол с риском быть задействованными в новых странных формах" В любой момент времени, по мысли Делёза и Гваттари, всякая линия движения Р может быть произвольно связана со всякой другой, образуя каждый раз в этот момент определенный рисунок Р "плато" (**см.**) ее непредсказуемо пульсирующей конфигурации. Иными словами, если *структура* являет собой образ мира как Космоса (**см.**), то Р как "хаосмоса" (**см.**).

Применительно к Р в номадологическом проекте Делёза и Гваттари "речь идет о модели, которая продолжает формироваться и углубляться в процессе, который развивается, совершенствуется, возобновляется" Если структура понимается Делёзом и Гваттари как "калька" (**см.**), которая "воспроизводит только саму себя, когда собирается воссоздать нечто иное", то Р сопоставляется ими с "картой" (**см.**), которую можно и нужно читать: "речь идет о модели, которая продолжает формироваться" По оценке Делёза и Гваттари, "это... одно из наиболее отличительных свойств ризомы иметь всегда множество выходов" В этом плане Р. конечна, но безгранична; "ризома не начинается и не завершается" и у нее "достаточно сил, чтобы надломать и искоренить слово *быть*" (Делёз и Гваттари).

По формулировке Делёза и Гваттари, "ризома не сводится ни к единому, ни к множественному. Это не единое, которое делится на два, затем на три, на четыре и т. д. Но это и не мно-

жественное, которое происходит из единого, и к которому единое всегда присоединяется (n+1). Она состоит не из единств, а из измерений, точнее, из движущихся линий. [...] Она образует многомерные линеарные множества без субъекта и объекта, которые сосредоточены в плане консистенции и из которых всегда вычитается Единое (n-1). Такое множество меняет свое направление при соответствующем изменении своей природы и самого себя"

Р трактуется Делёзом и Гваттари в качестве "антигенеалогичной", т. е. принципиально не артикулируемой как с точки зрения своего происхождения, так и с точки зрения возможностей введения критериев ее прогресса или регресса. По мысли творцов номадологии, Р как "конечное единство осуществляется в другом измерении — преобразовательном и субъективном": "ризома не подчиняется никакой структурной или порождающей модели. Она чуждается самой мысли о генетической оси как глубинной структуре"

По формулировке Делёза и Гваттари, "в отличие от структуры, которая определяется через совокупность точек и позиций, бинарных отношений между этими точками и двусторонних связей между позициями, ризома состоит исключительно из линий членений, стратификации, но также и линий ускользания или детерриториализации, подобно максимальному измерению, следуя по которому множество видоизменяется, преобразуя свою природу" (см. **Бинаризм**). Согласно номадологическим установкам, эти обозначенные векторы являются принципиально отличными от бинарных векторов "роста древовидных структур": по мнению Делёза и Гваттари, "не нужно путать эти линии с линиями древовидного типа, которые представляют собой локализуемые связи между точками и позициями. В отличие от дерева (**см.** — *А. Г.*) ризома не является объектом воспроизводства: ни внешнего воспроизводства, как дерево-корень, ни внутреннего, как структура-дерево"

Классическим примером ризоморфной среды служит в постмодернистских аналитиках текстовая среда письменности: согласно Р Барту (**см.**), "все приходится распутывать, но расшифровывать нечего, структуру можно прослеживать, протягивать (как подтягивают спущенную петлю на чулке) во всех ее поворотах и на всех уровнях, однако невозможно достичь дна; пространство письма дано нам для пробега, а не для прорыва; письмо постоянно порождает смысл, но он тут же и улетучивается, происходит систематическое высвобождение смысла" Аналогично, в самооценке Ж. Деррида (**см.**), "фокус исторического и систематического пересечения его идей" есть "структурная невозможность закрыть... сеть, фиксировать ее плетение, очертить ее межой, которая не была бы метой" Как замечает А. Ронсон в интервью с Деррида [см. **"Позиции" (Деррида)**], пространство его философствования не только не замкнуто, но и принципиально нелинейно: "я спросил, с чего начинать, а Вы заперли меня в каком-то лабиринте"

Номадология задается вопросом о возможном взаимодействии "древовидных" и "ризоморфных" сред между собой: как пишут Делёз и Гваттари, "в глубине дерева, в дупле корня или в пазухе ветки может сформироваться новая ризома" В этом случае актуальными, с их точки зрения, оказываются следующие проблемы: "не обладает ли карта способностью к декалькированию? Не является ли одним из свойств ризомы скрещивать корни, иногда сливаться с ними? Имеются ли у множественности слои, где пускают корни унификация и тотализация, массификация, миметические механизмы, осмысленный захват власти, субъективные предпочтения"

В целом понятие "Р представляет собой перспективнейший ход постмодернизма, отвечающий базисной функции любой философии: оно ориентировано на выработку категориальных средств для осмысления таких типов системной организации, которые только начинают осваиваться наличной культурой.

А. А. Грицанов

"РОЖДЕНИЕ КЛИНИКИ. АРХЕОЛОГИЯ ВЗГЛЯДА МЕДИКА" ("Naissance de la clinique") — книга М. Фуко (**см.**), изданная в 1963. По словам Фуко, в этой книге "идет речь о проблеме пространства, языка и смерти, проблеме взгляда"

Сопоставляя медицинские описания середины 18 в. и аналогичные документы, составленные столетие спустя, Фуко очерчивает проблему: "Каждое слово Байля (автор текста 19 в. — *А. Г.*) в его качественной точности направляет наш взгляд в мир с постоянной возможностью наблюдения, тогда как предыдущий текст говорит нам о фантазмах языком, не имеющим перцептивной поддержки. Но какой фундаментальный опыт может установить столь очевидное различие,

по эту сторону от нашей уверенности, где она рождается и себя обосновывает?" (курсив мой. — *А. Г.*).

По мысли Фуко, "позитивная медицина" это не та медицина, что сделала "объектно ориентированный" выбор, направленный наконец на саму объективность. Все возможности воображаемого пространства, в котором происходило общение врачей, физиологов и практиков (натяжение или искривление нервов, сухой жар, затвердевшие или воспаленные органы, новое рождение тела в благоприятных условиях свежести или влаги) не исчезли, а скорее были перемещены или ограничены особенностями больного, областью "субъективных симптомов" определявшейся для врача уже не как способ познания, но как мир объектов познания. Фантастическая связь знания и страдания, далекая от того, чтобы быть разорванной, обеспечивалась более сложным образом, чем просто воображением: наличие болезни в теле, его напряжение, жар, тайный мир внутренних органов. Вся темная изнанка тела, что ткалась в долгих, непроверяемых глазом фантазиях, разом оказалась оспоренной в своей объективности редукционистским дискурсом врача и стала рассматриваться его позитивным взглядом как объект. Образы боли были превращены не в нейтральное знание, но перераспределены в пространстве, где встречались тела и взгляды. То, что изменилось, это скрытая конфигурация, в которой язык опирается на соотношение ситуации или положение между тем, кто говорит, и тем, о чем говорят"

Фуко подчеркивает: "Обновление медицинского восприятия, освежение оттенков и вещей под взглядом первых клиницистов (первых представителей "научной" медицины, выступавших предтечами современных подходов. — *А. Г.*) — все же не миф. В начале 19 в. медики описали то, что веками оставалось за порогом видимого и высказанного, но не потому, что они начали воспринимать после того, как долго рассуждали, или начали слушать аргументы более сильные, чем воображение, а потому, что связь видимого и невидимого, необходимая для любого конкретного знания, изменила структуру и заставила проявиться во взгляде и в языке то, что было и по ту, и по другую ее сторону.

Между словами и вещами установилась новая связь, заставляющая видеть и говорить, причем иногда в рассуждении реально настолько "наивном", что оно казалось расположенным на более архаичном уровне рациональности, как если бы речь шла о возвращении к куда более ранним взглядам"

Характеризуя качественный сдвиг в исследовательско-прикладной ситуации реальной медицины как формы постижения природы человека, Фуко отметил: "Для Декарта и Мальбранша видеть значило воспринимать (вплоть до самых конкретных форм опыта: практическая анатомия у Декарта, наблюдение под микроскопом у Мальбранша). Но речь шла о том, чтобы, не отделяя восприятие от его чувствительного аппарата, обеспечить прозрачность мыслительному отражению: свет, предшествующий любому взгляду, был идеальным элементом, неопределенным исходным пунктом, где вещи соответствовали своему содержанию и форме, благодаря чему воссоединялись со светом посредством телесной геометрии. К концу 18 в. видеть значило оставить в опыте самую большую телесную непрозрачность: внутреннюю твердость, неясность, плотность скрытых вещей, располагающих возможностями истинности, заимствованными не у света, а у медлительности взгляда, их воспринимающего, огибающего, понемногу в них проникающего и привносящего лишь собственную ясность... Взгляд более не то, что снижает, но то, что создает индивида в его неустранимом качестве и делает возможным создание вокруг него рационального языка. Объект дискурса может также стать субъектом без того, чтобы образцы объективности были изменчивыми. Эта формальная реорганизация на самом деле есть нечто большее, чем отказ от теории и старых систем, открывающий возможность клинического опыта; она снимает старый аристотелевский запрет: на индивида можно, наконец, распространить структуру научного рассуждения"

По мысли Фуко, "клинический опыт — это первое в западной истории открытие конкретного индивида на языке рациональности, это грандиозное событие в отношении человека к самому себе, а языка к вещам — был быстро переведен в простое, не концептуальное столкновение взгляда и немого тела, в нечто вроде контакта, первичного по отношению к любому рассуждению, свободного от всех языковых затруднений, в котором два индивида помещались в общую, но не взаимообращаемую ситуацию"

Далее Фуко продолжает собственную оценку специфики обращения со "словом-текстом" в традиционной культуре Запада: "Комментарий покоится на по-

стулате, что речь это акт перевода, что она имеет опасную привилегию показывать изображения, скрывая их, и что она может бесконечно подменяться ею же самой в открытой серии дискурсивных повторов; короче, он покоится на интерпретации языка, несущего отчетливую печать своего исторического происхождения: Экзегет, который слушает через запреты, символы, чувственные образы, через весь аппарат Откровения Слово Божье, всегда тайное, всегда по другую сторону его самого. Мы многие годы комментируем язык нашей культуры точно с того места, где мы тщетно слушали в течение веков решения Слова.

Традиционно, говорить о мысли других, пытаться высказать то, что они сказали, это значит анализировать означаемое. Но необходимо ли, чтобы высказанное в другом месте и другими трактовалось исключительно сообразно игре означаемых и означающих? Разве невозможно анализировать дискурсы, не поддаваясь фатальности комментария, не измышляя ни какого остатка, никакого избытка в том, что было сказано, но лишь основываясь на факте их исторического появления?"

Демонстрируя прорыв в языке медицины, обусловивший реорганизацию последней, Фуко отметил: "Появление клиники как исторического факта должно быть удостоверено системой этих реорганизаций. Эта новая структура отмечается, но, конечно, не исчерпывается мелким и решительным изменением, замещающим вопрос: "Что с Вами?" с которого начинался в 18 в. диалог врача и больного с его собственной грамматикой и стилем, другим, в котором мы узнаем игру клиники и принцип всего дискурса: "Где у Вас болит?" Начиная с этого момента все связи означающего и означаемого перераспределяются на всех уровнях: между симптомами, которые означают, и болезнью, которая означается; между описанием и тем, что оно описывает; между событием и тем, что оно прогнозирует; между повреждением и болью, которая о нем сигнализирует, и т. д. Клиника, без конца ссылающаяся на собственный эмпиризм, непритязательность внимания и заботы, с которой она позволяет вещам молчаливо появляться под ее взглядом, не беспокоя их никаким рассуждением, придает действительное значение факту, что это истинно глубокая реорганизация не только медицинских взглядов, но и самой возможности дискурса о болезни".

Итак, как же менялся дискурс о теле погруженного в болезнь человека в ходе бега исторического времени Европы? Фуко формулирует эту проблему так: "Каковы же принципы этой первичной конфигурации болезни?" И отвечает следующими тезисами:

"1. Согласно врачам 18 в., она дана в "историческом" опыте, противоположном "философскому" знанию. Историческое — это знание, описывающее плеврит с помощью четырех феноменов: лихорадки, затруднения дыхания, кашля, боли в боку. Философским же будет знание, задающее вопрос о причинах этого состояния: переохлаждение, серозный выпот, воспаление плевры"

Таким образом, по Фуко, "болезнь фундаментально воспринимается в пространстве плоских проекций без глубины и существования без развития [...] Чтобы установить истинный патологический факт, врач должен абстрагироваться от больного: "Нужно, чтобы тот, кто описывает болезнь, позаботился о различении свойственных ей симптомов, являющихся ее обязательным сопровождением, от случайных и необязательных, зависящих от темперамента и возраста больного" Парадоксальным образом больной связан с тем, от чего он страдает, лишь внешним образом; медицинское исследование должно принимать его во внимание, лишь вынося за скобки. Естественно необходимо знать "внутреннюю структуру нашего тела" но для того, чтобы ее после этого вычесть, освобождая для взгляда врача "природу и сочетание симптомов, приступов и других обстоятельств, сопровождающих болезнь" (Фуко цитирует медицинские наставления 18 в. — *А. Г.*).

По мнению мыслителя, "больница как цивилизация является искусственным местом, внедряясь в которое болезнь рискует утратить свое истинное лицо. Она сразу же встречает форму осложнений, которую врачи называют тюремной или больничной лихорадкой" Призванная преодолеть эту ситуацию, "типологическая медицина требует для болезни пространственного размещения без привилегированных областей, без больничного принуждения чего-то вроде свободного распределения в месте своего рождения и развития, которое должно функционировать как место, где она развивает, завершает свою сущность, где она доходит до естественного конца неизбежной смерти, если таков ее закон, выздоровления, часто возможного, если ничто не расст-

роило ее природу. Там же, где она проявляется, ей полагается в том же самом развитии исчезнуть. Не следует ее закреплять в приготовленной медицинским образом области, но оставить в позитивном смысле "произрастать" на родной почве: семейный очаг, социальное пространство, задуманное в самой естественной, наиболее примитивной и морально прочной форме, одновременно закрытое и совершенно прозрачное. Итак, эта тема точно совпадает с тем, как она отражалась в политическом мышлении по поводу призрения"

В целом, по мысли Фуко, "независимо от подтверждения идеи экономистов и врачей-классификаторов совпадают в основных направлениях: пространство, в котором завершается болезнь, есть абсолютно открытое пространство без разделения и выделения привилегированных или фиксированных форм, сведенное к единой плоскости видимых проявлений; однородное пространство, где никакое вмешательство не разрешено, кроме взгляда, который, останавливаясь, держится в стороне, где ценность помощи состоит единственно в эффекте временной компенсации; пространство без собственной морфологии, лишь отмечающее сходство одного индивида с другим и лечением, предоставляемым частной медициной частному больному. Но будучи доведенной до своей крайности, тема обращается. Медицинский опыт в свободном пространстве общества, образованного единственной фигурой семьи, не предполагает ли он поддержки всего общества? Не влечет ли он наряду с особым вниманием, проявляемым к индивиду, одновременного распространения общей бдительности по отношению к группе в ее единстве? Следовало бы создать медицину, в достаточной степени связанную с государством, чтобы она могла в согласии с семьей осуществлять постоянную, всеобщую, но дифференцированную политику помощи. Медицина становится национальной задачей [...] Было необходимо осуществлять контроль над... врачами, ограничивать злоупотребления, объявлять вне закона шарлатанов, избегая с помощью здоровой и разумной организации медицины того, чтобы домашний уход не превращал больного в жертву и не подвергал бы его окружение опасности заражения. Хорошая медицина должна получать от государства, "устанавливающего, что существует истинное искусство врачевания" (фрагмент из официального документа эпохи Великой Французской революции. *А. Г.*), свидетельство правильности и законную защиту. Медицина индивидуального восприятия, семейной помощи, домашнего ухода может найти поддержку лишь с точки зрения полностью ее покрывающих контролируемых структур. Открывается совершенно новое, почти неизвестное в 18 в. институциональное пространственное распределение болезней. Типологическая медицина на этом будет закончена"

Массовые эпидемии, терроризировавшие средневековую Европу, начали особенно осмысливаться медиками с 18 в. По Фуко, "эпидемическая медицина противостоит классификационной, как коллективное восприятие глобального, но уникального и никогда не повторяющегося феномена может противостоять индивидуальному восприятию того, чья сущность постоянно проявляется в себе самой и своей идентичности во множестве феноменов. Анализ серии через случай, расшифровка одного типа в другом, объединение времени при эпидемии, определение иерархического места в типологическом случае, установление последовательности все это поиск сущностного соответствия. Тонкое восприятие сложного исторического и географического пространства есть определение гомогенной поверхности, где вычитываются аналогии. И все же, в конце концов, когда речь идет об этих третичных фигурах, которые должны распределять болезнь, медицинский опыт и социальный контроль медицины, эпидемическая и типологическая патология сталкиваются с одним и тем же требованием: определения политического статуса медицины и установления на уровне государства медицинского сознания, озабоченного постоянной задачей информирования, контроля и принуждения. Все, что "понимается как относительная задача полиции в той же мере является специфическим средством медицины" (Фуко приводит фрагмент текста 1776 г. — *А. Г.*).

По мысли Фуко, "в годы, предшествовавшие Революции и непосредственно следовавшие за ней (последнее десятилетие 18 в. *А. Г.*), можно было наблюдать рождение двух великих мифов, темы которых полярны: миф национализированной медицинской профессии, организованной по клерикальному типу, внедренной на уровне здоровья и тела, с властью, подобной власти клириков над душами, и миф об исчезновении болезней в обществе, восстанавливающем свое исходное здоровье,

где не будет потрясений и страстей [...] Став публичной и некорыстной контролируемой деятельностью, медицина должна бесконечно самосовершенствоваться, она соединится в утешении физических страданий со старым духовным предназначением церкви, будучи сформированной в виде ее светской кальки. И армии священников, которые заботились о спасении души, станет соответствовать такая же армия врачей, которые будут заниматься телесным здоровьем"

Согласно Фуко, "другой миф происходит из исторической рефлексии, доведенной до предела. Связанные с условиями существования и индивидуальным образом жизни болезни варьируют вместе с эпохой и средой. В средние века, в эпоху войн и голода, болезни проявлялись страхом и истощением (апоплексии, источающие лихорадки), но в 16—17 вв., когда ослабло чувство Родины и обязанностей по отношению к ней, эгоизм обратился на себя, появилось стремление к роскоши и чревоугодию (венерические болезни, закупорки внутренних органов и крови). В 18 в. начались поиски удовольствий через воображение, когда полюбили театры, книги, возбуждались бесплодными беседами, ночами бодрствовали, а днем спали отсюда истерии, ипохондрия и нервные болезни (Фуко приводит фрагмент текста 1771 г. — *А. Г.*). Народы, живущие без войн, без жестоких страстей, без праздности, не знают этих зол. В особенности это касается наций, не знающих ни тирании, которой богатство подвергает нищету, ни злоупотреблений, которым оно предается"

На выходе, по мысли Фуко, тогдашнему обществу были предъявлены следующие задачи: "Первая задача медицины политическая. Борьба против болезней должна начинаться как война против плохого правительства. Человек может быть полностью и окончательно вылечен, лишь если он сначала будет освобожден..."

Данный проект — будучи возвышенно-романтичным — исполнил тем не менее явную позитивную роль в эволюции медицины: "Вместо того чтобы оставаться тем, чем она была, "сухим и тоскливым анализом миллионов недугов", сомнительным отрицанием негатива, — она достигает решения прекрасной задачи внедрения в человеческую жизнь позитивных фигур здоровья, целомудрия и счастья: перемежать работу празднествами, превозносить разумные страсти, надзирать за чтением и за нравственностью спектаклей, следить за тем, чтобы браки заключались не из одной только выгоды или преходящего увлечения, но основывались на единственном жестком условии счастья, которое служит пользе государства. Медицина не должна больше быть лишь корпусом техник врачевания и необходимых умений; она станет развиваться также как знание о здоровом человеке, т. е. одновременно об опыте небольного человека и определении идеального человека. В управлении человеческим существованием она занимает нормативное положение, авторизуя не только простое распространение советов о мудрой жизни, но и оправдывая его для управления физическими и моральными связями индивида и общества, в котором он живет" Фуко резюмирует: "Ланфенас, этот никчемный мечтатель, дал медицине короткое, но действенное на протяжении всей истории определение: "Наконец медицина будет тем, чем она должна быть: знанием о естественном и социальном человеке"

В результате, по Фуко, сложился примечательный "феномен совпадения требований политической идеологии и медицинской технологии. В едином порыве врачи и государственные чиновники требовали, иногда в сходных словах, но на различным образом укорененных основаниях, упразднения всего, что могло мешать установлению нового пространства: больниц, которые искажали специфические законы, управляющие болезнью, и которые нарушали не менее строгие законы, определяющиеся связью собственности и богатства, нищеты и труда; врачебных корпораций, мешавших образованию централизованного медицинского знания и свободной игре безграничного опыта, доходящей до пределов Вселенной; наконец, Факультетов, признающих истину лишь как теоретическую структуру и придающих знанию социальные привилегии"

В результате промысла Революции 1789 г., согласно Фуко, "больница, которая в своем самом общем виде есть лишь стигмат нищеты, появляется на местном уровне как необходимая мера защиты. Защиты здоровых людей от болезни, защиты больных от невежественной практики: необходимо "защитить народ от его собственных ошибок" защитить одних больных от других. То, что Тенон предлагал это дифференцированное больничное пространство. Дифференцированное по двум принципам: "образовательному", предлагающему каждой больнице одну категорию

больных или одну группу болезней, и "распределительному" — определяющему внутри больницы порядок ведения, "чтобы упорядочить типы больных, которых они согласны принимать" Таким образом, семья, естественное место болезни, дублируется другим пространством, которое должно воспроизводить под микроскопом конфигурацию мира патологии. Там под наблюдением врача болезни будут группироваться по порядку, по родам и классам в рациональную область, восстанавливающую исходное распределение сущностей. Итак, больница позволяет "так классифицировать больных, что каждый находит то, что соответствует его состоянию, без утяжеления за счет соседства с болезнями других, без заражения, будь то больничного, будь то внешнего" Болезнь обретает здесь как свою высшую точку, так и вынужденное место пребывания своей истинности" (Фуко приводит фрагменты текстов конца 18 — начала 19 в. — *А. Г.*).

По мнению мыслителя, "национализация больничной собственности принцип, который был принят начиная с 19 марта 1793 года, но реализация которого должна быть задержана до "полной, окончательной и множественной организации общественной помощи", — стала незамедлительно выполняться после закона от 23 мессидора 2 года. [...] Начала осуществляться, если не в реальности, то по меньшей мере на уровне законодательства, великая мечта о всеобщей дегоспитализации болезней и нищеты. Бедность это экономическое состояние, содействие которому должно осуществляться в той мере, в какой оно существует, болезнь — это индивидуальное несчастье, необходимый уход за жертвой которого должна осуществлять семья. Больницы — анахроническое решение, не отвечающее реальным нуждам нищеты, клеймящее своей убогостью больного человека. Он должен достигнуть в семье идеально состояния, когда человеческое существо не будет более надорвано мучительной работой и не будет знать больницы, провожающей его к смерти. "Человек не создан ни для ремесла, ни для больницы, ни для богадельни: все это отвратительно" (Фуко приводит фрагмент из речи А. де Сент-Жюста, трибуна Революции 1789 г. — *А. Г.*).

Фуко оценивает жесткую дилемму, перед которой оказалась Революция во Франции в конце 18 в.: это была необходимость выбора "между двумя сериями притязаний: одни в пользу более жесткого ограничения права врачевания, другие в пользу более строгого университетского курса... И те, и другие противятся любым реформам, приводящим к упразднению гильдий, корпораций и закрытию университетов" Идея отмены врачебных и медицинских университетских привилегий дополняла требования эффективного контроля за здоровьем освобождающейся из-под социального гнета нации.

Мыслитель характеризует проблемы того времени так: "Как свободный взгляд медицины, и через нее — правительства, который должен быть устремлен на граждан, может быть вооружен знанием и компетенцией без того, чтобы не впасть в эзотеризм знания и жесткость социальных привилегий?

Первая проблема: может ли медицина быть свободной профессией, не защищенной никаким корпоративным законом, никаким запретом на практику, никакой привилегией компетенции? Может ли медицинское сознание нации быть столь же спонтанным как политическое или нравственное сознание? Врачи защищают свои корпоративные права, подчеркивая, что они заботятся не о привилегии, но о сотрудничестве. Медицинское сословие отличается, с одной стороны, от политических сословий тем, что оно не старается ограничить свободу других, налагая на граждан законы и обязанности; оно вводит императив лишь по отношению к себе самому, но оно отличается также и от других профессиональных сословий тем, что стремится не поддерживать темные права и обычаи, но сопоставлять и обсуждать знание. Без организующего органа познание угасает при своем зарождении, опыт отдельного человека теряется для всех"

Анализируя возможные версии проведения реформы медицины и здравоохранения, Фуко отмечает: "принцип, согласно которому медицинское знание формируется у постели больного, датируется не ранее чем концом 18 в. Большинство, если не все медицинские революции совершались от имени этого опыта, установленного в качестве основного источника и постоянной нормы. [...] Начиная с 18 в., в медицине отмечается определенная тенденция излагать свою собственную историю так, как если бы постель больного всегда была местом постоянного и стабильного опыта в противоположность теориям и системам, которые постоянно изменялись и скрывали за своими спекуляциями чистоту клинической очевидности".

Характеризуя "протоклинику" 18 в., Фуко отмечает: ...отбирая, клиника искажает самой своей природой способ проявления болезни и ее связь с больным; в больнице имеют дело с индивидами, являющимися безличными носителями той или иной болезни; роль больничного врача заключается в том, чтобы открыть болезнь в больном, и эта интернальность болезни делает ее всегда скрытой в больном, спрятанной в нем как криптограмма. В клинике, наоборот, озабочены болезнью, носитель которой безразличен: то, что представлено, это болезнь сама по себе в присущем ей теле, принадлежащем не больному, но истине; это "разнообразные болезни, обслуживающие текст" (замечание мыслителя и реформатора медицины того времени Кабаниса. — *А. Г.*): больной — это лишь то, посредством чего текст, иногда сложный и туманный, дан для чтения. В больнице больной только субъект своей болезни, т. е. речь идет о случае. В клинике, где речь идет лишь о примере, больной — случай своей болезни, транзиторный объект, которым она овладевает"

Результатом дискуссий эпохи Революции стало, по Фуко, следующее:

"1. Чтобы установить закрытый характер медицинской профессии, стараются не заимствовать старую корпоративную модель, и, в то же время избежать контроля, который противоречил бы экономическому либерализму, над медицинскими актами как таковыми. Принцип отбора и контроль за ним устанавливается над самим понятием компетенции, т. е. над совокупностью виртуальностей, которые характеризуют саму личность врача: знание, опыт и эта "признанная порядочность" о которой говорит Кабанис. Медицинский акт должен оцениваться по тому, кто его выполняет, его истинная ценность есть функция социально признанного качества его исполнителя. Так внутри экономического либерализма, явно вдохновленного Адамом Смитом, определяется профессия, одновременно и "свободная" и закрытая.

2. В определение пригодности теперь вводится различие уровней: с одной стороны "доктора", с другой — "офицеры здравоохранения" В этом завуалированном и вновь возвращенном разграничении обнаруживается древнее различие между врачами и хирургами, между интернистами и экстернистами, теми, кто знает, и теми, кто видит. Речь более не идет о различии уровня опыта субъекта, который знает. [...]

3. ...В 18 в. допускалось, что простые люди, особенно в деревне, ведущие жизнь более естественную, моральную и здоровую, страдают в основном от внешних болезней, требующих хирурга. Позднее это разделение более очевидно становится социальным: чтобы лечить народ, часто поражаемый "примитивными несчастными случаями" и "простыми недомоганиями", не требуется быть "ученым и углубленным в теорию" — для этого достаточно офицера здравоохранения с его опытом.

4. ...Сущность образования офицера здравоохранения — годы практики, число которых можно увеличить до шести. Врач дополняет полученное им теоретическое образование клиническим опытом. Именно это различие между практикой и клиникой составляет самую новую часть законодательства от 11 г. Практика, требуемая от офицера здравоохранения, есть контролируемое знахарство: уметь после того, как увидишь"

Итогом Революции 1789 выступил, в частности, своего рода конкордат между властью и народом: по Фуко, "вот слова договора, который заключают богатство и бедность для организации клинического опыта. Больница здесь находит в условиях экономической свободы возможность заинтересовать богача; клиника определит успешный поворот для другой договаривающейся стороны. Со стороны бедняка она представляет собой интерес, оплату больничной госпитализации по соглашению с богачом, интерес, который необходимо понять в его перегруженной плотности, так как речь идет о компенсации, имеющей смысл объективного интереса для науки и жизненного интереса для богача. Больница становится прибыльной для частной инициативы начиная с того момента, когда страдание приходящих в нее в поисках успокоения обращается в спектакль. Благодаря достоинствам клинического взгляда помощь сводится к плате"

Фуко предлагает нетрадиционное, в духе языка философии 20 в., описание того, что есть болезнь с точки зрения "археологии взгляда медика": "в медицинской традиции 18 в. болезнь презентирует себя наблюдателю в виде симптомов и знаков... Симптом... есть форма, в которой проявляет себя болезнь: из всего, что видимо, он наиболее близок сущности. Он первая транскрипция недоступной природы болезни... Симптомы позволяют сделать прозрачным неизменный, немного отстраненный, видимый и невидимый лик

болезни. Знак объявляет: прогностический — то, что вскоре произойдет; анамнестический — то, что произошло; диагностический — то, что происходит в данный момент"

Согласно Фуко, "формирование клинического метода связано с появлением взгляда врача в поле знаков и симптомов. Исследование их устанавливающих прав влечет... утверждение, что впредь означающее (знак и симптом) будет полностью прозрачно для означаемого... и что существо означаемого — сердцевина болезни — полностью исчерпывается во вразумительном синтаксисе означаемого" И — далее — у Фуко (последующие выделения принадлежат самому Фуко. — *А. Г.*):

"1. Симптомы образуют первичный неделимый слой означающего и означаемого. По ту сторону симптомов более не существует патологической сущности, все в болезни есть явление ее самой. Здесь симптомы играют наивную роль первоначальной природы: их набор образует то, что называется болезнью...

2. Именно вмешательство сознания трансформирует симптом в знак. Знаки и симптомы являются одним и тем же и говорят об одном и том же: точнее, знак говорит то же самое, что точно является симптомом. В материальной реальности знак идентифицируется с самим симптомом; последний есть необходимая морфологическая поддержка знака...

3. Сущность болезни полностью выразима в своей истине" Речь идет более не о том, для чего изучать болезнь, а о восстановлении на речевом уровне истории, которая полностью покрывает бытие... В клинике быть виденным и быть высказанным сообщаются сразу в явной истине болезни, именно здесь заключено все бытие"

По Фуко, "клиническое наблюдение предполагает организацию двух сопряженных между собой областей: больничной и педагогической. Больничная область есть область, где патологический факт появляется в своей единичности события и окружающей его серии. [...] Нет различия в природе между клиникой как наукой и клиникой как педагогикой. Так образуется группа, создаваемая учителем и учеником, где акт познания и усилия для знания свершаются в одном и том же движении. [...] Если клиническая область открывается только задачам языка, или требованиям взгляда, то она не имеет ограничения и, следовательно, организации. У нее есть границы, форма и смысл, лишь если опрос и обследование артикулируются один в другом, определяя на уровне общего кода совместное "место встречи" врача и больного. Это место клиника в своей первичной форме пытается определить с помощью трех средств:

1. Чередование моментов расспроса и моментов наблюдения [...] В упорядоченном колебании от речи к взгляду болезнь мало-помалу объявляет свою истину, истину, которую она позволяет увидеть и услышать, текст, который, несмотря на то что имеет лишь один смысл, может быть восстановлен в своей полноте лишь через два чувства: наблюдение и слушание. Вот почему расспрос без осмотра или осмотр без вопрошания будут обречены на бесконечную работу: ни одному из них не доступно заполнить лакуны, зависящие лишь от другого. [...]

2. Стремление к установлению устойчивой формы корреляции между взглядом и речью. Теоретическая и практическая проблема, поставленная перед клиницистами, заключалась в том, чтобы выяснить; возможно ли ввести в пространственно отчетливую и концептуально связанную репрезентацию то, что открывается словесным анализом. Эта проблема проявилась в техническом затруднении, ясно разоблачающем требования клинической мысли, — таблице. [...]

3. Идеал исчерпывающего описания. Произвольный или тавтологический вид этих таблиц отклонял клиническое мышление к другой форме связи между видимым и высказываемым. Связи, продолжающейся до полного описания, т. е. дважды верной: по отношению к своему объекту оно должно в результате утратить лакуны, а в языке, где оно выражается, не должно допускать никаких отклонений. Описательная строгость станет равнодействующей точности высказывания и правильности наименования"

Ограниченность существующего в это время подхода Фуко оценивал так:

"1. Первый из этих эпистемологических мифов касается алфавитной структуры болезни. В конце 18 в. алфавит казался грамматистам идеальной схемой анализа и окончательной формой расчленения языка путем его изучения. Этот образ алфавита переносился без существенных изменений на определение клинического взгляда. Наименее возможным наблюдаемым сегментом, от которого следует двигаться и по ту сторону которого невозможно продвинуться, является единичное впечатление, получаемое от больного или ско-

рее от симптома у больного. Он не означает ничего сам по себе, но обретает смысл и значение, начнет говорить, если образует сочетание с другими элементами. [...]

2. Клинический взгляд производит над сущностью болезни номиналистическую редукцию. [...] По отношению к индивидуальному и конкретному существу, болезнь — лишь имя; по отношению к образующим ее изолированным элементам она обладает совершенно строгой архитектурой вербального означения. Задаваться вопросом о том, что является сущностью болезни — "все равно как если бы задаваться вопросом, какова природа сущности слова" (цитата Кабаниса. *А. Г.*). Человек кашляет; он отхаркивает кровь; он дышит с трудом; у него учащенный и жесткий пульс; его температура повышается — что ни непосредственное впечатление, то, если можно так выразиться, буква. Объединившись, они образуют болезнь плеврит... [...]

3. Клинический взгляд совершает над патологическими феноменами редукцию химического типа. [...] Клинический взгляд это взгляд, сжигающий вещи до их конечной истины. Внимание, с которым наблюдают, и движение, которым высказывают, в конце концов восстанавливаются в этом парадоксальном пожирающем акте. [...]

4. Клинический опыт идентифицируется с хорошей чувствительностью. [...] Медицинский взгляд это не то же, что интеллектуальный взгляд, способный под явлением обнаружить неискаженную частоту сущностей. Это конкретный чувствительный взгляд, взгляд, переходящий от тела к телу, весь путь которого располагается в пространстве осязаемых проявлений. Полная истина для клиники есть чувственная истина"

Наконец, открытие того, что смерть живого существа есть процесс, растянутый во времени, по мысли Фуко, привело к пониманию следующего: "Жизнь, болезнь и смерть теперь образуют техническую и концептуальную троицу. Древняя непрерывность тысячелетних навязчивых идей, размещавших в жизни угрозу болезни, а в болезни приближающееся присутствие смерти, прервана: вместо нее артикулируется треугольная фигура, вершина которой определяется смертью. Именно с высоты смерти можно видеть и анализировать органические зависимости и патологические последовательности. [...] Начиная с Биша (блестящий французский мыслитель и врач первой половины 19 в. — *А. Г.*) познание жизни обретает свой исток в разрушении жизни и своей крайней противоположности. Именно там болезнь и жизнь высказывают свою истину: истину, специфическую, несводимую, защищенную от любого поглощения в неорганическое кругом смерти, которая обрисовывает их так, как они есть. [...] С раннего Возрождения и вплоть до конца 18 в. знание о жизни было заключено в круг жизни, которая отражалась от себя самой и рассматривала себя; начиная с Биша, оно отрывалось от связи с жизнью и отделялось от нее через непреодолимый предел смерти, в зеркале которой оно ее разглядывало"

В завершение текста Фуко высказывает весьма парадоксальную и в высшей степени нетрадиционную мысль, нашедшую продолжение в его последующей работе "Слова и вещи" [см.: **"Слова и вещи. Археология гуманитарных наук" (Фуко)**]: "Индивид — это не принципиальная и не самая острая форма, в которой презентируется жизнь. Он наконец был дан знанию лишь в конце долгого движения пространственного распределения, решающим инструментом которого было определенное использование языка и трудная концептуализация смерти. Бергсон (выдающийся французский философ 20 в. *А. Г.*) обращается совершенно в другую сторону, когда ищет во времени и против пространства, в улавливании внутреннего и немого, в безумной скачке к бессмертию условия, благодаря которым можно думать о живой индивидуальности. Биша веком раньше давал более суровый урок. Старый аристотелевский закон, запрещавший научные рассуждения об индивиде, был устранен, когда смерть обрела в языке место для своей концепции: таким образом пространство открыло для взгляда дифференцированную форму индивида. [...] Смерть покинула свои старые трагические пределы. Она стала лирическим ядром человека: его невидимой истиной, его видимой тайной"

Фуко — верный своему принципу исследовать эволюцию "систем мысли" обрисовывает глобальную линию изменения взглядов в европейской медицине: от "медицины болезни" через "медицину патологических реакций" к схожей с ней "медицине патогенных агентов" Он пишет: "Медицина страдающих органов содержит три момента:

1. Установить, какой орган страдает, что происходит, начиная с манифестации симптомов при условии выяснения "всех

органов, всех тканей, образующих средства сообщения, с помощью которых эти органы объединены между собой, и изменений, которые модификации одного органа производят в других"

2. "Объяснить, как орган становится страдающим", начиная с внешнего агента и придерживаясь основного факта, что раздражение может вызвать гиперактивность или, напротив, функциональную астению и что "почти всегда эти два изменения существуют одновременно в нашей экономике" (под действием холода активность любой секреции уменьшается, а легких — увеличивается).

3. "Указать, что необходимо сделать, чтобы остановить страдание" т. е. устранить причину (холод при пневмонии), но также устранить "эффекты, которые не исчезают, когда причина не перестает действовать" (гиперемия крови поддерживает раздражение в легких при пневмонии).

В критике медицинской "онтологии" понятие органического страдания идет, без сомнения, куда дальше и глубже, чем понятие раздражения. Оно дополнительно содержит абстрактную концептуализацию: универсальность, которая ему позволила, все объясняя, создавать для взгляда, направленного на организм, последний экран абстракции. Понятие "страдания" органов содержит лишь идею связи органа с агентом или местом страдания, как реакции на поражение, либо как нормального функционирования, либо как нарушающего действия пораженного элемента на другие органы. Отныне медицинский взгляд будет направлен только на пространство, заполненное формами сочетания органов. Пространство болезни, без остатка и смещения, есть то же самое, что пространство организма. Воспринимать болезнь — это некоторый способ воспринимать тело. Медицина болезни исчерпала свое время; начинается медицина патологических реакций, структуры опыта, которая доминировала в 19 в., вплоть до определенного момента 20 в. так как, не без некоторой методологической модификации, медицина патогенных агентов будет под нее подогнана"

Фуко резюмирует: "Чтобы клинический опыт стал возможным как сфера познания, была необходима полная реорганизация больничной сферы, новое определение статуса больного в обществе и установление определенного отношения между содействием и опытом, между помощью и знанием. Необходимо было поместить болезнь в коллективное и однородное пространство. Необходимо было также открыть язык совершенно новой области: постоянной и объективно установленной корреляции наблюдаемого и высказываемого. Итак, было определено абсолютно новое использование научного дискурса: использование безусловной верности и покорности многоцветному содержанию опыта говорить то, что видится; но также использование формирования и установления опыта — побуждать увидеть, говоря о том, что наблюдается. Таким образом, медицинский язык было необходимо расположить на этом внешне поверхностном, но на самом деле глубоко скрытом уровне, где формула описания есть в то же время разоблачающий жест. И это разоблачение включает в себя в свою очередь дискурсивное пространство трупа как область первопричины и проявлений истины: раскрытую внутренность. Формирование патологической анатомии в эпоху, когда клиницисты определяли свой метод, — не простое совпадение: равновесие опыта требовало, чтобы взгляд, устремленный на индивида, и язык описания покоились на устойчивом, видимом и разборчивом основании смерти.

Эта структура, где артикулируется пространство, язык и смерть, — то, что в совокупности называется клинико-анатомическим методом, — образует историческое условие медицины, которое представляет себя и воспринимается нами как позитивное. [...] Значение Биша, Джексона, Фрейда для европейской культуры доказывает не то, что они были в той же мере философами, как и врачами, но то, что в этой культуре медицинская мысль по полному праву заняла статус философии человека"

В "Рождении клиники" (прецеденте "археологии медицины") Фуко раскрыл обусловленность форм деятельности врачей и их конкретных знаний от того, что он именует "*кодами* знания" Он обнаружил исторически изменчивые и в то же время сохраняющиеся на протяжении веков *коды* на основе различных описаний болезней, исполненных врачами в одно и то же время. Сами врачи, не догадываясь об их существовании, следуют тем не менее исторически обусловленным принципам кодирования медицинского знания. Влияние исторической эволюции таких общих форм знания огромно. Фуко отметил, что предмет его исследования медицины связан с выяснением вопроса: как особое познание больного индивидуума структурируется на протяжении того или иного времени. А это позволяет,

по его мнению, показать, что "клинический опыт возможен в виде познавательной формы" и что он приводит к реорганизации всего больничного дела, к новому пониманию положения больного в обществе. Эти "глубинные структуры" где сплетаются воедино "пространство, язык и смерть и которые обычно суммируются в виде анатомическо-клинических методов" образуют историческое условие развития медицины как области "позитивного" действия и знания.

А. А. Грицанов

РОРТИ (Rorty) Ричард (р. 1931) — американский философ. После 15 лет преподавания в Принстоне Р с 1983 — профессор гуманитарных наук университета штата Вирджиния (Шарлоттсвиль).

Основные сочинения: "Философия и зеркало природы" (1979), "Последствия прагматизма" (сборник очерков 1972—1980, опубликован в 1982), "Философия после философии: Случайность, ирония и солидарность" (1989), "Философские сочинения" (т. 1 "Объективность, релятивизм и истина" т. 2 "Эссе по Хайдеггеру и другим" — 1991) и др.

Идейный путь Р был достаточно извилист. Прошел школу аналитической философии (интеллектуального направления в 20 в. впервые сделавшего язык формирования философии особым объектом собственного интереса. *И. Б.*), хорошо усвоил ее уроки, и первые его работы по проблеме сознания с позиции "элиминативного материализма" были выполнены в характерном для нее стиле и технике. Подготовка антологии "Лингвистический поворот" (1967) и написание предисловия к ней, где он попытался разобраться в значимости позитивистско-лингвистических новаций для переориентации современной мысли, явились поворотными вехами в его творчестве; метафилософская проблематика выдвигается на первый план.

Специфика метафилософии в понимании Р требовала рассмотрения современной мысли в более широком диапазоне. Р едет в Европу, увлекается идеями М. Хайдеггера, М. Фуко (**см.**), Ж. Деррида (**см.**), Г.-Г Гадамера, участвует в дискуссиях постмодернистов, "деконструктивистов" герменевтиков. Итогом его размышлений явилась книга "Философия и зеркало природы" (**см.**).

Много стимулирующего для своего творчества Р. нашел в классике философской мысли США, прежде всего в текстах У. Джемса и Дж. Дьюи (итогом соответствующих его размышлений явилась работа "Последствия прагматизма"). Их влияние, по его признанию, оказалось достаточно сильным, чтобы "развернуть над собой знамя *неопрагматизма*", а затем, отбросив частицу "нео", вернуться к просто "прагматизму"

Р выступил с критикой академической англо-американской традиции, прежде всего аналитической. Внешне разрыв с традицией проявился в уходе с философской кафедры на кафедру гуманитаристики и идентификации своей творческой деятельности как жанра "литературной критики" который, как он полагает, лучше служит целям человеческой солидарности.

Р был постоянно хорошо осведомлен о том, что происходит в американской и европейской философской мысли и около нее. Его притягивает прошлое философии, феномен ее исторического времени, и он с великим почтением относится к тем, кто творил его. Р много ездил, прислушиваясь к интеллектуальным дискуссиям внутри культур и между культурами, задаваясь вопросами, что мешает "глобальному разговору" как возможны консенсус, сообщество и солидарность. Р дважды посетил Россию, читал лекции, участвовал в "круглом столе", проявляя намерение "вовлечь российских философов в общемировой разговор"

Р выдвинул проект "деструкции" предшествующей философской традиции, обремененной, по его мнению, такими пороками, как метафизичность, трансцендентализм и фундаментализм. Образ ума, стремящегося выработать общую теорию точного представления о мире, как грандиозного *зеркала*, постоянно подвергающегося анализу и улучшающей его свойства шлифовке, согласно Р сопряжен с трактовкой философии как трибунала чистого разума, отвергающего либо привечающего то или иное положение культуры.

Подобно Деррида, Р избегал конструирования системного мировоззрения, относя систематичность и определенность к характеристикам метафизического мышления. Р объяснял появление дуалистических картин мира конкретно-историческими обычаями словоупотребления. Р противопоставлял прагматизм как наиболее целостное, открытое и творческое мировосприятие всей остальной философии.

История философии, согласно Р есть давний спор прагматизма с репрезентативизмом, или эпистемологией как квинтэссенцией дуалистического

мышления. На место философии как своеобразного синтеза гносеологии, оснований культуры ("идеологии") и "строгой науки" должно быть поставлено, по его убеждению, всестороннее, индифферентное к дисциплинарным и мировоззренческим делениям исследование индивидуальности и социума. Цементирует это знание лишь идея "вездесущности языка" как всеобъемлющей формы человеческого опыта, а также понятие о человеке как творческом (т. е. создающем, а не открывающем истины) существе, реализующем себя в языке и творящем себя как своеобычный "текст" Сущность подлинно гуманитарного мышления должна вследствие этого, согласно Р совпадать с сущностью не философии, а "литературной критики"

Р трактовал собственное миропонимание как развитие ориентации Ф. Бэкона на науку вкупе с прагматической установкой П. Фейерабенда, согласно которой "все сгодится, что работает" Описывая "приватную" ипостась морали, Р отталкивается от ряда гипотез и идей З. Фрейда. В исследовании "Фрейд и моральная рефлексия" (фрагмент публикации "Эссе по Хайдеггеру и другим") Р отмечает, что, если Аристотель характеризовал самость человека как структуру, наделенную неким центром, встроенной целью (что задает сущность человеческого и совпадает с социальным долженствованием) и набором периферийных акциденций, то у гениальных адептов торжествующего естествознания (Коперник, Галилей, Дарвин) самость машина, лишенная центра, хотя и обладающая некоей целеполагающей способностью (дух, душа или сознание). У Фрейда же, по мнению Р., основополагающим выступает утверждение, что "наши бессознательные самости не бессловесные, зловещие, неуравновешенные животные, но скорее интеллектуальные компаньоны наших сознательных самостей, их возможные собеседники" В итоге, по Р вышеупомянутых фрейдистских "собеседников" точнее трактовать как орудия изменения мира, нежели как корректировщиков изображения вещей "в самих себе"

Когда заходит речь об истории философии, утверждает Р — на ум обычно приходят стоящие на полках библиотек тома под названием "От Фалеса до Витгенштейна" или "От Декарта до наших дней" В них представлены фигуры, считающиеся философами, и стандартный набор "фундаментальных" проблем, которыми в соответствии со званием они должны заниматься о природе бытия, о сознании, о знании и др. В этом стиле, например, написаны работы В. Виндельбанда и Б. Рассела. Этот жанр Р именует "доксографией" (от древнегреческого слова "мнение" "недостоверное суждение"). "*Доксография* представляет собой попытку... наложить канон на проблематику, созданную безотносительно к этому канону" Данный жанр предполагает, что наши предки имели дело с тем же самым "естественным видом", с каким имеем дело мы, занимаясь философией. Не укладывающиеся в канон фигуры — священники, литераторы, политические деятели — исключаются из истории. Данный жанр более всего распространен и популярен, но он же, считает Р является наименее ценным. Он принципиально а-историчен; прошлое мумифицируется, располагается в соответствии с принципами музейных каталогов. Лучше всего будет, по мысли Р., если мыслителям удастся навсегда прекратить писать работы под названием "история философии"

Согласно Р следующий распространенный сегодня жанр — рациональная реконструкция. В наши дни его широко практикуют аналитические философы. Суть его состоит в том, что творчество великих философов прочитывается таким образом, что умершие мыслители становятся как бы современниками, коллегами по кафедре, с которыми можно общаться, вести партнерский разговор, обсуждать проблемы, вступать в диалог на страницах журналов. Аристотеля или Канта приглашают на диспуты по философии языка или метаэтике поддержать или опровергнуть ту или иную позицию. Практиков рациональной реконструкции мало волнует историческая правда; они озабочены наведением мостов между мертвыми и живыми таким образом, чтобы найти у коллег, живших в другие эпохи, гениальные догадки, созвучные их тематике, и одновременно показать, что эти догадки получили в аналитической философии адекватное выражение в виде профессионально сформулированных проблем. Прошлое изображается в виде истории предвосхищений, подступов, приближений к тому, что сегодня принимается аналитиками за профессиональную работу.

В предисловии к книге "Философия в истории" написанном Р в соавторстве, было отмечено: "Их повествования о людях, почти натолкнувшихся на то,

что сегодня известно как философия, напоминают рассказы о путешественниках, которые были близки к открытию Америки, проплыви они чуть-чуть дальше" По Р., если бы аналитики оценивали себя пионерами "блестящей новой интеллектуальной инициативы", к ним не было бы никаких претензий. Однако им недостаточен современный самообраз, им нужно видеть в своей деятельности кульминацию предыстории.

Р упрекает представителей школы аналитической философии за то, что, сформулировав наиболее мощные аргументы в пользу относительности языка, они, по сути дела, придерживаются докуновских (т. е. взглядов, устаревших после выхода в 1962 книги Т Куна "Структура научных революций" *И. Б.*) представлений, полагая вполне соизмеримыми "догадки" предков и современные формулировки проблем. Основной акцент делается на "ответах" в то время как по Куну при смене парадигм изменялись смыслы не только "ответов", но и "вопросов" и для историка важно показать, где, когда и почему это произошло.

По мысли Р коллекция рассказов о прошлом, ставящих его на службу настоящему, вообще не может быть историей чего-либо. Используется внеисторический метод предпочтений: выбираются определенного типа проблемы и определенного типа персоналии. Например, вне внимания оказываются фигуры между У Оккамом и Р. Декартом или И. Кантом и Г. Фреге, не говоря уже об изъятии из истории блестящих представителей своей эпохи — религиозных мыслителей, литературных, политических и общественных деятелей, ставивших вполне философские для своего времени вопросы, в чем-то релевантные и для нашей эпохи. Нельзя сказать, что аналитики сегодня верят в возможность создания "жесткого ядра" философии по типу "жесткого ядра" науки, однако они унаследовали от неопозитивистов веру, что единственными достойными собеседниками философов являются ученые. Поэтому прослеживаются связи, скажем, между И. Кантом и Г. Гельмгольцем, а не между И. Кантом и П. Валери, между Д. Юмом и Дж. Муром, а не между Д. Юмом и Т. Джефферсоном.

Р не отрицает определенные достоинства жанра рациональной реконструкции. Все же, полагает он, его лучше соединить с методом исторической реконструкции. Нужно начинать с истории, помещая взгляды мыслителей прошлого в контекст их времени, актуальных в ту пору вопросов, господствовавших стилей мышления, в "дух эпохи" и т. п. Р не видит принципиальной противоположенности в этих двух методах. По его убеждению, они оба вполне совместимы, можно применять и тот, и другой, но по отдельности. Применяющие историческую реконструкцию должны, конечно, владеть историческим материалом, но, что еще важнее, они должны знать современное состояние проблем, обсуждавшихся в прошлом, и иметь по их поводу собственное мнение. "Историческая реконструкция может быть осуществлена только при наличии у историка какого-то своего представления о вопросах, которые обсуждались в прошлом, даже если это были и псевдовопросы... Два жанра (рациональной и исторической реконструкции) никогда не могут быть независимыми, поскольку вы немногое узнаете, о чем думали мертвые философы, пока не прикинете сколько истины они знали. Эти две темы должны рассматриваться как моменты в длительном движении по герменевтическому кругу, по которому нужно прокрутиться много раз, прежде чем приступить к тому или другому типу реконструкции"

Особым жанром философствования Р полагает стиль "историко-философского нарратива (повествования. — *И. Б.*)" Парадигмальным представителем его, по мысли Р., являлся Г. Гегель, в 20 в. к нему тяготели М. Хайдеггер, М. Фуко и др. Для данного стиля философской ретроспекции характерны: акцент на постановке проблем (а не на "решении" что типично для рациональной реконструкции), озабоченность вопросом "почему": почему та или иная проблема выдвинулась на первый план и стала "философской" почему та или иная фигура оказалась в центре внимания, и т. д. Историки этой традиции стремятся дать целостное описание творчества мыслителя, не исключая странную, на наш взгляд, логику его мышления. Они творят "образ" и "картину" В силу нацеленности на создание "образа" и "картины" данный жанр вызывает наибольшие симпатии Р Конечно, признает он, историки, работающие в этом стиле, "паразитируют" на рациональной и исторической реконструкции. Однако в этом нет ничего плохого. Хуже другое они, как правило, берут на себя миссию судьи, сортируя "серьезные" или "несерьезные" проблемы, определяя, кто из философов достоин звания "великого",

а кто не заслужил его. И, к сожалению, в своей судейской деятельности чаще всего руководствуются эпистемологическими критериями, сознательно или бессознательно относясь к философии как к "зеркалу природы"

С точки зрения Р оптимальным было бы не прослеживание имманентного поступательного движения к "Истине" что вдохновляло Гегеля, а описание смены метафор, образов, поэтических видений, "духа, схваченного в понятии" символики своего времени. Причем образ прошлого и самообраз будут твориться одновременно. В поэтическом описании отпадает необходимость имитировать науку и использовать псевдонаучные приемы, подобно тому, как у поэтов-лириков нет необходимости имитировать физическую теорию. Или видеть в предшественниках "недозрелых", "странно мыслящих" или "глупых" людей. В контексте своего времени, в идиомах их языка они предстанут выдающимися и мудрыми личностями, а их "нелепые" суждения вполне разумными. Переход к метафорическому нарративу помог бы историку освободиться от чувства снисходительности и создал бы платформу для партнерского разговора с нашими предшественниками.

Как отметила одна из первых вдумчивых исследователей творчества Р Н. Юлина, философский герой у Р эпистемологический анархист, ироник, озабоченный "только желанием завлечь, соблазнить, очаровать присутствующих своей игрой и своей интересной историей" При таком подходе к философии утрачивают всякий смысл понятия "интерсубъективного взаимодействия", герменевтического "разговора" "коммуникации": "хотя посылкой "разговора" является существование Другого, последний не принимается за равного партнера в серьезной и трудной работе достижения продуктивной коммуникации, скорее он — напарник по игре. Имеет место псевдопартнерство, поскольку отношения собеседников не вовлечены в процесс взаимной коррекции" Между тем, несмотря на провозглашенную приоритетность терапевтической и историцистской стратегии, философствование Р в значительной степени состоит из теоретических аргументов. "За фасадом риторики, иронии, ...релятивизма, пишет Н. Юлина, несложно обнаружить систему продуманных, логически связанных и постоянно корректируемых аргументов, короче, всего того арсенала, который Р внешне отвергает" Проблема лишь в том, что этот теоретизм не носит у американского философа систематического характера, а выполняет вторичную, служебную функцию как риторическая уловка, как софистический прием "увлечения и соблазнения" собеседника.

Вслед за Ницше и Хайдеггером Р толкует метафизику (философию и науку "модерна") расширительно, отождествляя ее с культурой целой исторической эпохи христианской, "онтотеологической" эпохи. Библия, "Метафизика" "Критика чистого разума" "Наука логики" в одинаковой степени являются "продуктами" этой эпохи ("великой эпохи" книги). Дискурс метафизической парадигмы — или, скажем, нарратив, коль скоро речь идет об эпохе книги, развертывается, согласно Р вокруг таких традиционных для философии "трансцендентально означаемых" мифологем, как абсолютная истина, Бог, бытие, природа и т. д. В эпоху просвещения представление о сверхъестественном Боге заменяется представлением о квазибожественном "разуме" место священнослужителя занимает ученый, но эта трансформация, по мнению американского исследователя, не затрагивает сущностных основ западноевропейской культуры: сциентизм просвещения остается во власти все того же религиозного отношения к миру, "религиозной потребности в человеческих проектах, заверенных нечеловеческим авторитетом"

Сциентистская вера в прогресс науки, философский оптимизм, пиетет "секуляризованных интеллектуалов" перед научной истиной оказываются в 19 в., по словам Р., "моральным эквивалентом христианской любви... и веры в Бога" Религиозно-сциентистская установка имеет прямым результатом онтологический дуализм, она ведет к искусственному расколу "жизненного мира" человека на две полярные сферы: бытие-в-себе и бытие-для-себя, трансцендентальное и эмпирическое (или, по Ницше, к раздвоению мира на истинный потусторонний, и ложный посюсторонний, земной). Соответственно, и познание распадается на две формы, отличные по когнитивному статусу, познание "высокое" и "низкое", "необходимое" и "случайное" "достоверное" и "вероятностное", "объективное" и "субъективное" Все эти дистинкции, по мнению Р исконно присущи онто-теологической философской традиции, и, чтобы высвободиться из пут метафизики, именно их в первую очередь необходимо преодолеть.

Как отмечает Р одна из причин кажущегося различия между историей философии и историей науки в том, что философы, расходящиеся, скажем, по вопросу о существовании Бога, являются тем не менее коллегами по профессии. Другая причина кажущегося различия состоит в том, что те, кто расходятся в вопросе является ли проблема существования Бога важной, интересной или "реальной", — опять-таки коллеги. Академическая дисциплина, называемая "философской", объемлет не только различные ответы на философские вопросы, но и полное расхождение на счет того, какие вопросы являются философскими. Рациональные реконструкции и содержательно-смысловые переинтерпретации с этой точки зрения различаются лишь в степени — степени несогласия с великим философом прошлого, реконструируемым или переинтерпретируемым. Если кто-либо с ним не согласен, главным образом по поводу решения проблем, а не по поводу того, какие проблемы нужно обсуждать, то он будет считать себя реконструирующим философа прошлого. Если кто-либо считает себя показывающим, что не следует думать о том, *что* великий философ прошлого пытался делать, то он полагает себя объясняющим, почему он не рассматривает философа прошлого сотоварищем по профессии. Он даже переопределит "философию" чтобы устранить этого философа из канона.

Согласно Р формирование канона — не есть тема для истории науки. Нет необходимости направлять свою научную активность на изучение деятельности великого ученого, чтобы сделать свои взгляды более респектабельными. Нет необходимости и унижать какого-либо специально выбранного выдающегося предшественника, называя его псевдоученым для того, чтобы утвердить свои собственные взгляды. Формирование канона важно в истории философии, потому что в дополнение к дескриптивному использованию "философия" имеет важный и почетный аспект. Используемый дескриптивно термин "философский вопрос" может означать вопрос, который обсуждается некоторой современной "школой" а также всеми или многими из тех исторических фигур, которых привычно классифицируют как "философов" Однако, используемый почетно, он означает вопросы, которые следует обсуждать — вопросы столь общие и столь важные, что они должны быть в головах мыслителей всех времен и народов, независимо от того, сумели или не сумели эти мыслители сформулировать их точно.

По мысли Р эта теоретическая независимость исторической и рациональной реконструкций от формирования канона редко существует на практике. Создатели рациональных реконструкций не хотят на самом деле обременять себя реконструкцией и спором с незначительными философами. Создатели исторических реконструкций хотели бы описать людей, которые были значимы в развитии чего-либо, если не философии, то, вероятно, "европейской мысли" или "современной мысли" При работе в этих жанрах используются термины типа "философия" и "философские вопросы" в их почетном смысле. Таким образом решается, что представляет ценность для размышления — какие вопросы являются нашими повседневными "произвольными построениями" а какие связывают нас с нашими предками. Но разница между тем миром и нашим, по мнению Р состоит в осознании высокой культурой нынешнего времени того, что вопросы, считавшиеся неизбежными, меняются по ходу времени. Мы осознали то, чего не знали древние, а именно, что мы можем не знать, какие вопросы являются по-настоящему важными. Мы боимся, что мы все еще, может быть, работаем с философскими словарями, которые значат для "реальных" проблем примерно столько же, сколько словарь Аристотеля для "реальных" проблем астрофизики.

По Р никто вполне не уверен, являются ли вопросы, обсуждаемые современными профессорами философии (любых школ), "необходимыми вопросами или же просто "случайными построениями" Далее, никто не уверен, являются ли вопросы, обсуждавшиеся всеми или большинством из канона великих философов прошлого, предложенные книгами с названием "История западной философии" (фундаментальный труд Б. Рассела. — *И. Б.*), например, вопросы об универсалиях, о соотношении ума и тела, о свободе воли, о явлении и реальности, о факте и ценности, и т. д., важными вопросами. Время от времени внутри и вне философии высказывают подозрение, что некоторые или все такие вопросы являются "просто философскими" термин, употребляемый с уничижительным оттенком, как химик, употребляет термин "алхимический" или марксист — "надстроечный", а аристократ — "сред-

ний класс" Самоосознание того, какая из исторических реконструкций дана нам, есть осознание того, что некоторые наши интеллектуалы и морализаторы не интересовались вопросами, которые кажутся нам неизбежными и основательными. Поскольку такие исторические реконструкции — источник сомнения в том, является ли философия (в любом из ее дескриптивных смыслов) важной, "историк канона" определяет место философа, а не наоборот. Он делает это, подбирая исторические фигуры и через драматический пересказ показывая, как мы пришли к вопросам, которые сейчас рассматриваем как неизбежные и основательные. Если эти фигуры оставили после себя сочинения, то их сочинения образуют канон этакий перечень обязательной литературы для чтения, который необходим для оправдания бытия таким, как оно есть.

Согласно Р любая методологизаторская программа несостоятельна и опасна, так как ведет к преобладанию тривиальности в философии, к ее упрощению и интеллектуальному застою. Идея "метода" неприемлема для него постольку, поскольку она напрямую коррелируется с идеей "предмета" привилегированного объекта познания, т. е. с комплексом репрезентационистских представлений. Разделяя, к примеру, многие общетеоретические постулаты "философии жизни" Р категорически отверг предложенную В. Дильтеем эпистемологическую антитезу "наук о природе" и "наук о духе" (соответственно, противопоставление методов объяснения и понимания). По Р "чтобы сделать возможным исследование, принимающее в расчет лишь конкретные цели и практические задачи, стоящие перед ним, мы должны избавиться от жесткой увязки "метод познания предмет" и перевести философский разговор из методолого-онтологической плоскости в плоскость этико-политическую"

В предисловии к книге "Философия в истории", написанном Р в соавторстве с Дж. Шниивиндом и К. Скиннером, читателю предлагается следующая гипотеза. "Предположим, что была бы написана тысячетомная работа, озаглавленная "Интеллектуальная история Европы" Представим также, что состоялось великое собрание воскресших мыслителей, на котором каждый мыслитель, упомянутый на страницах этой работы, получил в свое распоряжение ее экземпляр и был приглашен начать чтение с пассажей о самом себе, а затем о том, что было до него и после него, пока он не прочитает все тысячи томов" Парацельс вошел бы в контакт с Архимедом и Бойлем, Цицерон с Бентамом, и т. д. Можно ли ожидать, что историк, получивший возможность черпать материал из идеальной "Интеллектуальной истории" и вслушиваться в перекрестные разговоры через эпохи, напишет более объективную историю философии? Скорее всего этого не произойдет, говорят авторы. Прежде всего потому, что историк, как это знал еще Гегель, замкнут современностью. Какими бы материалами он ни располагал, как бы ни старался вжиться в строй мысли другого, добиться "зеркальной" презентации этой мысли ему не удастся. Выбор персоналий и интересных вопросов определен установками традиции, к которой он принадлежит.

По Р история философии это всегда проекция установок и принятой историографии. А историография представляет собой саморефлексию историка о себе, о времени, в которое он живет, о важном или неважном, о мнениях своих коллег и т. д. Она всегда строится через призму субъективных пристрастий. Поэтому люди, бросающиеся писать историю философии, погружаясь в "исторические факты" предварительно не определившись в историографических принципах, имеют дело с продуктами собственной или чужой фантазии. Как, впрочем, и те, кто определяется в историографических принципах безотносительно к историческим фактам. По сравнению с Гегелем современная философия, говорит Р существенно расширила диапазон аргументов против "зеркальной" репрезентации прошлого. Дискуссии по философским проблемам семантики, о значениях и референциях, об относительности перевода, по философским проблемам практики интерпретации стремятся доказать одно и то же: осуществить прыжок из одной культурной онтологии в другую невозможно. Т. Кун и П. Фейерабенд внесли существенную лепту в картину культурных разрывов: теория парадигм, несоизмеримости концептуальных каркасов, "методологический анархизм" уже не позволяют легко отмахиваться от вывода, что понятия и идеи, фигурировавшие в прошлом, имели несоизмеримые с нашими смысловые наполнения. Многие из них не только идиоматичны для своего времени, но и вообще иррелевантны нашему строю мышления.

Поэтому, согласно мнению Р и его коллег, историку философии лучше

сменить эпистемологический или "соизмеряющий" тип рассуждения на холистический, контекстуальный и "герменевтический" Перед ним всегда стоит проблема герменевтического круга: нельзя изолировать элементы системы без априорного знания всей системы, внутри которой они имеют место. Выбор элементов продиктован пониманием практики и вовсе не легитимирован рациональной реконструкцией элементов. "Холистическое выстраивание аргумента говорит о том, что вам никогда не удается выпрыгнуть из "герменевтического круга" того факта, что вы никогда не в состоянии понять части незнакомой культуры, практики, теории, языка и чего угодно, если не знаете что-то о действии целого; но вы не сможете понять действие целого до получения некоторого представления о его частях. Понятие интерпретации предполагает, что путь к пониманию более похож на знакомство с личностью, нежели на демонстрацию чего-либо"

По Р историк не должен заниматься поисками гносеологических основ презентации, а совершать колебательные движения от целого к части, от части к целому, создавая свою собственную маленькую парадигму, свои метафоры и собственную языковую игру. Результатом будет его собственная картина, а не адекватная репрезентация.

Логичным выводом из признания Р приоритетности более диффузной "интеллектуальной истории" было бы суждение о ее самодостаточности и отсутствии необходимости в добавке, именуемой "история философии" Однако Р не спешит его делать, предпочитая уклончивую и компромиссную позицию. История философии нужна, но не в виде сквозных исследований, запрягающих в одну упряжку Платона, Августина, Лао Цзы, Дж. Мура, С. Крипке, Ж. Делёза (см.). Она возможна при охвате сравнительно небольшого отрезка времени — столетия или двух столетий, в течение которых шел интенсивный разговор (например, от Декарта к Канту или история развертывания картезианской субъективности в трансцендентальную философию Гегеля). История этого разговора, согласно Р может быть полезной в том отношении, что порою подсказывает нам, какими вопросами следует заниматься, а какие можно и проигнорировать.

У Р при этом обнаруживаются еще более веские, хотя и "личные", причины, почему нужна история философии. Прошлое требуется, чтобы не потерять-ся в анонимном пространстве времени и иметь возможность рисовать "образ самих себя" "По причине того, что мы не можем обходиться без героев, нужны горные вершины, чтобы с них заглядывать вперед. Нужно рассказывать подробные истории о великих мертвых для собственного самоутверждения в надежде, что мы превзошли их. Еще мы нуждаемся в идее, что есть такая вещь, как "философия" в ее почетном смысле, идее, что существуют, если хватит ума поставить их, определенные вопросы, задаваться которыми во все времена будут люди. Мы не можем отшвырнуть ее, не распростившись с понятием, что интеллектуалы предшествующих эпох европейской истории составляли сообщество и быть членом такого сообщества было благом" Например, для того чтобы современные американские интеллектуалы не чувствовали себя потерянными в безликом пространстве времени, чтобы иметь вершины, с которых можно оглянуться назад и вглядеться в даль, чтобы иметь "образ самих себя", им нужны и Эмерсон, и Джемс, и Дьюи, и воображаемый "герменевтический" разговор с ними. Дьюи в этом отношении своего рода маркировочный знак, большая гора, организующая вокруг себя ландшафт, не могущая не привлекать внимание уже с эстетической точки зрения. Р объясняет интерес к нашим предшественникам не теоретическими, а психологическими, точнее сказать, экзистенциальными потребностями потребностями самосознания, самоидентификации и самоутверждения. А также социальными потребностями в коммунальности — "видеть в истории нашей расы длящийся взаимообмен в форме разговора" или свидетельство "солидарности"

Отношение Р к идеям неопозитивизма и философии языка в ранний период его научно-исследовательской и преподавательской деятельности (в Принстонском университете) было далеко не однозначно критическим. Будущий автор "Философии и зеркала природы" сам долгое время непосредственно и весьма активно участвовал в "школьном" философском процессе, его первые работы были проблемно-конструктивными, выполненными в рамках профессиональных канонов аналитической традиции. В 1960-е Р приветствовал новаторские тенденции в англо-американской философии движение, названное Г Бергманом "лингвистическим поворотом". ("Лингвистический

поворот" ситуация, сложившаяся в философии в первой трети середине 20 в., момент перехода от классической философии, которая рассматривала сознание в качестве исходного пункта философствования, к философии неклассической, которая выступает с критикой метафизики сознания и обращается к языку как альтернативе последнего.) Впоследствии это выражение стало повсеместно использоваться для характеристики программной специфики аналитической философии во второй половине 20 в.

Новая "лингвистическая" (или "семантическая" по определению У Куайна) стратегия состояла в переводе философского разговора об объектах в разговор о словах (в терминологии Р., "знания о (чем-либо)" — в "знание, что" — и "знание как" "Лингвистический поворот" в аналитической традиции это поворот от наивно-реалистического представления о том, что философия может исследовать мир в его субстанциалистском и эссенциалистском смысле, к исследованию того, как мы говорим о мире и как рассуждаем о самом рассуждении. С этим связано выдвижение на передний план философской проблемы значения центральной проблемы теории языка. После "поворота" лингвистическая тематика долгие годы оставалась доминирующей в аналитической философии. "Лингвистический поворот" в современной философии, по мнению мыслителя, предполагал возрождение кантовских вопросов, поставленных в "Критике чистого разума" но уже применительно к феноменам языка, а не опыта.

В контексте философских воззрений Р позитивный характер имеют такие описания действительности, которые предельно полезны в рамках той или иной особой ситуации: язык тем самым выступает как базовое орудие эффективного действия индивида в окружающем мире. Результатом, согласно Р., явилось переосмысление данного круга проблем в контексте отказа от различения между "схемой" и "содержанием" или "спонтанностью" и "рецептивностью" у Канта. По Р "онтологические бреши" в мировосприятии человека исказили его "самообраз" как существа творческого и не нуждающегося ни в каких абсолютах.

Если в широком метафилософском плане критика Р обращена против фундаменталистской концепции философии (как особой законодательной дисциплины), то в более узком, конкретно-историческом, плане предметом ее является теоретико-познавательная (эпистемологическая) традиция, которая, по его мнению, ведет от Платона через Декарта и Канта к современной аналитической школе. Согласно Р эта традиция состоит в стремлении найти обоснование нашего знания или наших верований в каких-то незыблемых принципах и началах, вроде *идей* Платона, *априорных категорий рассудка* у Канта, в *независимых объектах* реалистов, в *чувственных данных* логических позитивистов, в свойствах нашего языка, приписываемых ему аналитическими философами, и т. д. и т. п.

В 18—20 вв. гносеологически ориентированная философия строилась, по мысли Р., в основном как априорная дисциплина. Считалось само собой разумеющимся, что только специально философская теоретико-познавательная рефлексия, отличная от рефлексии частно-научной или гуманитарной, способна выделить и эксплицировать абсолютно достоверное и непосредственно (очевидно) данное по содержанию знание. При этом эпистемология в целях установления эмпирической базы знания, а также в целях его проверки, как правило, допускала возможность феноменалистической редукции, т. е. возможность перевода отдельных теоретических высказываний на некий формализованный язык. Само же знание, выверенное на соответствие объективным данным, рассматривалось в рамках этой традиции как "собрание парадигмально необходимых, достоверных истин", как "ансамбль точных репрезентаций"

К эпистемологической традиции Р относит и современную аналитическую философию. Тип философствования, заданный Фреге, Расселом, Карнапом и их сподвижниками, который сегодня продолжают развивать профессиональные представители аналитической школы в США, моделируется с ориентацией на мечту Канта — поставить философию в позицию оценщика других форм культуры, исходя из посылки наличия у нее особого знания неких "фундаментальностей" естественных и гуманитарных наук.

Гносеологизм аналитической философии, по мнению Р проявляется в специфически "отражательных" репрезентативных смыслах, вкладываемых в такие понятия, как "философская проблема", "сознание", "знание" "теория", "научный метод" и пр. Переориентация с "трансцендентальной" на

"лингвистическую" критику сути дела не меняет. "Аналитическая философия, пишет Р — являет собой всего лишь новый вариант кантианства, отличающийся от прежних вариантов главным образом тем, что репрезентация теперь понимается не как ментальная, а как языковая деятельность, и не "трансцендентальная критика" а философия языка принимается за дисциплину, которая обеспечивает основание познания" Подчеркивание роли языка не вносит существенных коррективов в картезианско-кантовскую проблематику и не способствует обретению философией нового самостоятельно сконструированного ею самой имиджа. Аналитическая философия все еще устремлена на конструирование вечного, некой нейтральной модели исследования и, таким образом, модели для всей культуры.

Между тем отношение многих англоамериканских и континентальных философов к вселявшим на первых порах оптимизм результатам исследований философов языка (и к самому предприятию под названием "лингвистическая философия") постепенно менялось. Со временем социологический, психологический и прагматистский компоненты лингвистического анализа отошли на второй план, уступив место формально-логическому теоретизированию. Так обнаружилась "фамильная" наследственная болезнь философии языка ее гносеологизм, укоренившийся в кантианской традиции мысли. "Аналитичность" (доктрина истины в силу "только значения") была, по словам Х. Патнэма, "переиспользована философами... искавшими объективные неоспоримые основания для своих аргументов"

Р одним из первых подметил эту динамику и в статьях конца 1970-х и 1980-х выступил с критикой лингвистического анализа, преследующего своей целью "гипостазирование" языка. Философы языка, инициировавшие "лингвистический поворот" в действительности, по мнению Р рассчитывали на то, что им удастся сохранить для своей аналитической дисциплины некое "пространство априорного знания", куда не смогли бы вторгнуться ни социология, ни история, ни естествознание. Это была попытка найти замену для "трансцендентальной установки" Канта. "Язык" заменил аналитическим философам "опыт" понятие наряду с "разумом" и "сознанием" натурализованное эволюционной биологией и эмпирической психологией. Предполагалось, что введение "значения" вместо "сознания" в качестве темы для философского теоретизирования поможет уберечь чистоту и автономию философии, поскольку обеспечит ее неэмпирическим предметом исследования. Этим надеждам, констатировал Р не суждено было сбыться.

Новейшие тенденции в современной аналитической философии свидетельствуют о наметившейся "революционной ломке" в ее недрах, считает Р Речь идет о "реабилитации" истории философии, психологии и гуманитарных наук, усилении антипозитивистских настроений, смещении акцента исследований с логического анализа языка на анализ традиционно философских ("континентальных") проблем. Понятие логического анализа обернулось против самого себя и теперь, полагает Р., обречено на "медленное самоубийство" Симптомом, свидетельствующим о кризисных процессах внутри лингвистической парадигмы, является четко обозначившийся в 1970-х и особенно 1980-х интерес к историцистским моделям знания, выдвигаемым в исторической школе философии науки. Хотя эти модели создаются в рамках аналитического стиля мышления (требования логичности, точности, корректности и др., как правило, соблюдаются как методологически обязательные), здесь основное внимание акцентируется не на лингвистическом каркасе знания, а на логических закономерностях его становления и развития.

В целом, отмечает Р "кантианская" философия в 20 в. сделала множество существенных отступлений от исходной парадигмы исследования. Это и антикумулятивизм Т. Куна, и "анархистская методология" П. Фейерабенда, и холистические и прагматические концепции У Куайна, Н. Гудмена, Д. Дэвидсона. Внутри традиции наряду с антипсихологической установкой в отношении языка возникла натуралистическая, бихевиористская. По Р "этот подход имел те же последствия, что и континентальная реакция на традиционную кантовскую проблематику реакция Ницше и Хайдеггера... Постпозитивистский вариант философии, таким образом, стремится к синтезу с парадигмой Ницше — Хайдеггера — Деррида и повторяет путь, пройденный европейской философией, начиная с критики платонизма и заканчивая критикой философии как таковой"

В настоящее время, делает вывод Р аналитическая философия уже не мо-

жет претендовать на то, чтобы считаться "строгой" и "научной" дисциплиной. Более того, ее нельзя даже рассматривать как самостоятельное направление мысли, спаянное парадигмальным единством. Методологические рамки аналитической философии сделались предельно размытыми, не осталось практически ни одной традиционной концепции, которая не была бы критически опровергнута "поздними" мыслителями. Движение от позитивизма к постпозитивизму совпадает, по Р., со смещением "интереса исследования" в философии: последняя эволюционирует от сциентизма к "свободному, спекулятивному упражнению в мастерстве аргументации и убеждения" Происходит сдвиг от предмета исследования к стилю его осмысления. Предмет исследования оказывается вторичным по сравнению со стилем доказательства и мастерством техники аргументации. Образ "философа-мудреца" заменяется чем-то вроде образа адвоката, который может умело и профессионально вскрывать изъяны в рассуждении противника и одновременно ловко обосновывать свою позицию. Р также сравнивает представителей аналитической школы с жонглером-иллюзионистом, манипулирующим философскими категориями и аргументами.

Р готов согласиться с тем, что аналитическая философия в последнее время заметно преобразилась, эволюционировав в сторону большего плюрализма и меньшей догматичности. Однако это не делает обоснованными ее претензии на привилегированный университетский статус. В статьях 1990-х Р особенно активно выступал против институциализации и профессионализации аналитической философии в американских университетах (как и иных философий в европейских учебных заведениях), что настораживает философов-профессионалов, обеспокоенных легитимностью своего положения. В герметизме, эзотерической отстроенности "профессионального философствования" Р видит опасную тенденцию к установлению трудно преодолеваемых междисциплинарных границ, что ведет, по его убеждению, к процессам стагнации и "замораживания" культуры. Новый подход к философии как неинституциализированной культур-критической деятельности позволит, по его мнению, преодолеть эту трудность.

Итоговой характеристикой лингвистической философии, по мнению Р., является утверждение Д. Дэвидсона: "Вообще никакого языка, если считать языком то, что имели в виду философы, не существует... Следует отказаться от мысли, что имеется некоторая четко определенная специфицированная структура, которой носители языка овладевают, а уж затем применяют" Здесь, полагает Р суммировано то, что Ян Хакинг окрестил "смертью значения": это знаменует "конец попыток придать языку трансцендентальный характер"

Согласно Р философы обратились к образам будущего лишь после того, как они оставили надежду познать вечность. Философия началась как попытка бегства в мир, в котором ничего никогда не менялось бы. Первые философы предполагали, что различием между прошлым и будущим можно пренебречь. Лишь после того, как они восприняли фактор времени всерьез, их заботы о будущем этого мира постепенно вытеснили желание познать мир иной. Г Блюменберг, по Р предположил, что философы начали терять интерес к вечному в конце средневековья, и что 16 в. — век Дж. Бруно был тем периодом, когда философы попытались принять время всерьез. Эта потеря интереса стала полностью осознанной лишь в 19 в. Именно тогда в рамках западной философии под эгидой Гегеля ясно обозначились сомнения не только в отношении попыток Платона оставить фактор времени в стороне, но и в отношении кантовских планов раскрыть внеисторические условия возможности темпоральных феноменов. Тогда же, благодаря Дарвину, люди получили возможность увидеть свое единство с остальной природой, осознать себя как совершенно преходящих и случайных, но от этого нисколько не хуже. Совместное влияние Гегеля и Дарвина переместило философский интерес от вопроса "Кто мы?" к вопросу "Кем мы должны пытаться стать?"

По мнению Р данная смена интересов отразилась на самосознании философов. Если Платон и даже Кант стремились рассматривать общество и культуру, в которых они жили, с внешней позиции, неизбежной и неизменной истины, — то более поздние философы постепенно отказались от подобных надежд. Поскольку фактор времени берется всерьез, им пришлось отбросить приоритеты созерцания над действием. Как подчеркивал Маркс, задача философов — не столько объяснить преемственность между прошлым и будущим, сколько помочь сделать будущее отличным от прошлого.

С точки зрения Р "философы не должны претендовать на роль, общую со жрецами и мудрецами. Наша роль больше сходна с ролью инженеров или юристов. В то время как жрецы и мудрецы разрабатывают свою программу, современные философы, подобно инженерам и юристам, сначала должны выяснить, что нужно их клиентам. Назначение философии Платона было в том, чтобы уйти от действительности и подняться выше политики. Гегель и Дарвин, поскольку они приняли в расчет фактор времени, часто изображались как те, кто "покончил" или "завершил" философию. Но покончить с Платоном и Кантом еще не значит покончить с философией. Сейчас мы можем более адекватно описать их деятельность, чем они сами могли это сделать. Мы можем сказать, что они отвечали на запрос времени: заменить образ человека, устаревший в результате социальных и культурных изменений, на новый образ, лучше приспособленный к этим изменениям. Добавим, что философия не может завершиться, пока не прекратятся социальные и культурные изменения. Ведь в результате этих изменений устаревают прежние мировоззренческие картины и возникает потребность в новом философском языке для описания новых картин. Лишь общество, где нет политики, — т. е. общество, в котором правят тираны, не допускающие социальных и культурных изменений, — в философах больше не нуждается. Там, где нет политики, философы могут быть лишь жрецами, обслуживающими государственную религию. В свободных обществах всегда будет потребность в их деятельности, ибо эти общества никогда не перестанут изменяться, а значит, всегда нужно будет заменять устаревшую лексику новой"

Как полагает Р "Дьюи философ, который, подобно Марксу, одинаково восхищался Гегелем и Дарвином, предположил, что мы в конце концов оставим созданное Платоном и Кантом представление о философе как о мудреце, знающем безусловные внеисторические законы необходимости, и начнем рассматривать философию как вырастающую "из конфликта между унаследованными институтами и несовместимыми с ними современными тенденциями" "То, что может показаться нереальными притязаниями в контексте метафизических формулировок, писал Дьюи, становится очень значимым, когда увязывается с борьбой социальных верований и идеалов" Дьюи серьезно отнесся к знаменательному замечанию Гегеля, что философия рисует серое на сером только тогда, когда формы жизни себя исчерпали. Для Дьюи это означает, что философия всегда паразитирует на результатах развития культуры и общества, всегда является реакцией на эти результаты. Он истолковал гегелевскую идею историчности как призыв к тому, что философы не должны пытаться быть авангардом общества и культуры, но должны удовлетвориться ролью посредников между прошлым и будущим. Их задача соединить старые и новые верования, гармонизировать их, а не противопоставлять друг другу. Подобно инженеру и юристу, философ полезен в решении определенных проблем, возникающих в определенных ситуациях когда язык прошлого пришел в конфликт с потребностями будущего"

В качестве примеров таковых конфликтов Р приводит следующие:

1) Необходимость примирить моральные установки, облаченные в язык христианской теологии с новой научной картиной мира, возникшей в 17 в. В 17—18 вв. философы пытались рассматривать моральные интуиции как не что иное, чем воля вневременного, но все еще антропоморфного божества, чье существование было трудно совместить с механистической картиной мира, предложенной Галилеем и Ньютоном. С этой точки зрения системы Лейбница, Канта и Гегеля были направлены на примирение христианской этики и коперниканско-галилеевской науки чтобы эти две хорошие вещи не были помехами друг другу.

2) Предположение Дарвина, что необходимо рассматривать человека скорее как более сложное животное, чем как животное, наделенное дополнительным компонентом, именуемым "интеллектом" или "разумной душой" Это предположение поставило под вопрос не только надежду освободиться от времени, но и различие между приспособлением к реальности и знанием реальности. Дарвин заставил философов осознать, что они должны переосмыслить человеческую деятельность так, чтобы исключить неожиданные перерывы в эволюционном развитии. Это означало переосмысление отношения между биологической и культурной эволюцией: сглаживание различия между природой и духом, различия, которое каждый, от Платона до Гегеля, исключая случайных эксцентриков, по-

добных Гоббсу и Юму, считал само собой разумеющимся.

3) Возникновение массовой демократии. Если два первых радикальных изменения произошли в сфере науки, то третье было связано с политическими процессами. Массовая демократия как успешная практическая реализация идеи, что все, подвергающееся воздействию политических решений, должно иметь силу влиять на эти решения, противоречит платоновскому различию между рациональным поиском истины, свойственным мудрецам, и потоком страстей, характерным для большинства. Соединившись с дарвиновским преодолением разрыва между человеком и животными, практика массовой демократии поставила под вопрос целый ряд других различий: между когнитивным и не-когнитивным, разумом и страстью, логикой и риторикой, истиной и полезностью, философией и софистикой. Благодаря появлению демократии масс у философов появилась задача переформулировать эти различия в терминах политической разницы между свободным и вынужденным согласием, а не в терминах метафизического различения условного и безусловного.

По мысли Р философские системы Дьюи, Бергсона и Уайтхеда были попытками согласования с Дарвином, чтобы то, что было полезно в старых дуализмах, сохранялось и в, так сказать, полностью темпорализованном языке. Попытки Рассела и Гуссерля осуществить дифференциацию культуры, разделив априорные философские и апостериорные эмпирические вопросы, были того же рода: они стремились сделать демократическую культуру безопасной для трансцендентальной философии через разделение, при котором Дарвин оказывался неприменимым к Канту. С этой точки зрения расхождение между Дьюи и Расселом или между Бергсоном и Гуссерлем это не расхождение между двумя попытками точно представить нашу внеисторическую природу и ситуацию, но скорее между двумя попытками посредничать между историческими эпохами, примирить старую и новую истины. Дьюи и Рассел были в равной мере приверженны ньютоновской механике, дарвиновской биологии и массовой демократии. Никто из них не считал философию способной дать основания чему-либо из этих трех. Оба полагали, что вопрос заключался в изменении обычных способов речи, во избежание метафизики или метафизической психологии, находящихся в конфликте с этими тремя достижениями культуры. Различие между ними заключалось скорее в средствах, чем в целях, в том, насколько радикально следует изменить способы самовыражения Платона и Канта для сохранения полезных элементов в их трудах при отбрасывании того, что стало устаревшим.

С позиции Р даже если принять задачу философа так, как это изобразил Дьюи, тем не менее надо отказаться и от марксистского различения между идеологией и наукой, и от разработанного Расселом и Гуссерлем различения между априорным и апостериорным. В более общем плане придется отказаться от попыток сделать философию такой же автономной деятельностью, какой она, как считалось, была до того, как философы начали рассматривать время всерьез. Дьюи, но не Рассел, мог принять предположение Локка, что роль философа быть чернорабочим, разгребающим старье прошлого, чтобы очистить место для построения будущего. Но Дьюи согласился бы с тем, что философ иногда может совместить эту служебную роль с ролью пророка. Такое сочетание есть в Бэконе и Декарте. Оба совмещали попытки избавиться от аристотелевского хлама с прозрениями утопического будущего. Точно так же попытка Дьюи освободить философию от Канта, попытки Хабермаса отделить ее от "философии сознания" и Деррида — от "метафизики настоящего", переплетены с пророчествами полностью демократического общества, приход которого это освобождение ускорит.

Как отметил Р прекращение заботы об автономии философии означает, кроме прочего, отказ от желания провести точные линии между вопросами, относящимися к компетенции философии и вопросами политическими, религиозными, эстетическими и экономическими. Философия не будет играть скромную, но существенную роль, приписанную ей Дьюи, и, таким образом, не преуспеет в том, чтобы рассматривать время всерьез до тех пор, пока не будет допущена некоторая депрофессионализация и не возникнет определенное безразличие к вопросу о том, когда мы занимаемся философией, а когда нет. Пора перестать заботиться о чистоте философской дисциплины и не преувеличивать своего значения, — не только так же грандиозно, как Гегель и Маркс, но даже на уровне Рассела и Гуссерля.

Согласно Р "если мы прекратим отождествлять свою профессиональную

практику с рациональным мышлением" у нас будет больше возможностей обосновать утверждение Дьюи, что наша дисциплина не более способна к провозглашению самостоятельной программы, чем инженерное дело или юриспруденция. Такое допущение поможет нам обойтись без идеи, что научные или политические достижения требуют "философских оснований" — идеи, что нужно воздерживаться от легитимизации культурных новшеств до тех пор, пока мы, философы, не признаем их действительно разумными. Философы, которые специализируются в антифундаментализме, все же часто видят себя скорее революционерами, чем разгребателями мусора или провидцами. Затем, увы, они становятся авангардистами. Они начинают говорить, что наш язык и наша культура нуждаются в радикальной перемене, прежде чем смогут быть реализованы наши утопические надежды, что философы — именно те люди, кто должен инициировать эти перемены. Этот упор на радикальность есть фундаментализм, поставленный на голову. Иными словами, они настаивают, что ничего не может измениться, пока не изменятся наши философские предпосылки. Философский авангардизм, общий Марксу, Ницше и Хайдеггеру, побуждение немедленно сделать все новым, утверждение, что ничего не может измениться, до тех пор пока все не изменится, кажется мне одной из двух современных философских тенденций, от которых следует избавляться"

Показательна, по мысли Р тяга к профессионализации: желание сохранить философскую дисциплину нетронутой и автономной через сужение ее объема. Этот защитный маневр становится явным, когда философ заявляет, что он желает ограничиться "проблемами философии" как если бы был хорошо известный список таких проблем список, спущенный с Неба и передаваемый в целости и сохранности от поколения к поколению. Эта попытка отстраниться от времени и изменения, забыть Гегеля и присоединиться к Канту в настоящее время широко распространена в англоязычном философском сообществе, которое характеризует себя в качестве сообщества, практикующего "аналитическую" философию. Как отмечал Х. Патнэм, по большей части аналитическая философия выродилась в ссоры между профессорами философии, различающими "интуиции" по вопросам, "далеким от того, чтобы иметь практическое или духовное значение" Желание непротиворечиво выразить интуитивные представления вытесняет вопрос о полезности словаря, в котором они выражаются. Это укрепляет убеждение, что философские проблемы вечны и, следовательно, пригодны для изучения дисциплиной, не зависящей от социальных и культурных изменений... Когда философы начинают гордиться автономией своей дисциплины, опасность схоластики возобновляется.

По Р., не-англоязычная, "континентальная", философия также часто страдает амбициозностью и авангардизмом. Она использует радикальную критику того же рода, который продемонстрировал Маркс относительно так называемой "буржуазной" культуры 19 в. проводимую в том же тоне высшего презрения, хорошо знакомом у марксистов. Отвращение и к схоластике аналитической философии, и к невозможно высоким претензиям авангардистской не-аналитической философии ведет тем не менее к третьей опасности: шовинизму. Время от времени находятся философы, утверждающие, что их страна или их религия требует особой философии; что каждой нации нужна своя философия для самовыражения и уникального опыта, так же, как ей нужны национальный гимн и свой флаг. Но в то время как писатели и поэты способны с пользой создавать национальную литературу, из которой молодежь может получить информацию о насущных нуждах и достижениях своей нации, неосуществимо, чтобы какая-либо аналогичная задача была выполнена философами. [...] Точно так же, как Фома Аквинский должен был посредничать между Ветхим Заветом и Аристотелем, как Кант должен был посредничать между Новым Заветом и Ньютоном, как Бергсон и Дьюи должны были посредничать между Платоном и Дарвином, как Ганди и Неру должны были посредничать между языком Локка и Милля и языком Бхагавадгиты, так же кто-то должен будет посредничать между эгалитарным языком политики и явственно неэгалитарными языками многих различных культурных традиций. Кто-то должен будет осторожно и терпеливо внедрить идею политического равенства в язык традиций, утверждающих разницу между разумным или вдохновенным мудрецом и неорганизованным, мятущимся большинством. [...] Эти различия встроены в наши культурные традиции и таким образом — в наш словарь моральных

рассуждений, но утопия не наступит до тех пор, пока люди мира не убедятся, что эти различия не имеют большого значения. Такое убеждение созревает постепенно и ненавязчиво, проходит разные этапы, а не возникает в революционном взрыве и сразу. Но это мягкое и постепенное убеждение возможно, ибо, если даже массовая демократия является специфически европейским изобретением, идея демократического космополитизма находит повсеместный резонанс. Каждая культурная традиция включает предание о большинстве, которое порою прозорливей мудреца, о санкционированной традицией жестокости высших, уступающей чувству справедливости низших. В каждой традиции есть предания об успешных браках между представителями враждебных групп, о древних предубеждениях, преодоленных терпением и уступчивостью. В каждой культуре при всей ее ограниченности есть материал, пригодный для включения в утопию всепланетного политическо-демократического сообщества"

Согласно убеждению Р "было бы противоречивым думать о навязывании демократии силой, а не убеждением, о принуждении мужчин и женщин к свободе. Но непротиворечиво думать о том, что их можно убедить быть свободными. Если у нас, философов, все еще имеется своя специфическая задача, то это именно задача убеждения. Раньше, когда мы думали больше, чем сейчас, о вечности, и меньше о будущем, мы, философы, определили себя как служителей истины. Но теперь мы больше говорим о правдивости, чем об истине, больше о том, чтобы сила была справедливой и меньше о том, чтобы истина восторжествовала, я считаю, что это — здоровые перемены. Истина вечна и неизменна, но трудно быть уверенным, что ею владеешь. Правдивость, как и свобода, временна, случайна и непрочна. Но мы можем знать, что ими обладаем. В самом деле свобода, которую мы ценим, по большей части есть свобода быть честными друг с другом и не нести за это наказания. В полностью темпорализованном интеллектуальном мире, где исчезли надежды на уверенность и неизменность, мы, философы, могли бы определить себя как служителей такого рода свободы, как служителей демократии"

Р советовал практикующим историкам следующее:

1) быть максимально саморефлексивным и помнить, что история — это проекция историографии, взглядов историка на современную жизнь;

2) принять за отправную точку мнение сообщества, к которому принадлежит историк, ибо именно оно определяет и своих предшественников, и свои каноны;

3) максимально придерживаться интеллектуальной честности. "Честность здесь состоит в том, чтобы отдавать себе отчет в вероятности того, что наш самоутверждающий разговор представляет собой не что иное, как разговор с творениями нашей собственной фантазии, нежели с историческими персонажами"

Р подчеркивал: "Если однажды философы проглотили кантовское "настойчивое различение" тогда они приговорены на бесконечные редукционистские и антиредукционистские ходы. Редукционисты будут пытаться сделать все научным, или политическим (Ленин), или эстетическим (Бодлер, Ницше). Антиредукционисты будут показывать, что не принимают во внимание такие попытки... Философия модерна состояла в беспрестанной их перестройке, то в сжимании их друг с другом, то в разводе друг от друга. Но неясно, сделали ли эти усилия свое время значительно лучше"

Не разделяя идею Канта о принципиальной невозможности придать нравственный смысл человеческому познанию (по Р эту ошибочную мысль достраивали с переменным успехом Маркс, Ницше и М. Вебер, "купились" на эту "типично немецкую басню" Фуко и Делёз), Р подчеркивает, что рассмотрение истины отдельно от власти результируется не в том, что язык науки мог бы обеспечить беспристрастную критику институтов социального контроля, а, наоборот, в том, что бюрократия исключительно эффективно пользует вербальную палитру, изобретенную мудрецами от либерализма.

Р предложил версию "прагматической герменевтики" концепцию всецелой зависимости интерпретаций "текста" от потребностей толкователя или сообщества, к которому он принадлежит. Единственное обоснование познания и истины, по Р., то, что в ходе языкового общения (дискурса) некоторая теория принимается культурным сообществом — в первую очередь "северо-атлантической либеральной интеллигенцией" Отождествляя социум с общением, Р особо приветствовал мировую экспансию ценностей и идеалов либерально-демократических обществ, не приемлющих никакой власти и унификации, кроме "общего интереса собе-

седников": эти общества оказывались в состоянии локализовывать дискуссии по принципиальным мировоззренческим вопросам, строить солидарность на основании "ненасильственного соглашения" (подобно древним грекам, которые, несмотря на многобожие, формировали устойчивые традиции гражданского согласия). Элиминируя из своих интеллектуальных построений традиционалистские несущие конструкции метафизического толка ("объективность", "истина", "гражданский долг" и т. п.), Р стремился помыслить достижение гражданского согласия на основе принципов либерализма.

Философия в целом получает у Р право на существование лишь в качестве одного из многих "голосов в разговоре человечества" как картина всеобщей связи, посредница во взаимопонимании людей. Р предлагает различать философию поучительную, предлагающую сатиру и афоризмы, бичующую человеческие и общественные пороки, "разрушающую во благо собственного поколения" с одной стороны, и философию систематическую, разрабатывающую конструктивные аргументации, теории на "вечные времена", а также верящую в собственную монополию на разум и мировую истину с другой. У Р "философия не является ни систематизирующей науки дисциплиной, ни средством духовных преобразований: она лишь один из способов сглаживания напряжений между сферами культуры, показывающий, что эти напряжения менее значительные, чем предполагалось"

В идеях Р., таким образом, нашла выражение коммунологическая (от англ. community — сообщество и communication — коммуникация, общение) тенденция современной западной философии. Социум, понимаемый прежде всего как языковое сообщество — ученых, политиков, журналистов, философов, американский философ склонен рассматривать в качестве единственного обоснования человеческих знаний, норм и стандартов мышления, поведения. С социоцентристской точки зрения культурная среда, или сфера человеческого общения, не только полностью определяет политические взгляды, религиозные верования, философские концепции и даже научные теории, но и является адекватным" критерием их истинности, практической значимости и ценности. Познание, утверждает Р возможно лишь с позиции ангажированного субъекта, вовлеченного в определенный социокультурный контекст; оно всегда ситуативно, конкретно-исторически детерминировано — и в конечном результате всегда коллективно. "Наше отождествление самих себя с нашим обществом с социальной средой, традицией, коллективным интеллектуальным наследием — приобретает особый смысл, когда мы рассматриваем это сообщество скорее как наше, чем природное, скорее *образованное*, чем *найденное*, как одно из многих, созданных людьми. В конце концов, говорят нам представители прагматизма, то, что имеет значение, это наша лояльность по отношению к другим людям, держащимся вместе против сил мрака, а не надежда правильно понять вещи" Р называет такой подход этноцентристским и противопоставляет его фундаментализму и эссенциализму Декарта, Локка, Гуссерля, Карнапа, представляющих, по его мнению, эпистемологическую традицию в философии.

Существенным дополнением этноцентризма Р выступило его утверждение об отсутствии в распоряжении философов теоретически-нейтрального языка описания языка, который мог бы служить основой для взаимного перевода и "соизмерения" теорий (конечных словарей). "Языковые игры", правила которых очерчивают границы "гарантированной утверждаемости" суждений, абсолютно несоизмеримы и самодостаточны. Подход прагматизма к исследованию социума и познания, как полагает Р., удерживает философов от метафизического гипостазирования языка (к примеру, универсального мета-словаря объединенной науки в неопозитивизме), схожего с тем гипостазированием сознания, духа или интуиции, что было свойственно идеалистической философии. Язык всего лишь инструмент организации опыта, орудие взаимодействия со средой; использование этого инструмента неотделимо от человеческой практики. Язык не является неким "посредником репрезентации" интер-медиумом между объектом и субъектом, миром и самостью. Он не может быть более или менее "адекватным" реальности (в репрезентационистском смысле соответствия внешним объектам), а только "более удобным" или "менее удобным" для достижения определенных практических целей, только "понятным" или "непонятным" "своим" или "чужим"

Лингвистический прагматизм в духе Р рассматривающий язык как орудие, а не медиум репрезентации, отказыва-

ется от референциальной теории значения, являющейся столь же неотъемлемой частью картезианской гносеологии, как и корреспондентная доктрина истины, отказывается в пользу теории значения как употребления. Значение философских и научных понятий "привязывается" к прагматике их использования, оно делается зависимым не от указания на объект, а от роли в контексте и специфики употребления в рамках дескриптивной системы. Таким образом, множество контекстов и разнообразие практических задач, стоящих перед исследователем, обусловливают множественность значений. Гносеологический плюрализм, подчеркивающий определяющую роль конвенций и социокультурных факторов в познавательном опыте, лишает понятие значения какого-либо внелингвистического содержания; референция оказывается "непрозрачной"; реальность полностью растворяется в контекстах гетерогенных "языковых игр" Философская "объективность", по выражению Р., уступает место этнополитической "солидарности"

Реальность для Р — не объект исследования, а материал, подвергаемый непрестанному воздействию со стороны человека, обрабатываемый и осваиваемый им, принимающий любую форму под этим воздействием. Вещи не предшествуют своему появлению в языке, но существуют лишь в "лингвистическом опыте мира", выступающем для Р как нечто первичное и исходное. Действительный мир, заявляет он, есть мир, "состоящий из всего, записанного в когда-либо использовавшихся словарях"; пока факт не описан, он в наш мир не привнесен. С точки зрения такового философского подхода (иногда именуемого *текстуализмом*) реально и объективно то, что "конформно" (не противоречит) правилам действующей языковой игры, т. е. идентифицируется не иначе, как только в контексте разговора. "Объективная реальность" по своему содержанию и роли в тексте совпадает с его наиболее простыми положениями, относительно которых согласны между собой все участники культурного диалога, с тем, "ссылкой на что можно объяснить все остальное в самом естественном и непроизвольном порядке" Эти "места" ("тривиальности") и элементарные объяснительные принципы меняются с каждым словарем, не оставляя понятию реальности ничего абсолютного и устойчивого.

В целом антиметафизическая позиция Р. являла собой своеобразный космополитический сплав идей американского прагматизма, аналитической философии и европейского нигилизма (пожалуй, для пропаганды лозунга о "смерти эпистемологии" Р сделал столько, сколько не сделал ни один другой мыслитель второй половины 20 в.).

В контексте печально знаменитого трагизмом собственных последствий тезиса К. Маркса о том, что задача состоит в том, чтобы "не столько объяснять, сколько изменить мир" особо изысканным видится идея Р., согласно которой "мы можем чтить Джеймса и Дьюи за то, что смогли дать нам лишь очень немногие философы, за намек на то, как мы можем изменить нашу жизнь" Именно геополитическая активность англо-американского блока в 20 в. позволила предотвратить планетарное торжество тоталитаризма (ср. с "парадигмальным атлантизмом" Р — *И. Б.*).

Р адекватно осознал, что меняющаяся лингвистическая практика и познавательная культура отбрасывают все метафизические конструкции, на которых крепилась европейская культура, включая наиболее лелеемое и ценимое — понятие самости, что она становится откровенно инструменталистской и прагматической. Одиночество человека без Бога, метафизики и самости Р хочет компенсировать возвышением верований и надежд сообщества, в котором живет человек, ценностей сопричастности, солидарности и т. п.

Главным же пафосом и смыслом философствования Р тем, что особо актуально для читателя его произведений в "посткоммунистическом пространстве" правомерно полагать следующее. Американский мыслитель пишет: "Мы, философы, годимся для наведения мостов между народами, для космополитических инициатив, но не для разглагольствований в духе шовинизма. Когда же мы все-таки это проделываем, то получается нечто плохое, подобно тому, что Гегель и Хайдеггер говорили немцам о них самих: об исключительном отношении между определенной страной и сверхъестественной силой. Я надеюсь, что мы, профессора философии, можем найти способ избегнуть всех трех соблазнов: революционного позыва видеть философию скорее в качестве агента изменения, чем примирения; схоластического позыва замкнуть себя внутри дисциплинарных границ и позыва к шовинизму Мне кажется, мы сможем этого добиться, если прислушаемся к тезису Дьюи, что наша работа состоит в примирении старого

и нового, а наша профессиональная функция быть честными посредниками между поколениями, между сферами культурной активности и между традициями. *Такая примирительная деятельность не может, однако, проводиться в духе космополитизма, который доволен статус-кво и защищает его во имя культурного многообразия. Такой космополитизм осторожно и почтительно помалкивал о сталинизме. Ныне он продолжает молчать о религиозном фундаментализме и кровавых диктаторах, еще правящих в мире. Самая отвратительная форма этого космополитизма утверждает, что права человека годятся для европоцентристских культур, другим же лучше подходит вездесущая тайная полиция, имеющая в распоряжении подобострастных судей, профессоров и журналистов, вкупе с тюремной гвардией палачей. Альтернативой этому фальшивому и занимающемуся самообманом виду космополитизма является тот, который содержит ясный образ особого космополитического человеческого будущего: образ всепланетной демократии, общества, где пытки или закрытие университета либо газеты на другом конце мира будет вызывать тот же гнев, как если бы это случилось на родине.* Этот будущий космополис может в неполитическом плане быть не менее культурно многообразным и гетерогенным. Но в этом утопическом будущем культурные традиции перестают влиять на политические решения. В политике будет лишь одна традиция: предотвращение попыток богатых и сильных воспользоваться преимуществами перед бедными и слабыми. Культурной традиции никогда не будет позволено нарушить "Принцип Различия Роулса" — никогда не позволено оправдать неравенство возможностей" (курсив мой. — *И. Б.*).

Р прослыл среди гуманитарной интеллигенции Запада автором весьма оригинальной философской модели, нередко именуемой одной из версий постмодернизма (**см.**). Оценки Р предшествующей историко-философской традиции как минимум весьма не тривиальны. Как максимум — он творит новые интеллектуальные модели, позволяющие философам лучше понять самих себя. Не случайно Р возглавлял индексы цитируемости в американской философии начала — середины 1990-х.

Сам Р считает наилучшим способом критического (или просто не равнодушного) прочтения им написанного "существенно ложный" или "прагматический метод реконтекстуализации" Данный подход предлагает оценивать соответствующий текст исходя из другого драматического контекста, других правил игры и альтернативной, более привлекательной, метафоры.

Размышляя о "плохой" и "хорошей" критике, Р говорит: "Усилия *третьесортного* критика обычно направлены на извлечение всевозможных выводов из риторики критикуемого мыслителя и защиту статус-кво против коррумпирующего влияния этих выводов. *Второсортный* критик подвергает творчество рассматриваемого им мыслителя семантическому анализу с целью выявления двусмысленностей, неясностей, противоречий и т. п. *Первосортный* сосредоточивает внимание на оптимальной версии, не обращая внимания на дыры в аргументах. Он может не разделять взглядов критикуемого и относиться к ним внешне, однако не опускается до упреков, что он мыслит *не так*, а тем более не стремится обратить его в свою веру"

И. А. Белоус

"РУИНЫ" образ-метафора постмодернистской философии, употребляемый для обозначения специфичного для культуры постмодерна способа понимания мира, основанного на отказе от допущения его целостности, преемственности и гармоничной упорядоченности. Видение мира посредством термина "Р " обрело широкое распространение в современных литературных текстах: от текста "В кругу развалин" у Х. Л. Борхеса (**см.**) до прецедента вполне осознанного появления "Автопортрета и других руин" у Ж. Деррида (**см.**).

По программной в этом контексте формулировке Ж. Делёза (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**), "мы живем в век частичных объектов, кирпичей, которые были разбиты вдребезги, и их остатков. Мы уже больше не верим в миф о существовании фрагментов, которые, подобно обломкам античных статуй, ждут последнего, кто подвернется, чтобы их заново склеить и воссоздать ту же самую цельность и целостность образа оригинала. Мы больше не верим в первичную целостность или конечную тотальность, ожидающую нас в будущем"

Образ "Р " поспособствовал формированию такого интеллектуального хода постмодернизма, как идея "обратной апокалиптичности" По определению Ф. Джеймисона (**см.**), в культуре постмодерна "предчувствия будущего, ката-

строфического или спасительного, заместились ощущениями конца того или этого (конец идеологии, искусства или социального класса; *кризис* ленинизма, социальной демократии или общества всеобщего благоденствия и т. д. и т. п.); взятые все вместе они, возможно, составляют то, что все чаще обозначается постмодернизмом"

Е. Н. Вежновец

"РУССКАЯ ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА: НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ, НОВЫЙ ЯЗЫК"
книга И. С. Скоропановой (первое издание: М.: Институт современных знаний, 2000; второе издание: СПб: Невский простор, 2001).

Монография Скоропановой отражает трансформацию постмодернистского литературоведения в паралитературоведение и создана на границах литературоведения, философии, исторической науки, социологии, культурологии, экологии, психоанализа, лингвистики. В ней осуществляется исследование философского "ядра" русской постмодернистской литературы как фактора мировоззренческо-аксиологического значения, формирующего важнейшие аспекты постмодернистской эстетики и поэтики, порождающего новый язык культуры. В монографии характеризуются новые модели мышления, утвердившиеся в русской литературе и отражающие постмодернистский взгляд на мир, новые концепции пространства, времени, человека, истории, общества, культуры, природы и способы их воплощения в произведениях русских писателей-постмодернистов. Как форма реализации постмодернистских представлений рассматривается используемый писателями язык, трактуемый как семиотический феномен. Научно-теоретическую основу исследования составляют идеи и концепции постструктурализма/деконструктивизма/постмодернизма, его методология базируется на принципах междисциплинарности, плюрализма, множественности интерпретаций. Чтобы оттенить вероятностный характер выдвигаемых положений, используются условные обозначения: $\dot{I}$ — знак интерпретации, $>>\cdot$ знак стремления к бесконечности, фиксирующий "приостановку" утверждения, которое содержит конкретная интерпретация, I^n — знак множественности интерпретаций. Эпиграфом к монографии избраны слова Х. Ортеги-и-Гассета: "Единственная точка зрения, которую нельзя счесть ни частной, ни относительной, точка зрения самой жизни; ведь все прочие точки зрения она в себя включает..." Они созвучны антитоталитарным, релятивистско-плюралистическим установкам постфилософии, преломляемым в произведениях русских постмодернистов.

В I главе "Философско-эстетическая ориентация постмодернизма" — рассматриваются социально-политические и культурно-исторические предпосылки возникновения постмодернистской эпистемы, характеризуются основополагающие концепты постмодернистской философии, раскрывается специфика постмодернистской эстетики и культуры. Появление постмодернистской парадигмы связывается с потребностью в глобальной мировоззренческой переориентации человечества, пережившего в 20 в. серию мировых катастроф и подошедшего к грани самоуничтожения. Постмодернизм, показывает Скоропанова, осуществляет радикальную переоценку ценностей эпохи модерна, так как легитируемые ими исторические проекты во многом утопичны, рассчитаны не на реального, а на некоего отвлеченного (абстрактного) человека, не на реальное, а на некое условное (не существующее) человечество, допускают насилие, агрессию, конфронтацию, чреватые термоядерной войной, уничтожением самой жизни на Земле. Критика верований и доктрин, претендующих на универсализм, монополизм, гегемонизм, сопровождается утверждением новых мировоззренческих ориентиров, нацеливающих на преодоление мирового общецивилизационного кризиса и знаменующих переход к эпохе постмодерна. Это антиутопизм, вероятностный детерминизм, тактика политических компромиссов, тенденция к примирению непримиримого, глобальный полицентризм, всеобъемлющий по своему характеру плюрализм, религиозный экуменизм, научный и философский релятивизм, коэволюция природы и общества.

В монографии характеризуются постструктуралистско/деконструктивистский проект деонтологизации/деидеологизации сферы знания, переориентации на плюрализм/монизм и соответствующий представлению о множественности *становящейся* истины тип смыслопорождения. Осознание опосредованности мышления семиотическим механизмом, в силу чего мир открывается нам как текст, отмечает Скоропанова, влечет за собой продуцирование нового концепта письма, — отрицающего логоцентризм, трансформирующего струк-

туру в ризому, делающего значение незамкнутым, вероятностным, ветвящимся, множественным. Данной цели служат стратегия деконструкции культурного интертекста, практика языковых игр, оперирование симулякрами (см. **Симулякр**, **Симуляция**), реализация повторения как трансгрессии (см. **Трансгрессия**). Игра симулякров в роли "дионисийских машин" отсылающих друг к другу и, следовательно, ко всему миру-тексту в процессе "вечного возвращения" (по Делёзу), порождает творящий хаос, изгоняющий трансцендентальное означаемое и ведущий к становлению порядка более сложного уровня, отрицающего моносемию, препятствующего тому, чтобы заменить изжившую себя "Истину"-метанаррацию — новой. Постмодернистский хаос "чреват не космосом как таковым, но неограниченным числом принципиально непредсказуемых вариантов космизации хаотичной среды" (М. Можейко). Гетерогенная множественность единого вытесняет всякую тотальность. Новый тип мышления оказывается многомерным, ризоматическим, номадическим, плюралистическим. Он адекватен представлению о мире как самоорганизующемся хаосе, выработанному синергетикой. Соответственно меняется взгляд на пространство, время, историю, общество, человека, культуру, природу. Метафизические и позитивистские их характеристики сменяются алинейными, вероятностными, процессуальными, плюралистическими. Время как чисто абстрактная категория, линейная последовательность прошлого, настоящего, будущего "исчезает"; оно рассматривается как одна из координат многомерного пространственно-временного континуума, в которой все модусы времени сосуществуют. Ж. Деррида пишет о едином "пространственном-становлении-времени" "задающем многомерные метрики бытия" (А. Грицанов). История понимается как само тело становления, мириады переплетающихся случайных событий (М. Фуко), историческое знание рассматривается как нарратив. На смену концепту исторического прогресса приходит представление о "конце истории" (истории линейной) — вероятностном, альтернативном, многовариантном характере ее развития. Общество приравнивается к сложной, нестабильной, неравновесной, саморегулирующейся системе, подпадающей под действие вероятностного детерминизма (Ж.-Ф. Лиотар). Мировые войны, "большие скачки" революционные и контрреволюционные "взрывы" расцениваются как социальные катастрофы; им противопоставляются идеи ненасилия, медиации, направленной эволюции. Гегемонизм, фундаментализм отвергаются под знаком утверждения полицентризма, этнокультурного разнообразия, плюрализма. Формируется новая теоретическая модель человека, основанная на отказе от его "кастрации" и децентрировании Я. В ней учитывается сфера коллективного бессознательного, причем деиерархизируется иерархия в оппозиции сознание — бессознательное, принимается во внимание детерминированность сознания и бессознательного "идеологией" языка (Ортега-и-Гассет) и "дискурсом власти" (Фуко), выявляются множественность и "текучесть" человеческого Я. Констатируется "смерть субъекта" (Фуко), под которой следует понимать, что "нормативный идеальный образ человека перестал существовать", исчезла "идея его *вечной и неизменной природы*" (В. Подорога). Гуманистическая доктрина, основанная на старой антропологии, трансформируется в постгуманистическую, оперирующую категорией "реального" по К.-Г Юнгу, "супраординатного" человека. Как условие раскрепощения личности рассматривается антиэдипизация; предлагается стратегия шизоанализа (Делёз, Гваттари). Возможность становления современной (постсовременной) субъективности связывается с механизмом складчатости (Делёз, Гваттари), ускользанием от власти (фал)логоцентризма (Деррида, Бодрийяр), движением "от одной идентичности к другой" (Ю. Кристева). Оппозиция человек природа разрушается; исповедуются принципы панэкологизма, основанные на антиантропоцентризме, философии окружающей среды, коэволюции природы и общества. Главной и общей для всех людей задачей рубежа 20—21 вв. признается сохранение жизни на Земле, выработка стратегии существования в условиях нестабильности, катастрофичности. Это предполагает утверждение идей ненасилия и медиации, полифонического витализма, неунифицированной множественности единого. Формируется и новый тип культуры, выражающей постсовременный взгляд на мир, выработавшей язык, адекватный изменившемуся мироощущению, и получившей название постмодернистской. Скоропанова дифференцирует понятия "постмодернистская" и "постмодерная" культура. Как "постмодерная" рассматривается культура, создаваемая в эпоху постмодерна и включающая в себя как постмодернистскую и допост-

модернистскую, так и массовую культуру (в значительной своей части являющуюся кичевым двойником постмодернистской). Постмодернистская же культура — это культура, которая пришла на смену модернистской и осуществляет радикальную переоценку ценностей на основе постфилософского релятивизма, вероятностного детерминизма, плюрализма/монизма.

С опорой на исследования Джеймисона, Бодрийяра, В. Вельша, И. Хассана, Д. Фоккемы, И. Ильина выявляются специфические черты постмодернистской культуры, которая характеризуется как культура деконструктивистского моделирования посредством симулякров гиперреальности — бесконечного множества виртуальных миров. Вскрывается связь между восприятием мира как хаоса и аструктурной, разомкнутой, ризоматической организацией постмодернистских произведений, использованием принципа ниерархии и таких способов децентрирования, как шизоанализ, пастиш, пермутация и др. Осуществляется выход за пределы различных эстетических систем и за границы самой литературы, создание произведений на границах литературы и философии, литературы и культурологии, литературы и социологии и других областей знания (либо же — в пространство акции, перфоманса, хэппининга, что определяет специфику концептуализма). Эстетика постмодернизма рассматривает литературу и искусство как "желающую художественную машину" (Делёз, Гваттари) и постулирует плюрализм культурных языков, моделей, стилей. Постмодернисты стремятся показать реальную многоликость истины, множественность ее смыслов, не сводимых к какому-либо одному центрирующему знаменателю, ее текучесть, открытость и заявить о возможности примирения людей различных взглядов на основе дистанцирующей медиации.

Появление постмодернизма приравнивается Скоропановой к "культурному взрыву" (Ю. Лотман), так как он принес с собой новую философию, новую эстетику, новый язык и стиль культуры. Литература и искусство коренным образом обновляются. "Трансформации, осуществляемые здесь постмодернизмом, представляются более революционными и авангардными, чем все достижения авангардизма" (С. Файбисович). Если на Западе постмодернизм явился "культурным продуктом" (Ю. Хабермас) эпохи постмодерна, то в ряде славянских стран он возник как ее предтеча, закладывая духовные основы нового миропонимания. Таков и русский литературный постмодернизм, зародившийся на рубеже 1960—1970-х и до легализации (в период гласности) развивавшийся в творчестве представителей андеграунда и русского зарубежья. Все эти годы он исполнял функции не только литературы, но и философии, поскольку ее постмодернистского эквивалента в тоталитарном обществе не существовало. Основной вектор движения литературного постмодернизма, указывает Скоропанова, определяет расширение круга проблем постсовременности, интересующих авторов, все более глубокое погружение в общепостмодернистский контекст, освоение новых типов деконструктивистской работы и способов моделирования гиперреальности.

II глава "Новые модели мышления и их художественные адекваты в русской постмодернистской литературе" посвящена исследованию нового типа письма, утвердившегося в творчестве русских писателей-постмодернистов и отражавшего детоталитаризацию их мышления и языка, постмодернизацию сознания. Русские постмодернисты осуществляют деонтологизацию литературы. В качестве "референта" литературного произведения у них выступает весь культурный интертекст, с которым сознание (бессознательное) пишущего образует ризому во всеохватной интертекстуальной игре. Упразднение истины-начала, истины-центра, или трансцендентального означаемого, фиксирует понятие "пустота" (по Фуко). Аналогом такой пустоты является первоначальная пустота Вселенной, возникшей в результате энтропического "взрыва" Обеспечиваемый "пустотой" тип игры ведет к установлению *"порядка, имманентного хаосу"* предполагающего движение к непрерывному "умножению различий, которые и задаются этой изначальной, абсолютной пустотой..." (В. Подорога). Данной цели служат использование гибридно-цитатного сверхъязыка симулякров, разрушение границ, совмещение на плюралистической основе разнородного, стилевая эклектика, механизм трансгрессии. Ставка на антихолизм, децентрирование всех типов центризмов ("смерть Бога" "смерть автора", "смерть субъекта") лишает значения абсолюта ценности, восторжествовавшие в советском обществе, способствует размягчению "твердых" "окончательных" смыслов, позволяет избежать моносемии (=неистинности). Господству коммунистического метанарратива, а в дальней-

шем его заменителям русские постмодернисты противопоставляют практику языковых игр. Внимание постмодернистов переносится с бытия на становление. Мир в их произведениях как бы сдвинулся со своего места, пришел в движение, обнаружил ранее не известные, виртуальные измерения, стал самоорганизующимся хаосом. Он резко усложнился, приобрел вероятностные характеристики. В свои права вступила процессуальная гетерогенная множественность, благодаря чему оказалось возможным дать образно-метафорическое представление о множественности истины "без ее эксплицитного обнаружения" (Вик. Ерофеев). Как "спусковой крючок" (М. Можейко) производства множественности рассматривается чистая игра (по Делёзу) игра случая, освобожденная от заранее установленных правил. Модель мышления, основанная на принципе чистой игры, нелинейна, многомерна, паралогична, плюралистична, процессуальна, ориентирует на введение непредсказуемой случайности при продуцировании *события* (по Фуко) и на разветвление случая (Делёз).

Согласно Скоропановой, к такому типу игры первым из русских постмодернистов обратился в книге "Прогулки с Пушкиным" Абрам Терц (А. Синявский), выступивший одновременно как создатель и теоретик новой русской литературы. Писатель/литературовед/культуролог ратует за деидеологизацию сферы духовной жизни, отстаивает принцип беспартийности литературы и искусства. Абрам Терц возрождает и на постмодернистской основе преобразует идею чистого искусства, которое расценивает как высшую форму художественного творчества, наиболее правдивую, живую и полную форму познания мира и человека. Чистое искусство Абрама Терца это бестенденциозное, действительно свободное (не только от цензуры, социального заказа, давления традиции, но и от тоталитаризма мышления, пребывающего во власти трансцендентального означаемого, и тоталитаризма языка), самоценное по своей сути искусство, реализующееся как *событие*: не поддающаяся контролю и принуждению сила непроизвольной процессуальной творческой активности, осуществляющей бесконечно разветвляемое смыслопорождение и открывающей возможность подлинной новизны художественной мысли. Как явление чистого искусства (в новом его понимании) рассматривает Абрам Терц творчество Пушкина. Открывшаяся автору "пустота" Пушкина — это адетерминированность мышления русского гения трансцендентальным означаемым, "пустота" первоначала, пространство, где "все только рождается и ничто еще не родилось" (В. Подорога). "То была пустота, чреватая катастрофами, сулящая приключения, учащая жить на фу-фу, рискуя и в риске соревнуясь с бьющими как попало, в орла и в решку, разрядами, прозревая в их вспышках единственный шанс выйти в люди, встретиться лицом к лицу с неизвестностью..."

Особое внимание уделяет автор "Прогулок" категории случайности в художественном мире Пушкина. Включая случайность в процесс мировой динамики, показывает Абрам Терц, Пушкин тем самым лишал его жесткой детерминистской неотвратимости, придавал ему вероятностный характер. "Случайность знаменовали свободу" Она открывала неожиданные перспективы, содержала в себе множество вероятностных вариантов, но была непредсказуема, связана с риском. Этот рискованный поворот, по мысли Абрама Терца, был для Пушкина предпочтительнее, нежели запрограммированный фатализм, не оставляющий человеку никакого выбора. В "Прогулках с Пушкиным" возникает образ вероятностного, хаотически-самоорганизующегося мира как мира неограниченных возможностей. Случайность в творчестве Пушкина, таким образом, рассматривается в ее конструктивной, формообразующей функции — как необходимый элемент сотворения "порядка из хаоса" Осуществляемая Абрамом Терцем деконструкция культурного интертекста, инициируемая чистой игрой (по Делёзу), дает представление о деонтологизированном, плюралистическом типе мышления и порождаемом им вероятностно-виртуальном мире — постмодернистском. Лишая значения непогрешимости собственные суждения, Абрам Терц пользуется авторской маской гения/клоуна (по К. Мамгрену), что можно рассматривать как одну из форм реализации явления "смерти автора" "Масочный" способ децентрирования "дискурса автора", отмечает Скоропанова, весьма характерен для русской литературы и определяет специфику лирического постмодернизма ("Москва — Петушки" Вен. Ерофеева, "Душа патриота, или Различные послания к Ферфичкину" Е. Попова, "Посвящается С." А. Жолковского, "Как я и как меня" И. Яркевича, "Избранные

письма о куртуазном маньеризме" А. Добрынина и др.). Постмодернисты используют авторскую маску как средство сокрушения культа писателя-"владельца истины" Д. А. Пригов пошел по пути использования множества псевдоавторско-персонажных масок, объединенных "собирательным" имиджем писателя-учителя/дидактора/идеолога (В. Курицын), подвергаемым пародированию и окончательно выстраивающимся в ходе концептуалистских акций и перфомансов. В пьесе С. Соловьева "Игра в дым" тип "расчленяющего" децентрирования переходит в "рассеивающий" как бы демонстрируя различные градации "дробления" фигуры автора, вытесняемого языком. Аналогичным образом производится и децентрирование субъекта.

В монографии характеризуются уникальные антитоталитарные качества сверхъязыка симулякров, его децентрирующе-деканонизирующие возможности. Так, Вен. Ерофеев в поэме "Москва Петушки" ведет пародийно-ироническую игру с детерриториализированными гетерогенными элементами сверхтекста культуры, гибридизируемыми между собой. Соединение несоединимого рождает комический эффект, аннигилирует "идеологические" значения, которые несет каждый нарратив (представленный осколками) в отдельности. Благодаря этому осуществляется десакрализация коммунистического метанарратива, развенчивается позитивизм. Идеологическому монополизму противопоставляется представление о множественности истины, безраздельному детерминизму — царство случайностей и непредсказуемостей (вероятностный мир). Русские постмодернисты размыкают саму структуру литературного произведения. Децентрирование в данном случае направлено на традиционный тип жанра, стиля, хронотопа и т. д. всех элементов, взаимосвязи которых цементируют структуру произведения как художественного целого, продуцирующего определенную идеологию (в широком смысле слова). Текст расчленяется на равноправные гетерогенные части, представленные различными языками культуры, различными культурными кодами ("Пушкинский дом" "Азарт, или Неизбежность ненаписанного" А. Битова, "Рос и я" М. Берга, "Лорд и егерь" З. Зиника, "Норма" В. Сорокина, "Прекрасность жизни: Главы из "Романа с газетой", который никогда не будет начат и закончен" Е. Попова и др.). Объединяют самостоятельные, равноправные части текста заглавие, общая тема, эмоциональное звучание, в некоторых случаях авторская маска, но связи между ними резко ослаблены, имеют нелинейный характер. На смену структурной целостности единого приходит аструктурированное единство множественного. Вместе с "древесно" оформленной структурой уходит тоталитарность претендующего на репрезентацию истины детерминизма, центрирующая интенциональность. Гетерогенность раскрепощенных частей "дробит" истину на самостоятельные смысловые единицы, между которыми — "союз и только союз" (Делёз, Гваттари). Ослабление закона сочетаемости частей компенсирует рост множественности. Первое произведение русской постмодернистской литературы, в котором реализован принцип расчленяющего структуру децентрирования, использован "вмещающий" тип организации литературного текста, включающего в себя на равных различные жанровые формы, роман А. Битова "Пушкинский дом" Роман создан на границах художественной литературы, эссеистики, литературоведения, культурологии и, образуя ризому с культурным интертекстом, имеет множество "коридоров для продвижения" (Делёз, Гваттари) в иные пространственно-временные измерения. Благодаря этому писатель оказывается в состоянии сделать своими "персонажами" не только героя нашего времени — Леву Одоевцева, но — сам феномен русской интеллигенции и русской культуры, проследить вектор движения человеческой цивилизации в Новое и Новейшее время. Научно-технический и социальный прогресс, не обеспеченный прогрессом духовно-нравственным, демократизация, оторванная от аристократизации, наступление на индивидуальность привели, по мысли А. Битова, к созданию массовой технократической цивилизации, руководствующейся философией потребления, вытаптывающей под собой жизненное пространство, не останавливающейся перед насилием, движущейся, того не сознавая, к пропасти. Писатель фиксирует крах и коммунистического проекта эпохи модерна, увенчавшегося появлением тоталитарной системы. Посредством использования разомкнутой децентрированной модели книги, написанной как бы сразу многими людьми в разные времена, вторжения прошлого в настоящее, апробирования альтернативных версий и вариантов, введения догадок, предположений, отказа от канонического финала А. Битов опровергает социальную метафизику, линейно-детерминистские концепции истории, подвергает критике

прогрессистский экспансионизм, со всей остротой ставит вопрос о необходимости глобальной мировоззренческой переориентации. Задача разума, согласно А. Битову, нагнать прогресс, придать ему безопасное для жизни направление. Но это какой-то новый тип "умного" разума освободившегося от стереотипов, не имеющего готовых универсальных ответов на вопросы, которые ставит жизнь, преодолевшего тоталитаризм мышления, способного к адекватному множественности и поливариантности *становящегося* бытия смыслопорождению. Размыканию структуры в русской литературе может служить использование комментария, приложения, системы сносок ("Живу и вижу" Вс. Некрасова, "Черновики Пушкина" Г Сапгира, "Подлинная история "Зеленых музыкантов" Е. Попова, "Линия темноты" А. Левкина, "Траектория Деда Мороза" Н. Байтова и др.). Вс. Некрасов и В. Друк используют форму поэтических произведений, состоящих из гетерогенных дву- и трехстолбичных стихов, которые можно читать как по вертикали, так и по горизонтали. Степень децентрирования способна достигать характера фрагментации. В отличие от модернистской фрагментации в постмодернизме, подчеркивает Скоропанова, гетерогенные смысловые единицы-фрагменты не детерминированы общим трансцендентальным означаемым, связаны между собой нелинейными, "поперечными" связями и лишь на макроуровне образуют единый союз множественного вариативного, открытого в бесконечность означающего. Собственный вариант постмодернистского фрагментированного письма дал Д. Галковский в романе "Бесконечный тупик" Книга состоит из 949 "примечаний" к "Исходному тексту" (в роман не включенному), причем большинство "примечаний" является комментариями к другим "примечаниям" ("примечаниями к примечаниям" "примечаниями к "примечаниям примечаний" и т. д.). Каждое из "примечаний" имеет гетерогенный характер, и связаны между собой они нелинейными связями, образуя ризому. Смещение текстовой цепи становится условием скольжения и разветвления смысла, открытого в бесконечность означающего, что создает вибрирующее поле процессуальной смысловой множественности. Организация произведения соответствует замыслу Д. Галковского разработать новый тип философствования, создать современную версию философии всеединства. Используются как научные, так и художественные методы мышления, и написано произведение на границах философии, литературы, психоанализа, оказываясь, таким образом, явлением паралитературы. Результат осуществления замысла — русская модификация постфилософии. Свой роман Д. Галковский характеризует как опыт свободного (деонтологизированного) ассоциативного мышления, опыт передачи его динамики. В процессе деконструкции культурного интертекста осуществляется деабсолютизирующая, релятивизирующая переоценка ценностей, начиная с античности и кончая Новейшим временем, утверждаются представления, созвучные эпохе постмодерна: мир как самоорганизующийся хаос, множественность истины, множественность Я и др. Выявляется роль не только идей и учений, но и коллективного бессознательного в социально-историческом процессе, судьбе России. В культурфилософском и психоаналитическом ключе интерпретируются "русские мифы"

Как высший тип философствования рассматривается эклектизм (в его постсовременном понимании). Постмодернистская фрагментация — один из способов утверждения эклектизма. Своего предела степень фрагментированности текста достигает у Л. Рубинштейна. Он использует принцип аструктурированного библиотечного каталога, создает новую литературную форму "стихи на карточках" Каждый стихотворный или прозаический фрагмент (чаще всего это одно предложение) представляет собой какую-то устоявшуюся языковую формулу, имитацию определенного дискурса, обладает самостоятельностью и смысловой завершенностью. Связи между фрагментами имеют ризоматический характер; если воспользоваться словами Делёза и Гваттари, "мы видим лишь состязание диалектов, говоров, жаргонов, специальных языков" Отказ от трансцендентального означаемого, линейного детерминизма обеспечивает раскрепощение множественности. Возможность изменения последовательности переворачивания карточек в процессе концептуалистских акций ("разыгрывания" текста) ведет к умножению смыслов, делает текст вариативным. Деконструкция культурного интертекста, децентрирование центра, структурирующего структуру, приводит к появлению ризомы — самоорганизующегося хаоса неструктурированной множественности симулякров. В монографии акцентируется положительная роль постмодернистского хаоса порождать смысловую множественность, виртуальные миры. В связи с этим рассмат-

риваются романы "Змеесос" Е. Радова, "Ермо" Ю. Буйды, повесть "Любью" Ю. Малецкого, поэма "Телецентр" В. Друка. Выявляются такие последствия размыкания структуры, децентрирования дискурса и субъекта, как жанровое и стилевое обновление русской литературы. Власть метадискурса подрывается, осуществляется деконструкция языка массовой культуры. Ускользанию от тоталитаризма языка (как вторичной, так и первичной знаковой системы) способствуют использование пастиша, так называемого "шизофренического" и "психоделического" языка, космополитизированной макаронической речи, деиерархизация иерархии в оппозиции нормативная ненормативная лексика, активное словотворчество русских писателей-постмодернистов. Игра с языком, отменяющая как борьбу с ним, так и подчинение его диктату (С. Соловьев), позволяет "обойти" язык (М. Айзенберг), избежать навязываемой им тенденциозности. Благодаря усилиям постмодернистов, делает вывод Скоропанова, русская мысль совершила рывок вперед, открыла для себя духовное пространство суперсложного, *становящегося,* самоорганизующегося, вероятностного мира, нащупала способы его художественно-научного освоения. Поворот к плюрализму/монизму отвечал потребности общества в детоталитаризации, переоценке ценностей, пересечении искусственно сдерживающих человеческий дух границ. Постмодернизация мышления и языка придала развитию русской литературы новое направление, трансформируя ее в паралитературу, позволила выработать новые мировоззренческие ориентиры.

В III главе "Новые концепции человека, истории, общества, культуры, природы и средства их воплощения в творчестве русских постмодернистов" — характеризуются важнейшие составляющие постфилософской парадигмы, утвердившейся в русской постмодернистской литературе, выявляются особенности поэтики исследуемых произведений. Русские постмодернисты, показывает Скоропанова, констатировали вторичный (и еще более глубокий, чем во времена Ницше) кризис "великой западной гуманистической традиции" в чем видели симптомологическое выражение "более глубинного кризиса старой антропологии" (Д. А. Пригов), представления которой о человеке во многом изжили себя. В программном для русского литературного постмодернизма эссе Вик. Ерофеева "Крушение гуманизма № 2" содержится критика гуманистической доктрины как абстрактно-рационалистической, подменяющей человека в его реальных параметрах категорий "человека разумного" И коммунизм, по мысли Вик. Ерофеева, "основывался на невозможном. Он имел дело с абстрактной идеей человека. С тем же успехом он мог бы озаботиться спасением шестикрылых серафимов" Чудовищные обстоятельства жизни-ГУЛАГа обнажили в человеке его реальные природные качества, гуманистической доктриной не предусмотренные, показали, что "под тонким культурным покровом человек оказывается неуправляемым животным" Дало о себе знать и "исчезновение" человека в результате углубления процесса дегуманизации. В русской, как и зарубежной, постмодернистской литературе осуществляется смена образа человека, "устаревшего в результате социальных и культурных изменений, на новый образ, лучше приспособленный к этим изменениям" (Рорти), формируется новая версия гуманизма постгуманизм. Об изменении взгляда на человека свидетельствовали дегероизация, травестия, повышенное внимание к умственному и нравственному уродству, психопатологии, разрушительному началу в людях, расщепление фигуры человека, "смерть" субъекта, "рассеиваемого" в языке, экстериоризация коллективного бессознательного. В отличие от допостмодернистов, произведения которых также могут быть проникнуты духом антропологического скептицизма, постмодернистов интересует не конкретный человек, а сам феномен человека. Отсюда — оперирование симулякрами, апсихологизм, деперсонализация, создание "мерцающих" гибридно-цитатных персонажей, использование авторской маски, пастиша, шизоанализа. Русские постмодернисты исследуют феномен массового сознания, инициирующий стирание человеческой индивидуальности, отражают опосредованность мышления языком, рассматривают факторы, способные вывести из "дремлющего" состояния монстров коллективного бессознательного либо активировать позитивный потенциал национального архетипа, стремятся выявить либидо социально-исторического процесса. С материалом массовой советской и постсоветской культуры работают прежде всего соц-арт и концептуализм (Д. А. Пригов, Вс. Некрасов, Л. Рубинштейн, В. Друк, И. Иртеньев, Т. Кибиров и др.). Подвергая его деконструкции, интерпретируя в па-

родийно-абсурдистском ключе, они развенчивают социальные мифы, включая миф о "новом" человеке и миф о человеке вообще (как расценивается антропологическая теория, выработанная в эпоху модерна). Человек у них замещается конструкцией из концептов — долго бывших в обращении и совершенно износившихся языковых клише. Тем самым фиксируется "исчезновение" человека как неповторимой, существующей в единственном экземпляре индивидуальности, его "омассовление" Раскрывается роль идеологии в манипулировании массовым сознанием. Как условие освобождения сознания от власти метанарративов рассматриваются деидеологизация, плюрализм.

Поскольку постмодернистов интересует весь, "полный" человек, немаловажное значение придается воссозданию сферы коллективного бессознательного, исследованию русского национального архетипа. Повышенное внимание к данному аспекту составляет прерогативу шизоаналитического постмодернизма ("Жизнь с идиотом" "Страшный суд" Вик. Ерофеева, "Норма" "Роман" "Месяц в Дахау" В. Сорокина, "Змеесос" Е. Радова, "Непорочное зачатие" М. Волохова и др.). Вик. Ерофеев интерпретирует коллективное бессознательное как "прародину" зла, нередко имеющего до-человеческую природу, показывает, что в качестве активаторов источника потенциальной агрессивности, существующего в коллективной психике, выступают идеологии, оправдывающие насилие, культивирующие образ "врага" Систематическое целенаправленное возбуждение разрушительных импульсов психики выводит коллективное бессознательное из-под контроля сознания, которое оказывается диссоциированным им. Пребывающий во власти деструктивных импульсов бессознательного подвержен "демонической силе притяжения к ненависти и злу" (Юнг). Исследуя анатомию деструктивности, Вик. Ерофеев обращается к таким явлениям, как садизм, садомазохизм, некрофилия. В рассказе "Попугайчик" появляется "мерцающий" образ/симулякр палача, дающий представление о психологическом типе садиста, наслаждающегося мучениями своих жертв. Сознание персонажа полностью диссоциировано разрушительными содержаниями коллективного бессознательного, активированными жестокой идеологией. Язык палача "это не язык насилия, которое он осуществляет во имя господствующей власти, но язык самой власти, которая внешне его извиняет, оправдывает и придает его существованию возвышенный смысл" (Батай). Пародирование "дискурса палача" в форме пастиша проявляет скрытое под благопристойной оболочкой желание (насилия), обнажает действие темных сил коллективного бессознательного. В рассказе Вик. Ерофеева "Жизнь с идиотом" как взаимоотношения садиста и мазохиста, способные перейти в некрофилию, интерпретируются взаимоотношения советской власти и интеллигенции. Художественная условность, пастишизированный "шизофренический" язык делают зримой именно сферу бессознательного, которая занимает весь первый план повествования и через которую проступает сфера социального. Нарушение причинно-следственных связей, обрывы речи, стилевой разнобой, с одной стороны, акцентирование до-культурного, грубо-физиологического, животного, с другой, служат выявлению разрушительных либидозных пульсаций, определяющих поведение персонажей, вырастающих под пером писателя в гротескно-буффонадные фигуры. "Шокотерапия" писателя — средство сформировать механизм отталкивания от садо-некро-мазохистского комплекса.

В творчестве В. Сорокина, М. Берга, Д. Галковского, В. Пелевина осуществляется исследование как негативной, так и позитивной стороны русского национального архетипа, воссоздается его художественная модель. Писатели ратуют за упразднение "идеологического референта", способного привести коллективное бессознательное в состояние "бешенства" "безумия" призывают к активации его позитивного потенциала. Общество ориентируется на раскрепощение человека, освобождение от норм тоталитарной морали, антиэдипизацию. Реабилитируются телесное, чувственные радости, сфера секса (И. Яркевич, В. Степанцов, В. Пеленягрэ, А. Добрынин, К. Григорьев, В. Нарбикова и др.) рассшатывается оппозиция мужское — женское ("Мужская зона" Л. Петрушевский). Борьба за современную субъективацию видится как сопротивление существующим формам субъекции и основана на механизме складчатости, субъективирующем знание и изгибающем всякую власть. Она предполагает снятие оппозиции Я Другой, воздействие Я на Я посредством огораживания внешнего, "конституирования его в интериориальности вероятности или исключения" (Делёз),

движения "от одной идентичности к другой" (Кристева), что показано на примере романа З. Зиника "Встреча с оригиналом" "Переоткрытие человека" вносит свои коррективы во взгляды постмодернистов на историю и общество. В произведениях русских авторов находит воплощение феномен "конца истории" ("Палисандрия" Саши Соколова, "Рос и я" М. Берга, "След в след" "Репетиции" "До и во время" В. Шарова, "Всех ожидает одна ночь" М. Шишкина, "Чапаев и Пустота" В. Пелевина, "Борис и Глеб" Ю. Буйды и др.). История воспринимается писателями сквозь призму текстов — литературных и исторических. Вскрывается параллельное действие в ней разнонаправленных факторов, категории случайности, отвергается линейность, выявляется роль коллективного бессознательного в историческом процессе, что отражают принцип ризомы, прием смешения времен, создание "мерцающих" гибридно-цитатных персонажей, стилевая эклектика.

Первым из русских постмодернистов к постисторической проблематике обратился Саша Соколов в романе "Палисандрия" В произведении возникает художественная модель истории как самоорганизующегося хаоса, получают воплощение представления о "конце времени" и "конце истории" Неустранимость фактора коллективного бессознательного, разочарование в человеке подрывают веру писателя во всеобщий и безусловный прогресс, понимаемый как линейное движение от низшего к высшему. Отсюда исторический пессимизм Саши Соколова и в то же время его усталая примиренность со, славу Богу, еще существующей историей, ставка на эволюционизм, плюрализм, нейтрализацию разрушительных импульсов коллективной психики. Постисторизм русских авторов реализует себя как антиутопизм ("До и во время" В. Шарова), отрицание революционности, исторического насилия ("Ночные бдения с Иоганном Вольфгангом Гёте" В. Пьецуха), антикатастрофизм ("Теория катастроф" Н. Исаева). Русские постмодернисты выявляют характерные тенденции в развитии современной цивилизации: все более явственно заявляющую о себе космополитизацию мира, с одной стороны, рост национализма с другой. З. Зиник в романе "Встреча с оригиналом" констатирует, что с исчезновением железного занавеса идеологии "наружу вылезла биология. Точнее, зоология..." возбуждаемая националистическими комплексами. Вик. Ерофеев в романе "Страшный суд" вскрывает живучесть комплекса национального превосходства, власть стереотипов массового сознания во взаимоотношениях между нациями. Писатели-постмодернисты настраивают на толерантность, терпимость по отношению к инаковому. Постмодернистское "многоязычие" служит разрушению национальных оппозиций. Национально-культурный компонент в постмодернистском тексте, не утрачивая своей специфики и гетерогенности, на плюралистической основе (как равноправный) соединяется с инонациональными культурными компонентами. В результате возникают гибридные (гибридно-цитатные) знаковые образования, воплощающие идею совмещения несовместимого, примирения непримиримого. Гетерогенный характер знаков, используемых для гибридного моделирования, препятствует стиранию национально-культурных различий. Но национальное выступает лишь как составная часть полинациональной общности, без нее не существующая ("Ермо" Ю. Буйды, "Выселки света" С. Соловьева и др.). Таким образом, писатели-постмодернисты осуществляют перенастройку сознания людей, ориентируют на мирное, равноправное сосуществование инакового в контексте единой парадигмы полинационального множества. Новый подход определяет и отношение постмодернистов к природе. Так как воздействие антропогенного фактора в 20 в. привело к перевесу в ней дестабилизирующе-энтропийных процессов над стабилизирующими, исповедуются антиантропоцентризм, принципы экологии, коэволюция природы и общества. В данном аспекте проблема "человек и природа" рассматривается в романе А. Битова "Оглашенные" созданном на границах литературы и науки. Земля предстает в произведении как экологическая ниша самой жизни, предел "запаса прочности" которой исчерпан. Обращение к метафорической эссеистике позволяет автору в раскованной, занимательной форме "преподать" читателю курс экологии, этологии, экологической эстетики, формируя у него экологическое сознание. Рационалистическое отношение к природе дополняется этическим и эстетическим. Через апелляцию к авторитету Творца осуществляется сакрализация феномена жизни. Утверждаются идеи ненасилия, непричинения вреда ничему живому Восстановление нарушенного баланса земной экосистемы, согласование потребностей общества с возможностями

биосферы, переориентация человечества на неагрессивную модель существования, распространяющую принципы панэкологизма на все без исключения стороны жизни, позволят, по мысли писателя, преодолеть общецивилизационный кризис, создать жизнеспособный всепланетарный социоприродный комплекс на базе "универсального гуманизма" В сущности, А. Битов формулирует основные задачи эпохи постмодерна, которая идет на смену эпохе модерна. Подводя итоги исследования, Скоропанова опровергает мнение о "вторичности" и "второсортности" постмодернизма, соединившего в себе литературу, философию ("естественное искусство"), научное знание и обозначившего новую веху в истории человеческой мысли, человеческой культуры. Русский литературный постмодернизм расценивается как неотъемлемая часть общепостмодернистской парадигмы, обновляющий фактор духовной жизни детоталитаризующегося общества.

А. А. Грицанов

РЫКЛИН Михаил Кузьмич (р. 1948) — русский философ. С 1984 — старший научный сотрудник Института философии РАН. В 1991–1992 — ст. преп. Высшей школы социальных наук (Париж), приглашенный профессор Калифорнийского университета (Сан-Диего, США, 1993). Кандидат философских наук (1978): тема диссертации "Генезис противопоставления природы и культуры в работах Клода Леви-Строса. Критика неоруссоизма в структурной антропологии"

Переводчик книг: "Д. Фрэзер. Золотая ветвь" (1980, 1983, 1986); "Клод Леви-Строс. Структурная антропология" (1980); "Ж. Делёз, Ф. Гваттари. Анти-Эдип. (Сокращенный перевод)" (1990) и др.

Основные работы: "Современная структуралистская идеология" (соавтор и редактор, 1984); "Террорологики" (1992), "Деррида в Москве. (Деконструкция путешествия)" (в соавт., 1994), "Искусство как препятствие" (1997) и др.

Главные темы философских изысканий: проблемы речевой культуры, коллективной телесности, деконструктивной и шизоаналитической парадигм в философии.

Е. Н. Вежновец

С

СВЕРХЧЕЛОВЕК в истории философии — метафорический концепт, фиксирующий образ человека, преодолевшего самообусловленность собственной естественной природой и достигшего состояния качественно иного существа.

Постмодернистская трактовка идеи "С." фундирована персонифицированной несущей конструкцией учения Ф. Ницше, репрезентирующей идею, согласно которой, по оценке М. Фуко (см.), "следует освободить жизнь в самом человеке, потому что человек сам является своего рода ее тюремщиком" Как умозрительный носитель поворотного философского дискурса термин "С." у Ницше был ориентирован на идеал радикального и многомерного освобождения человека посредством *самотворения* — овладения им его же пробужденными иррациональными силами. В отличие от "Черта" у Достоевского С. у Ницше не был дистанцирован автором от самого себя, выступая героем носителем его личной жизнесоразмерной проблемы "можно ли облагородить человечество?" Провозвестником С. в творчестве Ницше выступает Заратустра: "Смотрите, заклинает он (Заратустра. — *А. Г., Т Р.*), — я учу вас о сверхчеловеке! Сверхчеловек — смысл земли"

Главными источниками идеи С. явились провозглашенные Ницше бунт против Бога, борьба против христианства. Не являясь попыткой теоретического отрицания Бога, вера в которого, согласно Ницше, "парализует" концепт С. был ориентирован на отказ от морали, обуздывающей подлинную природу человека, на переход последнего "по ту сторону добра и зла" По Ницше, "этот более ценный тип уже существовал нередко, но лишь как счастливая случайность, как исключение, и никогда как нечто *преднамеренное*. Наоборот, *его* боялись более всего; до сих пор он внушал почти ужас, и из страха перед ним желали, взращивали и *достигали* человека противоположного типа: типа домашнего животного, стадного животного, больного животного христианина" При этом важно подчеркнуть: в истории людей, согласно Ницше, не было ни одного С.: "Душное сердце и холодная голова — где они встречаются, там возникает ураган, который называют "избавителем" Поистине, были люди более великие и более высокие по рождению, чем те, кого народ называет избавителями, эти увлекающие все за собой ураганы! И еще от более великих, чем были все избавители, должны вы, братья мои, избавиться, если хотите вы найти путь к свободе! Никогда еще не было сверхчеловека! Нагими видел я

обоих, самого большого и самого маленького человека. Еще слишком похожи они друг на друга. Поистине, даже самого великого из них находил я слишком человеческим!" С. у Ницше не утрачивает собственных инстинктов и желаний, он контролирует их, будучи способным творить себя сам. Идея С. оказалась призывом к началу великой борьбы человека за человеческое в себе.

Категорически отвергая прагматический, а-теоретический и "окончательный" пафос атеизма, Ницше создает экзистенциальный по духу глобальный проект мировой истории. Его Заратустра говорит: "...человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его? Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека? Человек это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, канат над пропастью... В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он *переход* и *гибель*"

Идея С. суть призыв к достижимому для самих людей, призыв к ним хотя бы частично преодолеть самих себя; идея С. провозглашает человеческие достоинства находящимися в перманентном изменении. Согласно Хайдеггеру, "Бог мертв не атеистический тезис, а глубинный событийный опыт западной истории" Пафосный разрыв Ницше с носителями идеологии черни ("...кого более всего я ненавижу между теперешней сволочью? Сволочь социалистическую..."); провозглашаемая им (не расистская даже, а биологическая) аристократическая "антропологическая революция" обусловили конституирование достаточно целостных реакционных общественно-политических программ переустройства человеческого существования, традиционно идентифицирующихся с идеей С. Отрицая религию как форму организации повседневного опыта первобытного человека (социальной базой христианства у Ницше выступали "подонки" античного мира); проповедуя преодоление страха смерти из гордости, ибо "жертвенность — удел слабых" Ницше трактовал обретение подлинной свободы как высшего смысла бытия С. в качестве процедуры осуществления решительных волевых актов вне морали. Принципиальные иерархичность и имморализм переходного состояния социума по мере его трансформации в общество "сверхлюдей" неизбежно индоктринировали в массовое сознание европейцев начала 20 в. идею позитивности тотальной организации всех форм жизнедеятельности индивидов.

Перспективные реконструкции и новаторские интерпретации творчества Ницше, осуществленные во второй половине 20 в., расставили иные акценты и вскрыли новые смыслы в идее С. Элиминация Ницше какого-либо субъекта из структуры философского дискурса (ни человек, ни Бог, а человек на месте Бога "еще менее того") была, в частности, истолкована Ж. Делёзом как высокоэвристичное замещение этого субъекта "свободной, анонимной и номадической сингулярностью, пробегающей как по человеку, так и по растениям и животным, независимо от материи их индивидуальности и форм их личности" "С." у Ницше в таком контексте не может означать ничего другого, кроме "высшего типа *всего, что есть*" По мысли Делёза, идея "С." отражает опору современного человека на принципиально новые внешние ему силы, оперативный механизм которой формируется посредством своеобычной *Сверх-складки*. О конституировании последней "свидетельствуют изгибы, присущие цепочкам генетического кода, возможности кремния в компьютерах третьего поколения, а также контуры фразы в литературе модерна, когда языку "только и остается, что загнуться в вечной оглядке на себя" Тем самым, по мнению Делёза, силы человека взаимодействуют с "силой кремния, берущего реванш над углеродом, с силами генетических компонентов, берущих реванш над организмом, с силой аграмматикальностей, берущих реванш над означающим"

В духе концепции Фуко человек тяготеет к тому, чтобы освободить в себе самом жизнь, труд и язык. С. в таком контексте оказывается "формальным соединением новых сил с силами внутри человека, ...формой, проистекающей из новых взаимоотношений сил" С. — это человек (по версии Фуко А. Рембо), заряженный "даже животными (код, который может захватить фрагменты других кодов, как это происходит в новых схемах "боковой" или ретроградной эволюции), ...даже горными породами, или же неорганикой (где властвует кремний), ...бытием языка ("той бесформенной, немой, не наделенной значениями области, где язык может освободиться" даже от того, что он должен сказать).

Понятие "С. обретает в философии постмодернизма новое звучание, последовательно раскрываясь новыми гранями в следующих хронологически и содержательно сменяющих друг друга концептуальных контекстах:

1) В рассуждениях Ж. Батая (см.) понятие "С." фигурирует в плане семантического различения двух типов суверенности: "архаического" и "классического" Если суверенность архаического типа принципиально отвергает "осуществление власти" и в связи с этим имплицитно "подразумевает какую-то помощь" то суверенность классического типа, напротив, неразрывно связана с "суверенностью управления" Различение этих типов суверенности может быть приведено в соответствие с различением феноменов "мажорного" и "минорного", которые, так же как и типы суверенности, не образуют между собою жесткой оппозиции, но задают целый спектр игр "верха" и "низа", в контексте которых Батай, по оценке Ж. Деррида (см.), осуществляет фундаментальную аналитику префикса "sur-" или "сверх-" ("сверхреальное" "С. и др.), "во всех возможных... переворачиваниях с ног на голову" (Деррида).

2) Новый статус понятие "С. обретает в рамках парадигмы "смерти субъекта" (см.): традиционная для западного типа философствования тема С. начинает трактоваться как попытка усмотрения и фиксации границ возможного функционирования (пределов жизнеспособности) понятия "человек" По формулировке Фуко, "речь идет не о том, чтобы утверждать, что человек умер, но о том, чтобы отправляясь от темы — которая... с конца 19 в. беспрестанно воспроизводится, что человек умер (или что он скоро исчезнет, или что ему на смену придет сверхчеловек), — чтобы, отправляясь от этого, понять, каким образом, согласно каким правилам формировалось и функционировало понятие человека"

3) В контексте парадигмального поворота, который осуществляется постмодернизмом в сторону идеи *трансгрессии* (см.) подобно тому, как прежний, диалектический, стиль философствования был, по оценке Фуко, основан на идее противоречия — понятие "С." актуализируется в аспекте своей интенции к трансгрессии за пределы собственно человеческой природы. Речь идет о потенциальном переходе к принципиально иным способам бытия человека, непрогнозируемым и радикально отличным как от наличных, так и от рационально выводимых из них.

В целом "С. в традиции философии постмодернизма — это "нечто гораздо меньшее, чем исчезновение существующих людей, и нечто гораздо большее, чем изменение понятия: это пришествие новой формы, не Бога и не человека, и можно надеяться, что она не будет хуже двух предыдущих" (Делёз).

См. также: **"Смерть Субъекта", "Смерть Бога", Трансгрессия.**

А. А. Грицанов, Т Г Румянцева

СЕМАНАЛИЗ "теория текстуального означивания"; семиотическая концепция, разработанная Ю. Кристевой (см.) в качестве альтернативы семиологии Ф. Соссюра и одновременно выступающая как форма "перевода" психоаналитических идей З. Фрейда и Ж. Лакана на язык лингвистики и семиотики ("сем-анализ"). Кристева усматривала в С. новую материалистическую теорию означивания, внутренняя логика которой изоморфна ее привилегированному объекту — поэтическому языку; "поэтический язык" понимается Кристевой как гетерогенное измерение языка (ритмические пульсации, языковые бессмыслицы, тавтологии, разрывы, молчания, лакуны), которое не схватывается традиционной лингвистикой.

Впервые термин "С." был введен в работе "Семиотика" (*Semiotikè: Recherches pour une semanalyse*, 1969). Хотя в последующем термин "С." редко использовался самой Кристевой, именно в рамках или с позиций С. разрабатывалась постструктуралистская концепция текста. Новая теория, по мысли ее создательницы, предлагает адекватную форму исследования тех радикальных означивающих практик, которые всегда были маргинальными в европейской культуре (в контексте специфической идеологии репрезентации, знака, речи и субъекта). Речь идет о поэтических практиках 19—20 вв., породивших, в терминологии Кристевой, "тексты-пределы" своего рода поэтические аналоги социальной революции.

В критике языка как гомогенной структуры, как статической ("тетической"), завершенной системы концепция "С." Кристевой сближается с другими (хронологически параллельными) формами критики классического структурализма (см. работы Ж. Деррида, Р Барта, У Эко). В то же время С. не является антиподом семиотики как таковой или отрицанием основной структуралистской идеи представления о культуре как семиотическом уни-

версуме, функционирующем по определенным правилам, которые можно и нужно эксплицировать. Проблема скорее состоит в преодолении соссюрианской модели языка и ее методологической "узости": согласно Кристевой, семиотика, исследуя язык как означивающую деятельность, как дискурс, порождаемый говорящим субъектом, схватывает фундаментально гетерогенную сущность языка. Семиотика не может себе позволить быть лишь продолжением лингвистики, распространением лингвистической модели на другие означивающие практики; она должна быть прежде всего критикой своих собственных оснований. Она должна выявлять не столько структурный закон, систематичность того или иного феномена, сколько то, что ускользает от этого закона, выпадает из системы или не подчиняется ей. Здесь мы сталкиваемся с глубинным парадоксом "С." (как семиотической концепции). Будучи метаязыком, семиотика не может сделать больше, чем постулировать обнаруживаемую ею гетерогенность: как только она начинает говорить об этом, она тем самым гомогенизирует феномен, придает ему систематический характер, теряет его. Гетерогенность как таковая может быть удержана лишь теми означивающими практиками, которые свободны от лингвистического кода, — поэтический язык, музыка, танец, живопись и т. д. (все они реорганизуют психические влечения, ускользающие от доминирующих систем символизации; они ищут и используют в своих целях эту гетерогенность, обеспечивая тем самым расщепление символического кода, который дольше не в силах удержать "говорящего субъекта"). Если семиотика, таким образом, открыто объявляет о своей неспособности постичь гетерогенность означивающего процесса без сведения его к вынужденной систематичности, означает ли это интеллектуальное банкротство семиотики как таковой?

Теперь мы можем увидеть двусмысленное положение С.: с одной стороны, он демистифицирует логику, применяемую в усовершенствовании любой трансцендентальной редукции, и ради этой цели требует изучения каждой означивающей системы как практики. Так открывается негативность, которую еще Г Ф. Г Гегель усматривал в глубине любой формы рациональности. И тогда С. предстает как прямой последователь диалектического метода; причем речь идет о материалистической диалектике, так как С. раскрывает материальность гетерогенность негативности, конкретную основу которой Гегель оказался неспособным эксплицировать и которую механистический марксизм редуцировал до простой экономической обусловленности. То, на что должна направить свои усилия семиотика, это освобождение практики от диктата системы, реабилитация гетерогенного в системе значения и подрыв трансцендентального субъекта. Таким образом, намеренно отвергая логику коммуникативного языка, С. следует диалектической логике в направлении к своего рода материалистической "теории познания" (речь идет о своеобразной реабилитации функции семиотического, "материального" в культуре).

Итак, С. нацелен на создание методологии, отличной от традиционного лингвистического анализа и призван выявить объект, не сводимый к денотативному языку Критика "семиологии системы" и ее феноменологических оснований возможна только с позиций теории значения, которая отталкивается от говорящего субъекта. Теория значения, как полагала Кристева в то время, находилась на перепутье: наиболее простым выходом (но и бесперспективным с точки зрения постструктуралистов) могло быть совершенствование формализованных систем значения с применением логико-математических инструментов, либо (вслед за психоанализом) нужно было обратиться за помощью к теории говорящего субъекта как субъекта расщепленного (сознательное/бессознательное) и специфицировать операции и процедуры, характерные для обеих сторон этого расщепления, увязывая их, с одной стороны, с био-психологическими процессами ("влечениями" Фрейда), а с другой с социальными правилами (системы родства, способ производства). "Значение" как проявление фиксированной семиотической системы не интересует Кристеву.

Истоки С. — в рефлексии над означающим, порождаемым текстом. С. претендует на то, чтобы предстать в качестве типа мышления, создающего ситуацию риска и эксперимента с понятием значения в различных дискурсивных практиках. Не отказываясь от представления о тексте как о знаковой системе, С. тем не менее словно открывает в своем объекте пространство "другой сцены" экран, на который проецируется скрытая глубинная структура текста. Текст не является лингвистическим феноменом (т. е. структурирован-

ной определенным образом сигнификациией); он представляет собой продукт деятельности языка, порождение, укорененное в "фенотексте", под которым в самом поверхностном смысле понимается печатный законченный текст. "Порождение" мыслится здесь двояко: и как производство Я (его позиционирование в дискурсе), и как самодвижение текстуры языка. Эта теория нуждается в пересмотре концепции субъекта, в отказе от картезианского говорящего субъекта (как трансцендентального эго) и постулировании расколотого субъекта, субъекта-в-процессе, субъекта, не зависимого от идеологии знака, но определяемого скорее работой бессознательного во фрейдо-лакановской интерпретации.

Критический импульс С. направлен не только в сторону соссюрианской семиологии, но и в адрес популярной на тот момент "порождающей грамматики": последняя базировалась на реабилитации картезианского понятия языка как действия, осуществляемого субъектом. При ближайшем рассмотрении выясняется, что этот "говорящий субъект" является ни чем иным, как "трансцендентальным эго", которое, согласно Э. Гуссерлю, предшествует всякому и любому предикативному синтезу. Порождающая грамматика, основанная на таком понимании субъекта, не только выражает истину языка, которую структурализм описывает как "систему", но создает для самой себя возможность описания логики этого тетического действия, исходя из бесконечности предикации, которую любой национальный язык подчиняет строгим системам правил. Субъект же означивающей практики не может быть трансцендентальным субъектом и быть свободным от разрывов, расщепления в логическом единстве, привнесенного языком, который отделяет через означивающее тело символический порядок от эффектов либидо. Собственная концепция "говорящего субъекта" разрабатывается Кристевой на основе различения уровней "семиотического" и "символического" которые конституируют процесс означивания. Уровень семиотического соответствует доэдипальной стадии становления субъективности эта нестабильная, бесконечная, пульсирующая гетерогенность обозначается заимствованным и концептуально проработанным Кристевой термином "хора" Процесс отделения и конституирования субъекта происходит на символическом уровне (в соответствии с предложенной Лаканом концепцией "стадии зеркала"). Соотношение символического и семиотического уровней позволяет также уточнить понимание Кристевой "поэтического языка": последний предстает как результат ритмических артикуляций между обеими диспозициями; как проявление чувственных, эмоциональных, инстинктивных, несемантизированных элементов речи, предшествующих всякому смыслу.

Таким образом, будучи отличным и от соссюрианской семиологии, и от разработанной Пирсом семиотики, С., так же как и эти теории, нуждается в определенной формализации своих процедур и производстве исследовательских моделей. Принципиальное же отличие состоит в том, что С. представляет собой не дескриптивную модель знака и текстуального производства, а скорее критику и аналитическую трансформацию сциентистских амбиций и философских (прежде всего феноменологических) оснований семиотики/семиологии. С. отказывается от необходимости описания структуры и взамен обращается к исследованию феномена текстуального производства, открытого любым значениям.

А. Р. Усманова

СЕМИОЗИС (от греч. *sema* — знак) — термин, принятый в семиотике; обозначает "процесс интерпретации знака" или процесс порождения значения. Термином "С." пользовались древнегреческие физиологи, в частности Гален из Пергама (139—199) для постановки диагноза: С. означал интерпретацию симптомов. Древние греки включали в С. (1) то, что выступает как знак; (2) то, на что указывает знак или к чему он отсылает (десигнат); (3) воздействие, в силу которого данный предмет оказывается для интерпретатора знаком (интерпретанта).

Один из основоположников современной семиотики Ч. С. Пирс применял понятие "С." для характеристики триадической природы элементарного знакового отношения "объект знак интерпретанта" Для Пирса именно понятие "С." было центральным понятием его семиотической теории. По мысли Пирса, знак не функционирует как знак до тех пор, пока он не осмысливается как таковой. Иначе говоря, знаки должны быть интерпретированы, чтобы быть знаками. Согласно Пирсу, осуществляется это знание благодаря интерпретанте. Интерпретанта это перевод, истолкование, концептуализация

отношения знак/объект в последующем знаке (например, определенная реакция человека на воспринимаемый знак; объяснение значения данного слова с помощью других слов и т. д.). Каждый знак способен порождать интерпретанту, и этот процесс фактически бесконечен. Пирс постулирует необходимость бесконечности этого процесса следующим образом. Если предположить гипотетическое существование самой последней, самой сложной, исчерпывающей и завершающей интерпретанты данного объекта, то эта интерпретанта может быть ни чем иным, как самим объектом, целиком явленным нашему сознанию. Но такой объект, а равно и такой знак как физически тождественные друг другу, не возможны и не существуют. Стало быть, процесс интерпретации безграничен. На этом постулате основана идея Пирса о неограниченном С. В рамках такого подхода С. это динамический процесс интерпретации знака, единственно возможный способ его функционирования. С. это деятельность знака по производству своей интерпретанты. Идея С. выражает самую суть отношений между знаком и внешним миром — объект репрезентации существует, но он удален и недосягаем, будучи словно "спрятан" в череде семиотических медиаций. Однако познание этого объекта возможно лишь через исследование порожденных им знаков.

Ч. Моррис определял С. как "процесс, в котором нечто функционирует как знак". Он также выделял три измерения С. (которые зачастую рассматриваются как различные сферы семиотического анализа): 1) семантика характеризует отношение знака к своему объекту; 2) синтактика включает отношения знаков друг к другу; 3) прагматика исследует отношения между знаками и теми, кто ими пользуется (интерпретаторы).

См. также: **Семиотика, Знак, Интерпретация.**

А. Р. Усманова

СЕМИОТИКА (от греч. *sema* — знак) — научная дисциплина, изучающая производство, строение и функционирование различных знаковых систем, хранящих и передающих информацию. С. играет заметную роль в методологии гуманитарных наук: любые культурные феномены от обыденного мышления до искусства и философии — неизбежно закреплены в знаках и представляют собой знаковые механизмы, чье назначение можно и нужно эксплицировать и рационально объяснить. В поле зрения С. находятся естественные и искусственные языки (в том числе язык научной теории, "языки" кино, театра, музыки), все типы визуальных знаковых систем (от дорожных знаков до живописи), разнообразные системы сигнализации в природе и обществе. Границы С. подвижны, она является пограничной дисциплиной и объединяет различные подходы. Принято выделять логико-математическую С., так называемую "металогику" (которая изучает метатеоретическими средствами свойства логических и математических систем, искусственно формализованных языков; представлена в исследованиях Б. Рассела, Д. Гильберта, К. Гёделя, А. Черча, Р. Карнапа и др.) и гуманитарную С. (С. языка и литературы).

В отличие от других гуманитарных дисциплин С. интересует не поиск значения, но способ означивания: содержание, не облеченное в форму, не является предметом семиотических исследований. С. опирается на понятие знака как материально-идеального образования, репрезентирующего нечто (в его отсутствие), имеющего целью передачу определенного содержания и выполняющего роль посредника в культуре. В своей совокупности знаки образуют **язык**, который в семиотической теории, с одной стороны, выступает как "интерпретант всех прочих систем" (Э. Бенвенист), но, с другой, оказывается "частным случаем семиотической функции" (Ж. Пиаже). Выявление значения, зашифрованного в знаковом сообщении, осуществляется путем декодирования, где код (**см.**) означает способ упорядочения знаков в определенную систему, благодаря чему выполняются коммуникативная и др. функции языка.

Как научная теория С. начала развиваться в конце 19 — начале 20 в., однако постепенно у нее обнаруживаются все более глубокие корни в учениях Аристотеля, Филона Александрийского, стоиков, Августина Блаженного, в логических учениях схоластики, в философии Т. Гоббса, Дж. Локка, в логико-математических работах Г. Лейбница, в исследованиях по языкознанию В. фон Гумбольдта и др. Основные принципы "науки о знаках" были сформулированы Ч. С. Пирсом, стремившимся к созданию логики науки, объясняющей процесс приобретения научных знаний, репрезентирующих реальность. Он выделил параметры семиотического функционирования — репрезентант, интер-

претант, референт ("триадическая природа знака"), дал первую классификацию знаков (иконический знак — индекс символ), исследовал процесс функционирования знака **семиозис**. Если Пирс развивал логическую линию С., то лингвистическая ветвь разрабатывалась в трудах Ф. де Соссюра, мыслившего "семиологию" как науку, "изучающую жизнь знаков внутри жизни общества" (в которую лингвистика должна входить как составная часть). Исходной единицей анализа, по Соссюру, является знак, представляющий собой отношение между **означаемым** (понятие, план содержания) и **означающим** (акустический образ, план выражения), связь которых произвольна (Бенвенист позднее уточнил, что произвольно лишь отношение целостного знака к реальности, но не отношения компонентов знака между собой).

С. Пирса (получила развитие в трудах Ч. Морриса, Т Себеока, У Эко и др.) и семиология Соссюра (Л. Ельмслев, Бенвенист, структуралисты) основали две семиотические парадигмы: С. знака и С. языка как знаковой системы (вопрос об употреблении терминов "С." и "семиология" остается открытым, но в принципе они синонимичны). Первая сосредоточивает внимание исследователя на изолированном знаке, на отношении знака к значению, к адресату, на процессе семиозиса, т. е. превращения не-знака в знак, и трех его измерениях: 1) *синтактика* сфера внутренних отношений между знаками; 2) *семантика* отношения между знаками и их объектами; 3) *прагматика* отношения между знаками и теми, кто ими пользуется. Альтернативная концепция делает акцент на реляционной сущности языка, на специфике знака как функции. Существует и третья тенденция, выражающая стремление снять противоречие между этими двумя позициями: так, Эко доказывает, что понятия знака и семиозиса не являются несовместимыми: означаемое может быть схвачено только как результат интерпретативного процесса, сущность знака раскрывается благодаря неограниченному семиозису, выражающему то, что значения никогда не застывают в замкнутую и окончательную систему, поскольку мир знаков в процессе коммуникации находится в постоянном движении, структура кодов беспрерывно перестраивается. По мере развития С. понятие "знак" постепенно отходило на второй план, уступая место понятию *"текст"* интегративному знаку, проводнику функции и значения, применяемому для обозначения любой связной последовательности знаков-высказываний. Выход за пределы исследования только внутрисистемных отношений наметился в ходе последующего развития С.

Традиционно С. различает два уровня в сообщении: *денотативный* (фактическое сообщение) и *коннотативный* (дополнительное значение, социокультурно обусловленная символическая нагрузка). Любой язык представляет собой комбинацию денотативного и коннотативного такова динамическая реальность семиотической системы. Внимание к коннотативным означающим, повлекшее за собой дискуссию о С. коммуникации и С. сигнификации [первая настаивала на соссюрианском тезисе предопределенности означаемого и означающего, не интересовалась дополнительными значениями, разрушающими структуру кода, без которого коммуникация невозможна (Л. Прието, Ж. Мунен); а вторая наполняла жесткий семиотический базис реальным социокультурным содержанием, перенося внимание на сам процесс порождения смысла (Ельмслев, Р Барт)], означало переход от изучения знаковых систем, непосредственно осознаваемых и сознательно используемых людьми, к неосознаваемым знаковым системам; по существу это переход к семиотическому изучению социального бессознательного, открытию для С. новых областей исследования.

В связи с этим сегодня особенное внимание уделяется сфере междисциплинарных исследований С. культуры, исследующей культуру как иерархию знаковых систем и имеющую свою логику развития, фиксируемую семиотическими практиками (начало этим исследованиям положила Московско-Тартусская школа С.). Каждой эпохе свойственен свой семиотический стиль, свои способы интерпретации текстов, в результате чего композиция и корреляция отдельных семиотических систем определяют тип культуры. Сегодня С. представляет собой довольно развитую теорию, методы которой позволяют анализировать самые разнообразные сферы человеческой деятельности; проводятся исследования по С. литературы (русская "формальная школа", группа "Тель Кель" [см. **"Tel Quel"**], Р Барт, Ж. Деррида), по политической семиологии (Р Барт, "Тель Кель"), по С. массовых коммуникаций (А.-Ж. Греймас), по С. искусства (Ю. Кристева, У. Эко), кино (К. Метц, П. Пазолини),

театра (П. Пави), по зоосемиотике (Себеок), по психоаналитической и педагогической семиологии (Ж. Лакан, Ж. Пиаже) и т. д.

См. также: **Симулякр, Симуляция, Знак, Означивание, "Пустой знак"**

А. Р. Усманова

"СИЛА И ОЗНАЧЕНИЕ" ("Force et signification") — один из текстов Ж. Деррида (**см.**), опубликованный как глава в книге "Письменность и различие" (**см.**) в 1967 Обозначила сразу несколько важных тем и контекстов деконструктивистского анализа: "структуралистское наваждение" и "танец с ручкой в руке" Ф. Ницше (см. ниже. — *Е. Г.*).

Проблема взаимоотношений деконструкции (**см.**) со структурализмом (**см.**), равно как и с феноменологией, до сих пор не прояснена сколько-нибудь однозначно в критической литературе. Одни авторы (например, C. Norris: "Deconstruction. Theory and practice" Lon. N.Y 1982) считают, что деконструкция не является не только структурализмом, но и постструктурализмом (**см.**). По их мнению, в принципе невозможно то философское толкование, которое вслед за Деррида определяется как "структурная феноменология" и которое можно было бы каким-то образом сопоставлять с деконструкцией. Другие же достаточно категорично заявляют, что деконструкция есть чистый постструктурализм (J. Culler. "On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism" Ithaca, 1985).

Помимо общей неоднозначности взаимоотношений деконструкции с различными философскими направлениями, применительно к структурализму появляется еще одна причина, о которой говорит Деррида в анализируемой нами работе и в некоторых других своих текстах (например, в сборнике интервью "Позиции" (**см.**), а также в книге "Нечто, относящееся к грамматологии" (**см.**). — *Е. Г.*).

Речь идет о "структуралистском наваждении" которому, по мысли Деррида, подвержена не только вся современная философия, но и западная культура в целом. Если феноменология как будто должна была по причине ее доминирования во французском философском сообществе 1930—1950-х формировать исходные посылки деконструкции, то структурализм в силу подобных обстоятельств, но в уже более позднее время, призван определять современную эволюцию деконструкции. Это расхожее мнение критиков последней оказывается, однако, довольно упрощенным толкованием, хотя и совершенно справедливо указывает на соотношение феноменологии и структурализма как на ключ к интерпретации взаимоотношений деконструкции и структурализма.

"Структуралистское наваждение" как считает Деррида, появляется в современной культуре не спонтанно, а является результатом тотального наступления структурализма во всех областях философии и гуманитарного знания. Причем это нашествие настолько глобально и всеобъемлюще, что если когда-либо "структуралистское наваждение" и сможет стать объектом анализа историка идей, то лишь при условии его освобождения от "шор цивилизации" что само по себе вряд ли возможно. Так что, по словам Деррида, не следует ожидать в ближайшем будущем, что это наваждение станет не то что объектом критического анализа, но даже просто проблемой, то ли в виде знамения времени, то ли моды сезона, то ли в форме симптома кризиса. Эта невозможность осознания связана с тем, что структурализм отражает некоторые глубинные проблемы современной цивилизации, точнее, отвечает этим проблемам и одновременно порождается ими.

Самим своим существованием структурализм указывает на появление новых тенденций в развитии культуры, важнейшей из которых является раздражение, которое испытывается (причем скрыто и неосознанно) современной западной цивилизацией по поводу языка. В этом раздражении, вызванном нерефлексируемым беспокойством культуры относительно самих своих оснований, Деррида усматривает основное знамение нашего времени. Раздражение культуры по поводу языка неизбежно проявляется в форме тревоги языка относительно самого себя, успокоить которую призваны многообразные умозрительные конструкты (фантомы), которые извлекаются структурализмом из анализа культурных явлений, а также предпосылаются ему. Структуралистское сознание поэтому, как считает Деррида, выступает как имплицитное сознание катастрофы, причем катастрофичность просматривается здесь по двум основаниям — как бедствие, случившееся с самим объектом анализа, и как катастрофа исследовательской стратегии.

Культурный ландшафт, представленный в структурализме и посредством самого структурализма, представляет, по мысли Деррида, нечто вроде архи-

тектуры покинутого (или еще незаселенного) города, который пострадал в результате неизвестной катастрофы и был оставлен людьми. В этом городе, низведенном до состояния скелета, еще живут некоторые призраки культуры, фантомы значения, которые только и удерживают его от перехода в природное состояние. Здесь еще присутствуют некоторые особые структуры, которые позволяют отличать этот бывший город от природных объектов, однако жизнь уже покинула его вместе с людьми, когда-то его населявшими.

Идея "безлюдности" культурного ландшафта структурализма, в общем, не является изобретением деконструкции: структурализм уже довольно давно определяется как кантианство без трансцендентального субъекта. Кант, как известно, пытался исцелить философию от скептицизма юмовского типа путем обнаружения некоторых твердых оснований познавательного процесса, гарантирующих индивиду возможность контакта с окружающим миром. Знание для Канта не есть прямое отражение, а результат конвенции, основывающейся на особых познавательных структурах трансцендентального субъекта и общей для всех индивидов в той мере, в какой они обладают разумом. Этот же принцип, согласно Деррида, сохранен у Соссюра, с той лишь разницей, что на место трансцендентального субъекта здесь поставлен язык конвенциональная дифференцирующая система, в терминах и посредством которой человек получает доступ к миру. Поскольку язык для Соссюра, как и для всего структурализма, есть сугубо отрицательная система, основывающаяся лишь на различиях, то основу его составляет именно эта система различий, система сама по себе, система как знание, владение которой только и позволяет человеку войти в мир, этой системой описываемый. Проблема, которая в связи с этим ставится в структурализме и которая в конечном счете остается нерешенной, заключается в определении места человека в этом лингвистическом мире, в "заселении" человека в мир, в котором первоначально он как бы не присутствует. Для деконструкции идея "неприсутствия" человека в мире языка имеет особое значение, и этим определяется мера ее родства со структурализмом.

Характерно, что при использовании структуралистской стратегии, которая, казалось бы, только и подходит для анализа этой культурной катастрофы, в общем, невозможно определить, когда и почему произошло это бедствие; более того, возникает подозрение, что сам структурализм некоторым образом причастен к нему. "Структуралистское сознание, пишет Деррида, есть сознание одновременно деструктивное и деструктурирующее... знамение декаданса" Деструктурирующий потенциал структурализма парадоксальным образом связан с его способностью обнаруживать в любых аспектах гуманитарного знания определенные фундаментальные структуры, детерминирующие человеческое существование. При этом не столь уж важно, идет ли речь при этом о чистых структурах языка (Ф. Соссюр), структурах бессознательного, прочитываемого как текст (Ж. Лакан), или скрытых структурах социальных значений, вытекающих из макросоциального контекста существования автора (К. Леви-Стросс).

То, что структурирование любого объекта структуралистского анализа предстает одновременно как деструкция этого объекта, объясняется многими причинами, причем как достаточно простыми и само собой разумеющимися, так и предельно скрытыми и обнаруживаемыми лишь в результате глубинной деконструкции. К числу причин первого порядка, например, относится логическое противоречие, возникающее в любом примере структуралистского подхода, когда изучение элементов структуры неизбежно ведет к изоляции их от целого и в этом смысле к их смерти, утрате присущих им функций и потере своей сути. (Так, рука вне человеческого тела превращается в элемент органической, а затем неорганической природы и не может более рассматриваться как элемент человеческого организма.) Взаимоотношения элемента и структуры поэтому никак не могут рассматриваться логически-непротиворечивым образом. Структурирование совершенно определенно представляет собой также уничтожение целостности структуры объекта и, в конечном счете, самого объекта, ибо связано с неизбежным разъемом целого на части, структуры на элементы. Деррида называет эту процедуру многозначным термином "solicitation" (от латинских слов "soles" т. е. "целое" и "citare", т. е. "приводить в движение, раскачивать до опасных пределов"). В данном контексте это означает такой структуралистский ход, который раскачивает устоявшиеся в западной метафизике представления о целостности бытия, разъединяя их на

части и предпосылая этому разнимающему анализу представления о тех или иных типах структур, присутствующих, по убеждению структуралистов, в различных областях бытия. Такой подход несет с собой угрозу самим историко-метафизическим основаниям бытия (точнее, представлениям об этих основаниях, сложившимся в культуре) и выступает по сути как деструкция этих представлений, хотя и не заявленная в качестве осознанной задачи структуралистов.

Помимо проблем с элементом и структурой возникает проблема "структура/событие" и "структура/контекст" (когда оказывается необходимым учитывать видоизменения структуры в контексте ее функционирования, в связи с теми событиями, в которые данная структура оказывается вовлеченной). Особенно отчетливо это проявляется на примере языковых структур: структура языка во многом определяется случаями языкового использования. Пользование языком в свою очередь завязано на структуре языка: одно без другого не может существовать, равно как и не может быть инициировано. Контекст использования любой языковой конструкции неизбежно вносит новое содержание в то сообщение, которое передается данной конструкцией, причем контекстуальные влияния могут изменять смысл высказывания достаточно радикально (например, в жаргонном словоупотреблении или в эмоционально-насыщенной словесной коммуникации). Так проявляется еще один парадокс рациональности и идеи присутствия, что вообще присутствует в мире, что присутствует раньше, а что позже, что является исходным, а что — произвольным, выяснить невозможно, по крайней мере при использовании языковых структур.

Если говорить о катастрофичности структуралистского сознания, то именно контекст использования языковых структур, как представляется, позволяет более всего прояснить смысл катастрофы, которую обнаруживает, но одновременно и несет с собой структурализм. Это связано с тем, что язык как будто бы отчетливее всего обнажает природу тех структур, на изучение которых (равно как и на их создание) направлен современный структурализм. Этими структурами должны стать структуры значений; согласно Деррида, "быть структуралистом значит концентрировать свое внимание на организации и структуре значений". Если и есть некая тема, которая пронизывает все структуралистские школы и направления, так это идея Соссюра о том, что язык есть дифференцирующая структура (или структуры) значений. "Язык есть диакритическая структура, т. е. образование, основанное на структурированной экономии различий, которые позволяют относительно небольшому числу звуков в различных комбинациях образовывать и обозначать огромное количество значений" (Соссюр).

Соотношение структуры и значения в разных направлениях структурализма интерпретировалось различным образом; общим, однако, здесь следует признать стремление привязать структуру к значению или значение к структуре, что позволяет говорить об одновременной и равноправной экспликации структуры значения. Так в соссюровской концепции значение есть результат лингвистической перспективы, продукт деятельности той дифференцирующей системы, которой является язык, эффект различий в языке. Значение есть результат функционирования лингвистической системы, оно вторично относительно языка. Но Соссюр, как показывает Деррида, не избегает ловушки логоцентризма (см.), поскольку его концепция базируется на понятии присутствия. Это происходит не только потому, что идеи демонстрации, анализа и объективности апеллируют к присутствию, но еще и потому, что значение, прежде чем возникнуть и быть распознанным, должно уже предварительно существовать в сознании. Тем самым его "возникновение" в сущности есть лишь сличение с неким с самого начала существования наличествующим в нем оригиналом. Кроме того, нельзя сбрасывать со счетов контекст употребления, когда значение может изменяться, причем достаточно радикально, в зависимости от окружающих его структур значения, и тогда еще более необходимым оказывается логоцентристский анализ, направленный на привязку значений к неким нормативным контекстам его употребления.

Стремление избежать этих проблем явно просматривается в концепции Дж. Остина, который считает, что значение конституируется конвенциональными правилами контекста, живет в целостности дискурса. Проект Остина представляет собой попытку структурного подхода, в которой предпринимается как будто бы последовательная критика логоцентристских обещаний Соссю-

ра. Дискуссия, ведущаяся Остином, основывается, как показывает Деррида в другой своей работе "Подпись, событие, контекст", на скрытых логоцентристских установках. Эта полемика, кроме того, содержит в себе некоторые внутренние противоречия, связанные с применяемой Остином логической стратегией, называемой Деррида логикой супплиментарности. Остиновский анализ, по Деррида, есть типичный пример логики дополнительности: начав с постулирования философской иерархии типов речевых актов, Остин концентрирует свое внимание на том, что не попадает в эту иерархию, является исключением из нее и постепенно деконструирует этим свои исходные установки. В конце концов у Остина получается некая иррациональная нелепица — стиль Хемингуэя, скажем, в текстах самого Хемингуэя не присутствует, а появляется только тогда, когда эти тексты реконструируются, причем не столь уж важно, в какой форме, пусть даже как пародия.

Все эти примеры свидетельствуют, по мысли Деррида, о том, что одновременная и равноправная экспликация структуры и значения, тем более в форме структуры значения, оказывается нереальной и нереализуемой. Основными проблемами здесь становятся генезис значений и организация значений в определенные более или менее устойчивые структуры. Что не понимает Деррида относительно структурализма, так это то, каким образом речь здесь может идти о завершенной структуре значений, о закрытой структуре смыслов, уже прошедшей через этап становления. В принципе это же непонимание можно обнаружить и в последних работах М. Мерло-Понти (**см.**), где он стремится к выявлению того плодотворного момента, в котором значение обнаруживает структуру, застывает в некую структуру, хотя и оставляет возможность ее бесконечных видоизменений. Сходный момент конвергенции структуры и значения пытался выявить и Р. Барт (**см.**), который, правда, двигался в противоположном направлении, нежели Мерло-Понти, когда представлял структуры бесконечно производящими новые возможности для смыслов.

Однако эти подходы к иным интерпретациям структуры и значения, к разрыву их традиционной для структурализма связки, представляют собой, по Деррида, явный выход за пределы структуралистской парадигмы, стремление ввести в нее тот момент спонтанного, неконтролируемого генезиса, который никак не укладывается в классические структуралистские схемы. Вообще проблема генезиса, прежде всего генезиса значения, оказывается камнем преткновения, который подстерегает любые структуралистские интерпретации. Это тем более показательно, что структурализм в целом весьма соответствует базисным универсалиям западной культуры.

Характеризуя структурализм в контексте западной цивилизации, Деррида говорит о том, что именно структурализм есть наиболее естественный, спонтанный жест этой культуры. Это потому, что западная философия всегда стремилась свести свободную игру смыслов к некой стабильной, четко оформленной структуре значений, которую как раз и призвана была создавать и аранжировать посредством присущего ей методологического аппарата философия (равно как и извлекать эту структуру из предпосланных, по сути из созданных ею объектов исследования, как феноменов мира). Даже феноменология, по мысли Деррида, в ее первой фазе была структуралистской.

Любопытно, каким образом проблема генезиса значения и структуры находит свое проявление в альтернативных стратегиях структурализма и феноменологии. В "Генезисе и структуре в феноменологии" где Деррида анализирует эти стратегии, он обнаруживает себя перед необходимостью выбора между двумя, казалось бы, равноправными в смысле надежности объяснительными схемами феноменологической и структуралистской. Этот выбор тем более сложен, что в самой феноменологии, обращающейся к проблеме генезиса, а не структуры, Деррида обнаруживает явные структуралистские тенденции. Деррида весьма убедительно показывает, что, например, Гуссерль в его борьбе против психологизма выступает как явный структуралист, и только мастерство реального феноменологизирования, которым Гуссерль владеет в полной мере, позволяет ему уклониться от конфликта этих двух подходов. Гуссерль, по Деррида, непрестанно стремится примирить структуралистскую посылку (обеспечивающую удовлетворительное описание целого, тотальности, формы и функции, организованной в соответствии с ее внутренним порядком, в котором элементы имеют значение только в единстве их корреляции или противопоставления) с генетическим, феноменологическим подходом,

который направлен на выявление генезиса, как происхождения значения и базиса структуры. Можно, вслед за Деррида, сказать, что весь феноменологический проект родился из первоначального провала этой попытки объединения, однако и сам он в конечном счете не стал примером исследовательского успеха.

Весьма любопытно, что в реализации феноменологического проекта Гуссерль во многом опровергает как стратегию структурализма, которая неявно присутствует в его проекте, так и идею генетизма, на которой его проект явно основывается. Структурализм, по Гуссерлю, не способен обосновать идею истины, и в этом смысле — любую истину, которая по своей сущности является безграничной и потому недоказуемой конечным числом структур. Именно эта принципиальная открытость и потому неподвластность мира заданности структурирования опрокидывает любую структуралистскую схему. Гуссерль никогда не принимал в структурализме его претензии на то, чтобы оставить структуру открытой. Структурализм закрывает метафизику (что особенно интересует Деррида, хотя и по другим соображениям, а также соотносится с уже прозвучавшей идеей, что структурализм воплощает основные интенции западной метафизики), тогда как генетизм постулирует принципиальную открытость мира. Однако проблема генетизма заключается в том, что дальше постулирования этого положения он по сути продвинуться не в состоянии). Все ценности, значения, мир человеческого существования в целом определяются вначале теоретическим субъектом; все дано (или предзадано) в терминах наличия или отсутствия чего-либо для сознания, осознанности или неосознанности, ясности или непроясненности.

Прозрачность и единоголосие — важнее всего, если речь идет о теоретическом отношении к миру, единственно возможной форме отношения к миру в западной метафизике. Отсюда проистекают все трудности в осмыслении генезиса, т. е. в появлении чего-то нового, все проблемы с течением времени, несущим изменения, все антиномии трансцендентального ego и инкарнации telos'a (т. е. наделения мира живой душой) — все, что сам Гуссерль впоследствии признает кризисом интенций.

То, что стремится осуществить разрешением этих противоречий Гуссерль, есть попытка создания структурной феноменологии как одновременной и равноправной экспликации структуры и значения. Однако кажущаяся равноправность экспликации на самом деле всегда была скрытой полемикой, постоянно угрожавшей, по словам Деррида, самим принципам феноменологического метода. Эта полемика заставляла Гуссерля постоянно нарушать чистое дескриптивное пространство и двигаться по направлению к такой метафизике истории, где окажется высвобожденным, отпущенным на свободу неудержимый генезис жизни и значения. Этот генезис, разрастаясь с постоянной экспансией, постепенно поглотит феноменологический априоризм, трансцендентальный идеализм и вообще какие-либо возможности концептуализирования, а значит, и метафизику как таковую. Все это побуждало Гуссерля постоянно осциллировать между феноменологической и структуралистской схемами, удерживаясь в этом балансе отнюдь не теоретическими средствами, а мастерством реального феноменологизирования. Структурализм, таким образом, по-прежнему остается наиболее естественным жестом западной метафизики, более того, возможно, единственной формой метафизики как таковой, если иметь в виду неудачу феноменологии в ее попытке создать философию или метафизику генезиса.

Итак, философская/структуралистская аранжировка бытия как некоторой структуры (или множества структур) значений есть, по всей видимости, единственная (или по меньшей мере основная) форма интерпретации бытия, в которой Деррида усматривает способ контакта западной культуры с миром бытия. Эта аранжировка есть в свою очередь типичный пример критического отношения к миру. Такой пример можно обнаружить в любых формах критицизма, отчетливее всего — в литературной критике. "Литературный критицизм, — замечает Деррида, — всегда в любое историческое время по своей сущности и предназначению является структуралистским подходом" Как обычно случается в деконструкции, в этом, казалось бы, не столь уж существенном замечании содержится принципиальная посылка развертывания деконструктивистской стратегии, в данном случае — относительно структурализма. То, что Деррида фиксирует как фундаментальное ограничение всей литературной критики есть отсутствие способности творить, создавать нечто новое, помимо извлечения того, что, как считает критик, уже заложено

в анализируемом тексте. Это не-творчество критики можно иначе определить как отсутствие созидающей силы, как отсутствие силы вообще, и в этом смысле — как слабость любого критического подхода, как его расслабленность или меланхолию (если воспользоваться, как это делает Деррида, выражением Андре Жида). Меланхолия литературной критики выступает как своеобразное признание ее поражения в соревновании с созидающей силой автора литературного текста, как ностальгия по действительной, живой жизни, как концептуализация прошлого, рефлексии, смерти.

Мотив смерти, которую несет с собой и содержит в себе структуралистский подход, особенно интересен для деконструктивистского анализа, ибо в этом мотиве проявляется суть взаимоотношений структурализма (и через него — культуры в целом) с миром бытия. Претендуя на смысловое оформление мира, на осмысление мира посредством предписывания и обнаружения в нем структур значений, структурализм уже самим жестом оформления столь существенно деформирует мир бытия, что от него по сути ничего похожего на оригинал не остается. Препарирование, которому под видом структурного означения подвергает мир стратегия структурализма, поэтому не может быть ни чем иным, как смертью этого мира в процедурах смыслоозначения. Лишение мира его творящей сути, сведение всего его живого многообразия к мертвым и мертвящим (хотя и пусть сколь угодно разнообразным) структурам значений, которые, как считает структурализм, инициируют творение (хотя на самом деле это, как доказывает феноменология, никак невозможно), — таковы принципиальные итоги любого направления структурализма, а вместе с ним и всей западной философии и культуры.

То, что происходит в структурализме, по словам Деррида, есть нейтрализация значения структурой, уничтожение смысла формой, которую, как считает структурализм, несет в себе этот смысл, содержит в себе это значение. Исследовательский жест структурализма при попытке увязки всех значений в некую структуру есть жест финализма, стремление завершить анализ практически до его начала, представив как данное то, что должно быть получено в результате. Если элемент имеет значение только как элемент структуры, если значение осмыслено в рамках некоей тотальности, то знание этой тотальности должно предшествовать любому исследовательскому начинанию, а это в свою очередь не позволяет даже инициировать это начинание. Проблема генезиса в готовой форме структуры значений превращается в неразрешимую апорию структурализма, как пишет Деррида: "понять структуру становления, форму силы означает утратить значение посредством обнаружения его"

В этом логическом противоречии, которое, как кажется, присутствует только в структурализме, Деррида усматривает, однако, определенные закономерности всей западной ментальности, связанные с представленностью (или, если угодно, непредставимостью) значения в пределах логоцентристской парадигмы. Для понимания этих закономерностей Деррида предлагает воспользоваться метафорами света и тьмы света, как в данном случае, разума, которым культура пытается осветить значения (по сути дела ею же созданные), тьмы как экзистенциальной тьмы бытия, которая скрывает значения в своих глубинах (даже если эти значения и существуют, что весьма сомнительно, особенно по отношению к оформленным структурам значений). Использование этих метафорических средств свидетельствует о парадоксальной форме бытования значений: как только они попадают в поле зрения исследователя, т. е. как только предпринимается попытка их освещения, они немедленно обволакиваются мраком их рациональной неэксплицируемости, невозможности логически-непротиворечивых истолкований и объяснений. "Значение, отмечает Деррида, утаивает себя самим фактом своего обнаружения"

Эта странная ситуация, вообще говоря, наблюдается в западной культуре не только относительно понятия значения, но применительно ко всем традиционным метафизическим конструктам. Именно по этой причине метафора света и тьмы может считаться, по Деррида, основополагающей для западной философии, которую он предлагает даже именовать "*фотологией*" т. е. "историей света" или "трактатом о свете" Западная метафизика представляется Деррида особой формой обожествления света, гелиоцентрической метафизикой, где все концепции и понятия вращаются вокруг солнца разума. Однако солнце это весьма специфично, если иметь в виду взаимоотношения силы и слабости, в которых солнцу/свету/разуму отводится позиция отсутствия силы, по-

зиция слабости, меланхолии, ностальгии, преодолеть которую он стремится за счет господства придуманной им формы/структуры. Вся история западной метафизики поэтому может быть рассмотрена, согласно Деррида, "как сумерки творчества, как закат силы, как сумрачное утро, когда проявляются, говорят лишь образы, формы и феномены; это то утро идей и идолов, когда обнаруживается бессилие силы, когда сила разглаживается в лучах этого сумрачного света, когда все становится горизонтальным"

Ущербность этой позиции не может не осознаваться западной культурой, однако рефлексия по этому поводу приобретает загадочные очертания открытия/сокрытия некой тайны человеческого бытия, тайны, которую эта культура стремится обнаружить и тут же спрятать, как нечто сокровенное и одновременно постыдное. Это открытие/сокрытие приобретает здесь форму преследования, стремления каким-то образом обнаружить, ухватить силу творения, установить свою власть над источником жизни, заключить силу в объятия культуры. Эти культурные объятия, однако, не могут, по мысли Деррида, быть реализованы в парадигме структурализма. Причина здесь в том, что подобные объятия, если они сколь-нибудь возможны в мире культурно-исторического существования, могут быть лишь "объятиями как письменностью, объятиями в форме письменности, посредством письменности" тогда как письменность всегда третировалась в структурализме как нечто весьма незначительное и второстепенное.

"Для западной ментальности, говорит Ч. Норрис, четкая структура значений всегда ассоциировалась с устной речью" Первенство речи перед письмом отчетливо прослеживается и в структурализме, например у Соссюра, для которого приоритет речи базируется на том, что речь есть язык в действии, язык в момент его функционирования (что неизмеримо важнее, нежели язык как некоторый абстрактно-возможный, но никогда не реализуемый макротекст культуры). Речь приоритетна еще и потому, что значение для Соссюра проистекает из чистой негации фонемы, фиксируемой лишь в различиях произношения звуков и представляющей поэтому различение ничто и по поводу ничто, — тогда как на письме это *ничто* всегда приобретает форму *нечто*. И хотя формально Соссюр устраняет из своего анализа звуки речи и стремится рассматривать лингвистические знаки лишь с их структурно-оформленной стороны, этому анализу предпосылается представление о фонеме как звуке речи/языка. Лингвистические объекты не являются для Соссюра комбинацией устного и письменного слова: по его мысли, только лишь устная форма конституирует объект.

С философской позиции это представление находит свое обоснование в механизме соотнесения мысли и мира, языка и значения, который принят в традиции логоцентризма/фонологизма. Значение живет (или оживает) в слове, в процессе речевого общения, когда значение может не только возникать, но и уточняться и конкретизироваться; в письме же значение остается мертвой буквой, умирает и может быть оживлено лишь при чтении (хотя это оживление будет по сути реанимацией трупа, воскрешением тела значения, а не его подлинной жизнью). Это представление особенно хорошо просматривается на примере концепции Соссюра, где язык предстает как артикулированное единство звука и смысла в рамках phone. Относительно этого единства письменность всегда будет "знаком" произвольным, внешним дублером фонетического означателя. Соссюр называет письменность одеждой языка, одеждой, которая может оказаться карнавальным костюмом слова, искажающим его сущность и реальное содержание.

Анализируя эти положения Соссюра, Деррида напрягает их смысл до крайнего предела, когда говорит о письменности, как "жестокости забвения" проистекающей из исхода логоса из самого себя. Как отмечается в книге "Нечто, относящееся к грамматологии" "без письменности логос остается в себе, сам с собой. Письменность есть симуляция исходного, первоначального, имплицитного присутствия смысла, его принадлежности, явленности душе посредством логоса"

Резюмируя подход Соссюра к понятию письменности, Деррида приходит к выводам о том, что:

1) письмо систематически деградирует в лингвистике Соссюра;

2) стратегия Соссюра постоянно сталкивается с противоречиями;

3) если следовать этим противоречиям, их разрешением может стать конституирование за пределами (точнее, с превышением пределов) лингвистики грамматологии как науки о письменно-

сти или текстуальности как таковой задача, попытка решения которой была предпринята Деррида в "Нечто, относящееся к грамматологии"

Философское творчество Деррида славится многими особенностями, среди которых одной из самых известных считается его способность сближать различные философские концепции, ставить рядом разных, порой диаметрально противоположных мыслителей, вовлекать их в диалог и в дискуссии. Однако даже на этом фоне может показаться довольно неожиданным финал книги "С. И О." Этот текст, посвященный структурализму, Деррида заканчивает небольшим, в полстраницы, отступлением, в котором речь идет о философской концепции Ницше, причем без упоминания о структурализме и как будто без особой связи с предыдущим анализом. Этот фрагмент, изложенный великолепным стилем философской прозы Ницше, посвящен проблеме письменности в той интерпретации, которую Деррида усматривает у Ницше. Вся интерпретация выстроена вокруг весьма странного, как считалось до сих пор, определения письменности у Ницше — как "танца с ручкой в руке"

Как будто предвидя грядущее непонимание этого толкования письменности, Ницше, по словам Деррида, "напрасно рекомендует танец с ручкой в руке" когда пишет о том, что существует "танец в исполнении ног, танец с идеями, танец, в котором танцуют слова, нужно ли добавлять здесь, что существует еще один вид танца, которому следует учиться, — танец с ручкой в руке, что, следовательно, необходимо учиться тому, как писать?" Этот танец не похож на иные танцы уже тем, что здесь неприемлема вертикальная позиция танцующего/пишущего: согласно Деррида, "письменность есть прежде всего и всегда нечто такое, чему следует покорять-ся", что пригибает пишущего к столу и бумаге. Письменность есть нечто такое, что неподвластно людям, что всегда более могущественно, чем сами пишущие. Даже то, что уже написано, оказывается, согласно Ницше, сильнее человека и как таковое диктует человеку свою волю, требует его коленопреклоненной позиции, требует его нисхождения, спуска в долины, как это уже случилось с Заратустрой. Деррида приводит цитату Ницше из "Старых и новых скрижалей": "Здесь сижу я и жду; все старые, разбитые скрижали вокруг меня, а также новые, наполовину исписанные. Когда же настанет мой час? час моего нисхождения, захождения: ибо еще один раз хочу пойти я к людям"

В другом месте Ницше-Заратустра сравнивает это нисхождение с закатом солнца того солнца, которое выступает для Ницше метафорой разума западной культуры. "Подобно Солнцу хочет закатиться и Заратустра: теперь сидит он и ждет; вокруг него старые, разбитые скрижали, а также новые наполовину исписанные" Закат солнца логоцентристской культуры подразумевает в свою очередь начало чего-то нового, некую новую культурную работу. "Да, следует спускаться, работать, покоряться для того, чтобы гравировать, резать по камню и нести новые скрижали в долины, для того, чтобы прочесть эти скрижали, для того, чтобы сделать эти скрижали прочитанными" Однако следующим вопросом Заратустры ставит под сомнение осуществимость этой работы: "Смотри, вот новая скрижаль; но где братья мои, которые вместе со мной понесут ее в долину, в плотяные сердца (in fleischerne Herzen)?" И здесь же следует совсем неожиданный, как может показаться стороннему наблюдателю, вывод Деррида: "Письменность есть отход как выход значения из самого себя; *метафора-для-других-с-целью-сделать-их-присутствующими-здесь-теперь*, метафора как возможность присутствия других здесь и теперь, метафора как метафизика, в которой бытие вынуждено скрывать себя ввиду появления Другого, при угрозе появления Другого... Письменность есть момент истинной долины Другого в рамках бытия. Момент глубины, углубления как распада. Падение и настойчивость описания"

Этой загадочной фразой Деррида завершает свой текст, оставляя читателю возможность ломать голову над тем, что здесь имелось в виду, как по поводу структурализма, так и относительно концепции письменности у Ницше. Если вспомнить, что структурализм, по Деррида, как бы споткнулся на понятии письменности, тогда это явно сочувственное (хотя и безоценочное) цитирование может выглядеть так, как если бы Деррида предлагал структурализму поучиться у Ницше, позаимствовать у него представление о письменности, которого так не хватает структурализму. Это толкование имеет тем больше резонов, что Деррида относится к Ницше с чрезвычайным пиететом, подчеркивая те многие моменты, по которым деконструкция считает себя обязанной ниц-

шеанству. Все это дает основание переводчице "Нечто, относящееся к грамматологии" Г. Ч. Спивак числить Ницше первым в ряду трех, как она считает, учителей Деррида Ницше, Фрейда и Хайдеггера. Однако даже соглашаясь с этим (далеко не бесспорным) мнением, все же, как представляется, не стоит идти по пути упрощения взаимоотношений деконструкции с ницшеанством, равно как и с другими философскими концепциями. Не следует представлять дело таким образом, будто деконструкция, скажем, просто заимствует теорию письменности Ницше и соединяет ее с некоторыми фрагментами феноменологии, структурализма, фрейдизма и пр. Применительно ко всем этим и многим другим концепциям деконструкция продолжает оставаться *деконструкцией,* т. е. особой стратегией исследования и критики текстов, предлагающей принципиально иные подходы к анализу философской проблематики, преследующей цель развенчания западной метафизики и потому не совпадающей ни с одной из концепций этой метафизики. То, что заимствует деконструкция в данных концепциях, представляет собой лишь точку отсчета, исходный пункт деконструктивистской активности; то, что интересует здесь деконструкцию, выступает в функции некоторой основы для последующей кристаллизации (или *диссеминации*).

Применительно к ницшеанству такой основой (или основами) стали, по признанию Деррида, два перечня мотивов Ницше "систематическое недоверие к метафизике как целому, формальный подход к философскому дискурсу, концепция философа-артиста, риторическое и филологическое вопрошание, направленное к истории философии, подозрения относительно ценностей истины ("удобных конвенций"), значения и бытия, значения бытия, внимание к экономическим (экономящим) феноменам силы и различия сил и т. д." а также "радикализация концепций *интерпретации, перспективы, оценивания, различия...* Ницше, будучи далек от того, чтобы оставаться просто в рамках метафизики (как это сделал Гегель и как этого хотел от Ницше Хайдеггер), внес огромный вклад в освобождение означающего от его зависимости или соотнесения с логосом и связанной с этим концепции истины или исходного означаемого..." ("Шпоры. Стили Ницше").

То, что становится доминантой творчества Ницше и что чрезвычайно интересует в ницшеанстве Деррида, есть прежде всего глубочайшее недоверие Ницше к идее и понятию истины, а также к претензии философии стать сверх-дискурсом культуры, доминирующим дискурсом истины, суверенным глашатаем разума. Истина в традиционной интерпретации западной философии, представляет собой, по мнению Ницше, не что иное, как модифицированную, скрытую метафору, факт человеческого произвола, порожденный переносом значений. Если говорить о философской истине в контексте соотношения метафоры и метонимии, то, несмотря на все претензии истины на научность, она остается преимущественно метафорическим средством выражения.

Метафора, как известно, привносит восприятие тождества или подобия между двумя дистанцированными, несходными областями значения с одновременным сохранением следа дистанции. Метафора способна самым прихотливым образом объединять различные и различающиеся значения и выступает как один из возможных механизмов игры смыслоозначения (что особенно интересует деконструкцию). Метафора представляет собой игру наделения смыслами уже оформленных смысловых структур; вот почему она не может отождествляться с игрой смыслоозначения différance (выступающей в качестве исходной, первоначальной, без-условной игры смыслоозначения и являющейся, в этом смысле, игрой без повода, игрой как таковой). Однако это отличие, хотя и весьма существенное, не меняет принципиальный, игровой статус метафоры. Что касается метонимии, она традиционно толкуется (и это толкование разделяется Ницше), как распространение смысла части на смысл целого, как экстенсивное расширение значения по основанию референта. Метафора создает то, что называют тропами текста, метонимия — логическую структуру текста; иначе их еще определяют как фигуративный и референциальный языки текста, как символ и дискурс.

Если фигуративный язык считался доминирующим языком литературы (такое понимание господствует и поныне), то референциальный язык, дискурс, традиционно рассматривался как единственный язык, на котором только и может говорить философия, как язык истины бытия, как язык, на котором бытие возвещает о себе самом в истинах философии. Отвергая метафориче-

скую ткань языка, отказываясь от метафоры как способа наделения значением, философия претендует на совершенно особое, привилегированное положение среди всех возможных текстов культуры. Так рождается идея, которую Деррида называет основополагающей иллюзией западной метафизики идея о том, что философия способна каким-то образом освободиться от языка и предстать в качестве чистой, самодостаточной истины или языка.

Именно это понимание становится объектом радикальной критики Ницше, который подчеркивает, что философия всегда была заложницей истины, которую она стремилась обнаружить наперекор всем козням языка и в особенности метафор. Только вытеснением из своего языка фигуративных средств, и прежде всего метафоры, философия еще со времен Сократа и Платона, согласно Ницше, могла поддерживать суверенные притязания разума. Досократовские философы имели достаточно мужества, чтобы иметь свои собственные метафоры (воды, воздуха и пр.), вокруг которых они выстраивали всю риторическую игру философствования. Философия Сократа, как считает Ницше, является столь значимой для всей западной культурной традиции как раз потому, что Сократ сумел создать иллюзию полной прозрачности языка философии относительно выражаемой философией мысли. Начиная с Сократа, в западной философии господствует представление о прозрачности языка по отношению к мысли, о его транспарентности (прозрачности. *Е. Г.*), которая с тех пор трактуется как модус отношений между языком и мыслью. Язык рассматривается отныне как послушное орудие логоцентристского дискурса, при помощи которого можно обозначить любое значение, предлагающееся в мысли, не прибегая при этом ни к каким вспомогательным, в том числе и метафорическим, средствам. Однако такое допущение является чересчур сильной идеализацией и ведет к тому, что вслед за немецкими романтиками Ницше называет мифологизацией философии, фундаментальным логицистским заблуждением западной культуры.

То, что язык философии насквозь метафоричен, а средства ее — фигуративны, Ницше обосновывает различными, в том числе и лингвистическими, приемами. Широко известно, скажем, определение метафоры, в котором метафора толкуется Ницше через близость контекстов и звучания двух немецких выражений "Gleichmachen" ("уравнивать, делать равным") и "Gleichnis" ("образ, подобие, сопоставление, аллегория"). По Ницше, "любая идея исходит из уравнивания неравного" и как таковая она неизбежно ведет к весьма существенным аберрациям, к искажению того, на адекватную репрезентацию чего она претендует, ориентируясь на идеал объективной и абсолютной истины. "Что же, таким образом, представляет собой истина? — вопрошает Ницше, марширующую армию метафор... и антропоморфизмов; ...истины есть иллюзии, которые забыли об этой своей иллюзорной природе" Вопрос, которым вполне закономерно задается Ницше, есть проблема импульса, инициирующего это движение, силы, которая заставляет маршировать метафоры и антропоморфизмы и создавать тем самым референциальную иллюзию бытия или истины. Ответ на этот вопрос известен таким импульсом является воля к власти, которая приводит в движение все человеческие устремления, в том числе "и так называемое когнитивное побуждение, стремление знать"

Не анализируя ницшеанское представление о воле к власти, обратим внимание на то, что речь здесь идет о силе, энергии человеческого бытия, т. е. о том, что отсутствует в структуралистской парадигме, а в феноменологии Гуссерля получает название "немотивированного источника творения", "неуправляемого генезиса бытия" Как полагает Ницше, воля к власти выражается прежде всего как потребность в организации хаоса вечности, в приведении его в определенный порядок, что в свою очередь находит свое выражение в бесконечной цепочке интерпретаций, которым подвергает (или при помощи которых переиначивает) мир человек. Таким образом, как отмечает Деррида, Ницше вводит в свой анализ "всю тематику активных интерпретаций, замещающих непрерывные бесплодные попытки дешифровки, целью которой считается обнаружение истины как презентации вещи в модусе ее присутствия. То, что становится результатом подобной дешифровки, есть лишь шифр, точнее, ключ к шифру, причем без искомой истины, или по крайней мере система шифров, в которой не доминирует ценность истины, превращенной по сути в некоторую функцию, которая лишь описывается и интерпретируется" Интерпретация, согласно Ницше, есть "введение значения" (или "обман

посредством значения", "хитрость значения" "Sinnhineinlegen") — создание знаков или, точнее, создание предметов/фигур как знаков, что всегда предполагает метафорическую фигурацию. Таким образом, "ничего не понимаемо, но лишь обозначаемо и искажаемо" (Ницше). Любое обозначение, осуществляемое целенаправленно (а это всегда происходит в процедуре смыслоозначения), содержит в себе, как считает Ницше, стремление уравнять причину и следствие и как таковое несет с собой явное насилие над объектом обозначения, ибо "всякий раз, когда нечто делается целенаправленно, результатом этого действия будет фундаментальное отличие от предполагаемого эффекта"

В этом толковании можно усмотреть определенное сходство с традиционными метафизическими представлениями, встречающимися, например, у Канта или Гегеля, для которых трансформация объекта перцепции связана с воздействием особых когнитивных структур или самого механизма рефлексии. "В случае с Ницше, отмечает Деррида, — мы имеем дело по сути с тем же, что и в случае с Гегелем — с метафизикой абсолютной субъективности. Однако беспредельная и безусловная субъективность у Ницше принадлежит не тому, что *знает об этом* (курсив Деррида. — *Е. Г.*), т. е. не разуму; это абсолютная субъективность тела, его импульсов и аффектов; это абсолютная субъективность воли к власти" История современной метафизики, определяющая сущность человека через представление о рациональном животном (animale rationale), понимает эту сущность, по Деррида, двумя различными способами, через две симметричные стороны безусловной субъективности рациональности как разума и анимальности как тела, тогда как Ницше стремится к объединению этих представлений в некотором семантическом треугольнике треугольнике разума/души/жизни (Geist/Seele/Leben).

Такое объединение, будучи, бесспорно, новым словом в западной философии, позволяет Ницше избежать некоторых традиционных тупиков и противоречий логоцентристской ментальности, в частности, тех из них, которые касаются проблем генезиса и функционирования значения. Представление о значении, господствовавшее на протяжении веков в западной философии (и по сути остающееся таковым и сейчас), заключается в том, что значение есть некоторая объективная (как реально существующая) или объективированная (как навязываемая познанию) структура бытия, становящаяся затем феноменом человеческого существования или фактом знания. Согласно Деррида, "значение присутствует для индивида в жизни мира в форме настоящего" ("Голос и феномен") и становится той основой, по поводу которой (или ради создания которой) разворачивается весь дискурс западной культуры: дискурс есть манифестация значения. Даже если учитывать точку зрения тех, кто, как феноменологи или постструктуралисты, настаивают на вторичном, "вслед-забытийственном" характере значения, все же и для них значение сохраняет принципиальный для метафизики статус объекта, того, что может быть познано (познаваемо), что может быть освещено когнитивным светом разума (не говоря уже о том, что разум признается основной инстанцией смыслоозначения).

Так, в небольшом фрагменте "Как "истинный мир" стал басней" Ницше анализирует то, что он называет "историей одного заблуждения" и что имеет, как кажется, непосредственное отношение к эволюции представления о значении в метафизической философии. В этом фрагменте Ницше обращается к метафоре солнца/разума, освещающего "истинный мир" человеческого существования. Независимо от перипетий разума на путях познания, он (разум) по-прежнему остается светом этого мира, освещающим (пусть даже как "старое солнце" или "серое утро") этот мир и тем самым осмысливающим его или, по крайней мере, внушающим веру в существование мира. Однако это представление, как и любая метафора, оказывается, согласно Ницше, обманчивым: интересно проследить, что случается, например, со светом разума в "светлый день... в полдень... в мгновение самой короткой тени" В момент максимальной освещенности происходит (или должна произойти) парадоксальная трансформация света, "конец самого долгого заблуждения, кульминационный пункт человечества" упразднение истинного мира, как если бы полный свет вдруг сменился абсолютной тьмой, как если бы эта вспышка света вызвала ослепление, лишающее способности видеть.

"Мы упразднили истинный мир, какой же мир остался? Быть может, кажущийся? Но нет! *Вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся!*" (курсив Ницше. *Е. Г.*). Что же, все-таки, осталось и осталось ли? Что начинается после конца

разума/мира/света? Ответ Ницше известен: "incipit zaratustra (начинается заратустра) (выделено Ницше. *Е. Г.*)" Общеизвестна и та значимость, которую имел для творчества Ницше образ Заратустры: с этим образом, отмечает Ницше в письме к Ф. Овербеку от 6 декабря 1883, "я открыл мой "Новый свет" о котором еще не знал никто..." Однако открытие этого нового мира сопряжено с освобождением от мира старого, независимо от того, как понимается этот мир — как мир истинный или как мир кажущийся. Процедура освобождения представляется Ницше-Заратустре достаточно радикальной как вспышка света, ослепляющая смотрящего, как огонь, пожирающий то, на что был направлен его взгляд.

Метафора огня имеет у Ницше важную смысловую нагрузку: при помощи этой метафоры, как показывает Деррида, возможна дистинкция между двумя типами людей, один из которых представляет собой обычного человека, другой — превосходящего человека, Заратустру. "Первый оставляется на свое страдание. Последний, — а он не является последним человеком — встает и покидает сцену, не оборачиваясь на то, что он оставляет за своей спиной. Он сжигает свой текст и стирает свои следы" Заратустра, "человек сжигающий" "человек-пламя" превосходит человека толпы этой своей способностью к горению.

Метафора огня становится постоянной у Ницше-Заратустры, который хотел бы "гореть малым огнем на высоких мачтах; хотя малым огнем, но большим утешением для севших на мель корабельщиков и потерпевших кораблекрушение!" Ассоциацию огня вызывают у Заратустры и те люди, которым несет он новые свои скрижали: "И скоро будут они стоять, подобно сухой степной траве... томимые скорее *жаждой огня* (курсив Ницше. *Е. Г.*), чем воды. О благословенный час молнии! О тайна перед полуднем! — в блуждающие огни некогда я превращу их и в провозвестников огненными языками: он приближается, он близок, великий полдень!" И в этих же людях сомневается Ницше-Заратустра и потому хочет воспламенить их: "Для этих людей сегодняшнего дня не хочу я быть *светом* (курсив Ницше. *Е. Г.*), ни называться им. Их — хочу я ослепить: молния мудрости моей! выжги им глаза!"

Что является источником огня? Этим вопросом Деррида задается в другом своем тексте — "О разуме": "Является ли разум тем, что поджигает? Да, ибо духовность, разум есть огонь, пламя, горение, сожжение, бушующий пожар... точнее будет сказать, что разум есть одновременно то, что поджигает, и то, что сгорает само: это одновременность в одном, что можно перевести как "разум-в-огне" Следующий, закономерно возникающий вопрос: "Что сгорает здесь?" Ответ Деррида: "То, что сгорает, есть бытие-вовне-себя, бытие, которое, сгорая, освещает и излучает сияние; огонь горящего бытия (так же или тем не менее) может пожирать и потреблять все, пожирать бесконечно и без всякого исключения, сжигая даже белые кости останков" Еще один вопрос: "Где бушует пожар?" получает не менее исчерпывающий ответ Деррида: "Огонь разума полыхает в вереске нашего языка"

Здесь может возникнуть вопрос, обращенный на этот раз к интерпретатору: почему на вопросы, поставленные Ницше (или в контексте Ницше), даются ответы не самого Ницше, а Деррида? Это недоумение возрастает еще более, если заметить, что вышеприведенные мысли-ответы Деррида предлагаются им по поводу вовсе не Ницше, а Хайдеггера. Может быть, ситуация немного прояснится с еще одной цитатой Деррида: "Тот способ, которым существует горящий, поджигающий и сгорающий разум, есть по сути механизм функционирования письменности. Огонь письменности. Это не случайно. Огонь не приходит после, огонь пишет, пишет самого себя, прямо в процессе сгорания" ("О разуме"). Выход на исходную для ранней деконструкции позицию письменности, который происходит в данном высказывании Деррида, имеет своим основанием метафору огня-письменности, как будто уравнивающую позиции Ницше и Хайдеггера, причем не только между собой, но и с деконструкцией. Это, конечно, не совсем так (точнее, вовсе не так), но само совпадение метафорической основы достаточно показательно и дает основания для сопоставления текстов указанных авторов. Оно свидетельствует, что те культурные феномены, которые стали объектом анализа деконструкции, уже довольно давно (а, может быть, и всегда) попадали в поле зрения философской рефлексии (причем в самых различных ее вариантах) и находили сходные интерпретации отнюдь не из-за близости философских ориентаций, а потому, что сами эти феномены оказывались достаточно могущест-

венными для того, чтобы диктовать свою волю, определяя совпадение толкований вплоть до метафор.

В небольшом отрывке "О чтении и письме" Ницше-Заратустра говорит: "Из всего написанного я люблю только то, что пишется кровью... Убивают не гневом, а смехом. Вставайте, помогите мне убить дух тяжести. Я научился ходить; с тех пор я позволяю себе бегать. Я научился летать; с тех пор я не жду толчка, чтобы сдвинуться с места. Теперь я легок, теперь я летаю, теперь я вижу себя под собой, теперь Бог танцует во мне!" И немного дальше он ставит вопрос: "Разве не должны существовать вещи, *над* (курсив Ницше. *Е. Г.*) которыми можно было бы танцевать?" Этот вопрос, бесспорно, риторичен, ибо в концепции Ницше он может иметь только положительный ответ. Все в этом мире, вся жизнь человеческая, достойна лишь танца: "Я в танце несусь за тобою (жизнью. *Е. Г.*), я с ритмом твоим неизбывно один. Где же ты? Протяни же руку! Ну, хоть палец один!" Но напрасны призывы Заратустры, в одиночестве обречен он преодолевать дух тяжести, мешающий взлететь в легком танце жизни. "Тяжелой кажется нам земля и жизнь: так хочет дух тяжести!.. Почти с колыбели дают нам уже в наследство тяжелые слова и тяжелые ценности... А мы — мы доверчиво тащим, что дают нам в приданое, на грубых плечах по суровым горам! И если мы обливаемся потом, нам говорят: "Да, жизнь тяжело нести!" Но только человеку тяжело нести себя...: слишком много чужих тяжелых слов и ценностей навьючивает он на себя" Поклажа, с которой пускается человек в тяжкие странствия своей жизни, предуготована и навязана ему разумом, определена мудростью и мудростью философов; именно этой поклажей хочет пожертвовать и жертвует огню усталый странник — Заратустра.

Итак, сжечь, чтобы танцевать? Да, но не только, или, точнее, сжечь не однажды, а сжигать постоянно, ибо великий обманщик разум норовит восстановить все сгоревшее, и восстановить с избытком. Но даже если представить себе этот огонь, как неугасимое пламя человеческого бунта против всесилия разума, такое представление тоже, вероятно, будет неполным. Прежде всего потому, что разум здесь не только не горит, но и не сгорает — ибо разум, по словам Деррида, содержит в себе одновременно все необходимое для процесса горения, будучи "горящим, поджигающим и сгорающим" Кроме того, в пламени разума рождается новая мудрость ("новые, наполовину исписанные скрижали" Заратустры), которая жертвуется новому (точнее, никогда не угасавшему) огню, и так до бесконечности. И, наконец, не один лишь разум участвует в этом танце огня, "ведь душа танцора в цыпочках его!" и человек един в своем семантическом треугольнике единстве разума/души/жизни. То, что положено в этом танце, например, душе, несколько отличается от задачи разума, хотя и разум и душа принимают (или должны принимать) самое активное участие в танце жизни (или в танце с жизнью): "О душа моя, теперь я дал тебе все и даже последнее свое, и руки мои опустели для тебя: в *том, что я велел тебе петь* (курсив Ницше. *Е. Г.*), был последний мой дар!.. пой мне, пой, душа моя!" Танец захватывает всего человека, так что добродетель моя добродетель танцора... и... в том альфа и омега моя, что все тяжелое стало легким, всякий дух птицею, всякое тело — танцором"

Еще одна мысль Деррида представляется здесь важной для уточнения ницшеанского представления о танце-огне жизни человеческой. В уже приводившейся цитате Деррида говорит об огне, полыхающем в вереске языка; это высказывание помогает понять, скажем, такое восклицание Ницше: "Как приятна всякая речь и всякая ложь звуков! Благодаря звукам танцует наша любовь на пестрых радугах" "Для меня — как существовало бы что-нибудь вне меня? Нет ничего вне нас! Но это забываем мы при всяком звуке и как отрадно, что мы забываем! Имена и звуки не затем ли даны, чтобы человек освежался вещами? Говорить это прекрасное безумие: говоря, танцует человек над всеми вещами" Возможность этого словесного танца определяется тем, что словами создает человек окружающий его мир, в словах воплощает он свои представления о неведомом ему бытии, в слова облекает он само существование в иллюзорном мире истин. Однако словесный танец приятен, хотя и обманчив, как всякая ложь звуков: "Как приятно, что есть слова и звуки: не есть ли слова и звуки радуга и призрачные мосты, перекинутые через все, что разъединяет навеки?" И если, говоря о себе пишущем, Ницше восклицает: "Теперь Бог танцует во мне!" то о себе говорящем высказывается он несколько иначе: "Меня освежает... болтовня: там,

где болтают, мир уже простирается передо мною, как сад"

Ложь словесного танца создает призрачную иллюзию мира; это тот созидающий танец разума/логоса, который творит человеческий мир как мир воображаемого присутствия при бытии... Правда, этот танец создает лишь химеры существования, он обманчив и фантасмагоричен: "Только в пляске умею я говорить символами о самых высоких вещах — теперь остался мой самый высокий символ неизреченным в моих телодвижениях. Неизреченной и неразрешенной осталась во мне высшая надежда!"; тем не менее такой танец созидает, пусть даже иллюзии. Танец же письменности не столь однозначен, он амбивалентен и сочетает в себе элементы как созидания, так и разрушения. Превалирует здесь все же разрушение, так что танец письменности остается по преимуществу танцем декаданса, деструкции, и в этом смысле — истинным огнем, уничтожающим этот мир. Танец письменности разрушает сад мира, созданный словом, разрушает, несмотря на то что он явно причастен к созданию этого мира: "Разбейте, разбейте вы познающие, старые скрижали!", но новые скрижали, они еще только наполовину написаны и как же иначе писать их, кроме как разрушением того, что было написано об этом мире раньше? Как не может пламя созидать нечто, так и не может оно и писать о чем-то, оставляя следы на бумаге; это не значит, однако, что огонь-письмо танца жизни не существует. Напротив, попадая в пламя этого танца, превращается в ничто все, расценивавшееся в человеческом мире как нечто; только этот вечно бушующий огонь остается всегда существующим в своем не-существовании. Итак, "он будет танцевать, делает Деррида свой вывод о Заратустре, нет никакого сомнения, что посредством этого танца Ницше призывает забыть бытие"

Идея забвения бытия выражена в другом тексте Деррида ("Эдмонд Жабэ и вопрос книги") фразой, из которой, как кажется, можно, наконец, понять, что же имел в виду Ницше, говоря о письменности как о танце с ручкой в руке: "Юмор и игры, смех и танцы, песни, любовь и безумие все это представляет собой грациозное кружение вокруг дискурса, кружение, которое похоже на ветер существования" кружение, которое, как ветер, рушит и сдувает псевдо-гранит бытия.

Е. Н. Гурко

СИМВОЛ (греч. *symbolon* — знак, опознавательная примета; *symballo* соединяю, сталкиваю, сравниваю) в широком смысле — понятие, фиксирующее способность материальных вещей, событий, чувственных образов выражать (в контексте социокультурных аксиологических шкал) идеальные содержания, отличные от их непосредственного чувственно-телесного бытия. С. имеет знаковую природу, и ему присущи все свойства знака (**см.**). Однако, если вслед за Г.-Г Гадамером сущностью знака признать чистое указание, то сущность С. оказывается большей, чем указание на то, что не есть он сам. С. не есть только наименование какой-либо отдельной частности, он схватывает связь этой частности со множеством других, подчиняя эту связь одному закону, единому принципу, подводя их к некоторой единой универсалии. С. самостоятельное, обладающее собственной ценностью обнаружение реальности, в смысле и силе которой он в отличие от знака участвует.

Объединяя различные планы реальности в единое целое, С. создает собственную многослойную структуру, смысловую перспективу, объяснение и понимание которой требует от интерпретатора работы с кодами (**см.**) различного уровня. Множественность смыслов свидетельствует не о релятивизме, но о предрасположенности к открытости и диалогу с воспринимающим.

Возможны различные трактовки понятия "С." и "символическое" В семиологии Ч. С. Пирса "символическое" понимается как особое качество, отличающее С. от других средств выражения, изображения и обозначения. Эта особенность С. представляется как частный случай знаковости и ее наивысшая степень; или, наоборот, наибольшая противоположность знаковости; например, архетипы К.-Г Юнга это единственная опосредованная возможность проявления бессознательных начал, которые никогда не могут быть выражены как нечто определенное. Символическое — это глубинное измерение языка, шифр, предпочитающий процесс производства значений коммуникативной функции; или особый синтез условной знаковости и непосредственной образности, в котором эти два полюса уравновешиваются и преобразуются в новое качество (А. Белый, С. Аверинцев). "Символическое" представлено также как родовая категория, охватывающая все формы культурной деятельности человека, — у Э. Кассирера,

Дж. Хосперса. Давая максимально широкое понятие С. — "чувственное воплощение идеального" — Кассирер обозначает как символическое всякое восприятие реальности с помощью знаков, что позволяет ему систематизировать на основе единого принципа все многообразие культурных форм: язык, науку, искусство, религию и т. д., т. е. понять культуру как целое. В С. единство культуры достигается не в ее структуре и содержаниях, но в принципе ее конструирования: каждая из символических форм представляет определенный способ восприятия, посредством которого конституируется своя особая сторона "действительного"

Обращение к первому, семиотическому, толкованию С. характерно для социологов, антропологов, логиков, искусствоведов и т. д. Предметом интереса здесь оказываются возможные типы разрешения внутреннего напряжения знака (между означающим и означаемым), что по-разному реализуется как в отношении С. к субъекту и принятому им способу интерпретации, так и в отношении С. к символизируемому объекту. Критерий различения в отношении референции: произвольность — непроизвольность значения С. Непроизвольность (мотивированность) основана на признании наличия общих свойств у С. и объекта, на подобии видимой формы с выраженным в ней содержанием, как если бы она была порождена им (иконическое выражение, античность). Отношение аналогии сохраняется и при подчеркивании несовпадения знакового выражения и значимого содержания (религиозное понимание природы С.). По отношению аналогии означающего (**см.**) и означаемого (**см.**), мотивированности и неадекватности связи С. противопоставляется знаку, в котором отношения составляющих немотивированны и адекватны. Произвольный (немотивированный) С. определяется как условный знак с четко определенным значением, ничем иным, кроме конвенции, не связанный с этим знаком. Немотивированный С. уделяет особенное внимание означаемому, форма и денотат могут быть любыми. Конвенциальный С., таким образом, один из случаев отношения знака к объекту. В отношении С. к сознанию субъекта, в котором он вызывает понятие или представление об объекте, анализируется связь между чувственными и мысленными образами. Возможен, как и для объектов, естественный и конвенциальный способы связи (символический интеракционизм). В частном, специальном смысле, выделяются С. того или иного типа: лингвистические (фонетический, лексический и грамматический коды), в которых определенной единице выражения соответствует определенная единица содержания; риторические, построенные на коннотативных, а не на денотативных, как в первом случае, связях, что предполагает большую свободу и независимость кодов, участвующих в интерпретации. Тогда, по определению Ю. Лотмана, представление о С. связано с идеей некоторого содержания, которое в свою очередь служит планом выражения для другого, как правило, культурно более ценного содержания. Поэтому С. должны признаваться "коннотаторы" т. е. все средства иносказания, составляющие предмет риторики.

Многозначность задает понятие "С. в герменевтике: для П. Рикёра С. является всякая структура значения, где один смысл, прямой, первичный, буквальный, означает одновременно и другой смысл, косвенный, вторичный, иносказательный, который может быть понят лишь через первый. Этот круг выражений с двойным смыслом составляет герменевтическое поле, в связи с чем и понятие интерпретации расширяется так же, как и понятие С. Интерпретация в данном контексте — это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом, в раскрытии уровней значения, заключенных в буквальном значении, или иначе интерпретация имеет место там, где есть многосложный смысл и именно в интерпретации обнаруживается множественность смыслов.

Многоуровневая структура С. последовательно увеличивает дистанцию между означающим и означаемым, задавая тем самым основные функции С.: экспрессивную, репрезентативную и смысловую, посредством которых реализуется его роль в культуре. Непосредственное выражение — это презентация некоего объекта восприятию субъекта, восприятие непосредственно связано с "наличностью" ("Prasenz") и временным "настоящим" осовременениванием. Всякая презентация возможна "в" и "благодаря" репрезантации представления одного в другом и посредством другого. Функция представления С. (по Гадамеру) — это не просто указание на то, чего сейчас нет в ситуации, скорее С. позволяет выявиться наличию того, что в основе своей наличествует постоянно: С. замещает, репрезентируя. Это означает, что он позволяет че-

му-то непосредственно быть в наличии. Свою функцию замещения он выполняет исключительно благодаря своему существованию и самопоказу, но от себя ничего о символизируемом не высказывает: по Гадамеру, "там, где оно, его уже нет"

С. не только замещает, но и обозначает: функция обозначения связана не с чувственной данностью, но саму эту данность он задает как совокупность возможных реакций, возможных каузальных отношений, определенных посредством общих правил: объект представляет собой устойчивую совокупность специфических познавательных актов, которые являются источником семантически идентичных смыслов в отношении к определенным действиям, т. е. означивается не столько единичный факт, сколько процесс мышления, способ его реализации — этим задаются различные формы мышления.

Понятие "С." как конструктивного принципа возможных проявлений отдельной единичности или как общей направленности объединенных в "единораздельную цельность" различных или противостоящих друг другу единичностей было развито А. Лосевым. В С. достигается "субстанциональное тождество бесконечного ряда вещей, охваченных одной моделью" т. е. Лосев определяет С., исходя из его структуры, как встречу означающего и означаемого, в которой отождествляется то, что по своему непосредственному содержанию не имеет ничего общего между собою — символизирующее и символизируемое. Существом тождества, следовательно, оказывается различие: Лосев говорит об отсутствии у С. непосредственной связи и содержательного тождества с символизируемым, так что в существо С. не входит похожесть. Тем самым он возвращается к аристотелевской и религиозной трактовке С., создавшей универсальную формулу "нераздельности и неслиянности", т. е. к первоначальному греческому значению С. как указания на безусловно другое, не на подобное (эстетико-романтическая трактовка С.), а на то целое, которого С. недостает. Таким образом, для С. необходимо существование оппозиции, члены которой противоположны и только вместе составляют целое, и именно поэтому являются С. друг друга.

В постмодернизме проблема С. подвергается существенному переосмыслению. См.: **"По каким критериям узнают структурализм" (Делёз)**.

С. А. Радионова

"СИМВОЛИЧЕСКИЙ ОБМЕН И СМЕРТЬ" ("L'échange symbolique et la mort") — книга Ж. Бодрийяра (**см.**), опубликованная в 1976.

Создание этого текста знаменовало трансформацию Бодрийяра-социолога в Бодрийяра-философа. Со значимым скепсисом относясь к термину "постмодерн" (выдающийся француз по сей день, как правило, закавычивает его), Бодрийяр именно в рамках данной работы определился со *временем* собственного творчества. А следовательно, в статусе представителя нации, законодательницы современных философских мод, и с историческими контекстами своего мышления.

Схема членения эволюции человечества, по Бодрийяру, жестка и логична, хотя и простроена по непривычным для читателя-традиционалиста основаниям.

1) "Первобытное" (докапиталистическое) общество;

2) Буржуазно-капиталистическая цивилизация, описываемая соответствующей социально-критической теорией (марксизмом) посредством категорий политической экономии;

3) Современная стадия "постмодерна", для которой характерно замещение культурных и экономических ценностей предшествующей эпохи универсально распространившимися *симулякрами.*

"Состояние постмодерна" по Бодрийяру, — это *постапокалиптическое* состояние, когда "приходит конец" историческим институтам, привычным человечеству по стадии "политической экономии" — производству, политическому представительству, революционному движению, диалектике; они не разрушаются насильственно, но незаметно заменяются подобиями, обозначающими их "в натуральную величину" и "в реальном времени" Порядок симулякров (**см.** — *А. Г., Н. К.*) одерживает полную победу над реальным миром, поскольку он сумел навязать этому миру свое *время симулякров,* свои модели темпоральности"

Первая глава книги названа автором "Конец производства"

Как пишет Бодрийяр, "в современных общественных формациях нет больше символического обмена как организующей формы. Они, конечно, одержимы символическим как своей смертью. Именно потому, что оно больше не задает форму общества, оно и знакомо им лишь как наваждение, требование, постоянно блокируемое законом ценности. После Маркса сквозь этот закон еще пыталась пробиться идея револю-

ции, но и та уже давно сделалась революцией по закону. [...] А между тем по ту сторону всевозможных топик (пространств. *А. Г., Н. К.*) и экономик (либидинальных и политических), центром притяжения которых всегда служит производство (материальное или эротическое) в контексте ценности, существует и схема такого социального отношения, которое строится на истреблении ценности. Для нас его образец лежит в первобытных формациях, а в своей радикально-утопической форме оно сегодня все более взрывообразно развивается на всех уровнях нашего общества, в головокружении бунта, не имеющего более ничего общего ни с революцией, ни с историческим законом, ни даже... с "освобождением" какого-либо "желания""

Соотечественник, коллега и оппонент Бодрийяра по философско-социологическому цеху Ж. Делёз (см.) в знаменитой книге "Логика смысла" (см.) выдвинул задачу "ниспровержения платонизма", т. е. освобождения симулякров от привязанности к исходной модели и их включения в чисто дифференциальную игру: "Проблема касается теперь уже не разграничения сущности-видимости или же модели-копии. [...] Симулякр не просто вырожденная копия, в нем кроется позитивная сила, которая отрицает *и оригинал и копию, и модель и репродукцию*"

Эта программа разрабатывалась Делёзом применительно к сферам эстетики и художественного творчества. Бодрийяр же перенес данный подход из области чистой онтологии в описание современной социальной реальности. По его убеждению, действительность уже давно в массовом количестве вырабатывает самодостаточные, независимые от "исходных" "трансцендентных" образцов симулякры и все больше формирует из них жизненную среду современного человека.

В этой книге Бодрийяр предлагает историческую схему "трех порядков" симулякров, сменяющих друг друга в новоевропейской цивилизации от Возрождения до наших дней: "*подделка производство — симуляция*" По его мысли, "симулякр первого порядка действует на основе естественного закона ценности, симулякр второго порядка на основе рыночного закона стоимости, симулякр третьего порядка — на основе структурного закона ценности" (глава II — "Порядок симулякров").

В данной модели можно отметить неоднородность объектов, которые становятся "образцами" для симулякров. Так, если "подделка" и серийное "производство" касаются материальных *вещей*, то симуляция относима скорее к *процессам* (поступкам, деятельности) или *символическим сущностям* (симуляция физических расстройств здоровья и т. п.).

Согласно Бодрийяру, "принцип реальности исторически совпал со стадией, детерминированной законом ценности. Сегодня вся система склоняется к недетерминированности, любая реальность поглощается гиперреальностью кода и симуляции. Именно принцип симуляции правит нами сегодня вместо прежнего принципа реальности. Целевые установки исчезли, теперь нас порождают модели. Больше нет идеологии, остались одни симулякры. Поэтому, чтобы понять гегемонию и феерию нынешней системы эту структурную революцию ценности, — необходимо воссоздать целую генеалогию закона ценности и симулякров. В этой генеалогии и должна найти себе место политическая экономия: она предстанет как симулякр второго порядка в ряду тех, что имеют дело только с реальностью реальностью производства или же значения, в сознании или же в бессознательном. Капитал больше не принадлежит к порядку политической экономии он играет политической экономией как симулятивной моделью. Весь строй закона рыночной стоимости поглощен и реутилизирован охватывающим его строем структурного закона ценности, а тем самым попадает в разряд симулякров третьей степени. Тем самым политическая экономия обретает *вторичную вечность* в рамках строя, где она сама уже ничего не детерминирует, но сохраняет действенность в качестве симулятивной референции. [...] Каждая конфигурация ценности переосмысливается следующей за ней и попадает в более высокий разряд симулякров. В строй каждой такой новой стадии ценности оказывается интегрирован строй предыдущей фазы как призрачная, марионеточная, симулятивная референция.

Каждый новый порядок отделяется от предыдущего революцией собственно, это и есть единственно подлинные революции. У нас сейчас порядок третьего уровня, порядок уже не реальности, а гиперреальности, и только на этом уровне способны его настигать и поражать сегодняшние теории и практики, сами по себе тоже зыбкие и недетерминированные. [...] Ценность

осуществляет свое господство через неуловимо тонкий порядок порождающих моделей, через бесконечный ряд симуляций"

По мысли Бодрийяра, "на *классической* стадии сигнификации все происходит совершенно аналогично тому, как действует проанализированный Марксом механизм стоимости в материальном производстве: потребительная стоимость играет роль горизонта и целевой установки в системе меновой стоимости первая характеризует конкретную операцию, осуществляемую с товаром в ходе потребления (момент, аналогичный десигнации для знака), вторая же отсылает к способности всех товаров обмениваться друг на друга по закону эквивалентности (момент, аналогичный структурной организации знака), и обе они диалектически соотносятся на протяжении всего марксова анализа, определяя рациональное устройство производства, регулируемого политической экономией. Но вот произошла революция, положившая конец этой "классической" экономике стоимости, революция самой стоимости как таковой, заменяющая ее старую рыночную форму новой, более радикальной.

Эта революция состоит в том, что два аспекта стоимости, казавшиеся навек связанными между собой естественным законом, оказываются разобщены, *референциальная стоимость уничтожается, уступая место чисто структурной игре ценности.* [...] Победила другая стадия ценности, стадия полной относительности, всеобщей подстановки, комбинаторики и симуляции. Симуляции в том смысле, что теперь все знаки обмениваются друг на друга, но не обмениваются больше ни на что реальное (причем друг на друга они так хорошо, так безупречно обмениваются *именно постольку,* поскольку не обмениваются больше ни на что реальное). Эмансипация знака: избавившись от "архаической" обязанности нечто обозначать, он наконец освобождается для структурной, т. е. комбинаторной, игры по правилу полной неразличимости и недетерминированности, сменяющему собой прежнее правило детерминированной эквивалентности. То же происходит и на уровне производительной силы и процесса производства: уничтожение всякой целевой установки производства позволяет ему функционировать как код, а денежному знаку пуститься, например, в ничем не ограниченные спекуляции без всякой привязки к производственным реальностям и даже к золотому эталону. Плавающий курс валют и знаков, зыбкость "потребностей" и целевых установок производства, зыбкость самого труда подстановочный характер всех этих элементов, сопровождающийся безудержной спекуляцией и инфляцией..."

Бодрийяр подводит промежуточный итог: "Сказать, что сфера материального производства и сфера знаков взаимно обмениваются содержаниями, — это еще слишком мало: они в буквальном смысле исчезают как таковые и утрачивают свою соотнесенность, а равно и свою детерминированность, уступая место гораздо более обобщенной по своему устройству форме ценности, где и обозначение и производство уничтожаются.

"Политическая экономия знака" еще была результатом распространения и проверки рыночного закона стоимости на материале знаков. Напротив, структурным устройством ценности вообще отменяются как режим производства и политической экономии, так и режим репрезентации и знаков. С воцарением кода все это переключается в режим симуляции"

По мнению Бодрийяра, происходит "конец труда. Конец производства. Конец политической экономии" С точки зрения мыслителя, "конец диалектики означающего/означаемого, делавшей возможным накопление знания и смысла, линейную синтагму кумулятивного дискурса. Но одновременно конец и диалектики меновой/потребительной стоимости, которая единственно делала возможным общественное производство и накопление. Конец линейного измерения дискурса. Конец линейного измерения товара. Конец классической эры знака. Конец эры производства. Всему этому кладет конец не революция. Это делает сам капитал. Именно он отменяет детерминированность общества способом производства. Именно он замещает рыночную форму структурной формой ценности. А уже ею регулируется вся нынешняя стратегия системы. Эта социально-историческая мутация прослеживается во всем. Так, эра симуляции повсюду открывается возможностью взаимной подстановки элементов, которые раньше были противоречивыми или диалектически противоположными. Всюду идет одно и то же "порождение симулякров": взаимные подстановки красивого и безобразного в моде, левых и правых в политике, правды и лжи во всех сообщениях массмедиа, полезного и бесполезного в бытовых вещах, природы и культуры

на всех уровнях значения. В нашей системе образов и знаков исчезают все основные гуманистические критерии ценности, определявшие собой вековую культуру моральных, эстетических, практических суждений. Все становится неразрешимым — характерный эффект господства кода, всецело основанного на принципе нейтрализации и неотличимости. Это, так сказать, мировой бардак капитала — не для проституции, а для субституции и коммутации, для подмены и подстановки"

Незначительная перестановка акцентов позволила Бодрийяру истолковать статус и значение трудовой деятельности иначе. Прежде труд означал реальность общественного производства, он был пронизан целенаправленностью. Даже в процессе собственной эксплуатации он производил общественное богатство. Являя собой историческое страдание, своей оборотной стороной он обещал конечное освобождение. Перестав быть "производительным" труд стал "вос-производительным" Он "вос-производит" сам себя в качестве общественного знака: пафос производства умер, тем важнее воспроизводить труд как службу на благо общества, как общественный принцип реальности. По Бодрийяру, труд уже не является воплощением исторического "праксиса", генерирующего общественные отношения, он больше не сила, а общественный знак наряду с другими: "Трудом овладела знаковая форма, чтобы выпотрошить из него всякое историческое и либидинальное значение и поглотить его в процессе своего собственного воспроизводства..."

Поясняя радикальнейшую суть своей мысли, Бодрийяр формулирует следующее: "Структурной революцией ценности уничтожаются самые основы *Революции.* Общая утрата референций прежде всего наносит смертельный удар референциям революционным, которым никакая социально-производственная субстанция, никакая истина рабочей силы больше не дает уверенности в грядущем перевороте. Ибо труд больше уже не *сила,* он стал *знаком* среди знаков. Он производится и потребляется, как и все остальное. По общему закону эквивалентности он обменивается на не-труд, на досуг, он допускает взаимоподстановку со всеми остальными секторами повседневной жизни. Не став ни более, ни менее "отчужденным", он не является больше специфическим местом исторического "праксиса", порождающего специфические общественные отношения. [...] Он включается в общее оформление, знаковое обрамление жизни. Он даже перестал быть историческим страданием и позором, своей оборотной стороной сулившими конечное освобождение (или же, по Лиотару, пространством *наслаждения* рабочего класса, местом исполнения его отчаянных желаний в условиях ценностного унижения под властью капитала). Все это больше не правда. [...] Когда-то труд мог обозначать собой реальность некоторого общественного производства, накопления богатств как общественной цели. Даже и подвергаясь эксплуатации капиталом и прибавочной стоимостью —*ведь при этом он сохранял свою потребительную стоимость для расширенного воспроизводства капитала и для его конечного уничтожения. Так или иначе, он был пронизан целенаправленностью: пусть труженик и поглощен процессом простого воспроизводства своей рабочей силы, однако сам процесс производства не переживается как безумное повторение. Труд революционизирует общество в самой своей униженности, как товар, чей потенциал всегда выше простого воспроизводства ценности.

Теперь это не так: труд больше не является производительным, он стал воспроизводительным, воспроизводящим *предназначенность к труду* как установку целого общества, которое уже и само не знает, хочется ли ему что-то производить. [...] Сам пафос экономического роста умер, как и пафос производства, последним безумно-параноическим подъемом которого он был; ныне он съеживается в цифрах, и в него больше никто не верит. Зато тем больше необходимость воспроизводить труд как службу на благо общества, как рефлекс, мораль, консенсус, регуляцию, принцип реальности. Только это принцип реальности *кода:* грандиозный *ритуал знаков труда,* распространяющийся на все общество, — неважно, производит ли он еще что-нибудь, главное, что он воспроизводит сам себя. Социализация через ритуал, через знаки, гораздо более эффективная, чем через связанные энергии производства. От вас требуют не производить, не преодолевать себя в трудовом усилии (такая классическая этика теперь скорее подозрительна), а социализироваться"

Если "капитал" представляет собой режим "господства над трудом" то, по Бодрийяру, можно утверждать, что современный Запад по-прежнему живет при "капитализме", так как регламента-

ция воспроизводительного труда общественным кодом представляет собой чистейшую форму господства. Капитал не имеет здесь конкретного социального воплощения: господство осуществляется без опоры на какой-либо общественный класс и без видимого насилия. В фазе "воспроизводства" "дискурс" капитала очищен от промышленных, финансовых, классовых "диалектов", представленных в производственной фазе. В рамках наличной общественной системы капитал воспроизводится в своем самом строгом определении как форма общественных отношений, а, согласно Бодрийяру, не вульгарно представляется в виде денег, прибыли или экономической системы.

Бодрийяр экстраполирует собственную базовую идею на совокупность индивидуальных судеб людей: "Такой труд — также и в форме досуга заполоняет всю нашу жизнь как фундаментальная репрессия и контроль, как необходимость постоянно чем-то заниматься во время и в месте, предписанных вездесущим кодом. Люди всюду должны быть *приставлены к делу*: в школе, на заводе, на пляже, у телевизора или же при переобучении режим постоянной всеобщей мобилизации. [...] На это и направлена вся нынешняя стратегия по отношению к труду: сдельная оплата, гибкое рабочее расписание, подвижность кадров, переквалификация, постоянное профессиональное обучение, автономия и самоуправление, децентрализация трудового процесса вплоть до калифорнийской утопии кибернетизированного труда, выполняемого на дому Вас больше не отрывают грубо от обычной жизни, чтобы бросить во власть машины, вас встраивают в эту машину вместе с вашим детством, вашими привычками, знакомствами, бессознательными влечениями и даже вместе с вашим нежеланием работать; при любых этих обстоятельствах вам подыщут подходящее место, персонализированную работу а нет, так назначат пособие по безработице, рассчитанное по вашим личным параметрам. Как бы то ни было, вас уже больше не оставят; главное, чтобы каждый являлся окончанием целой сети, окончанием ничтожно малым, но все же включенным в сеть, ни в коем случае не нечленораздельным криком, но языковым элементом, появляющимся на выходе всей структурной сети языка. Сама возможность выбирать работу, утопия соразмерного каждому труда означает, что *игра окончена*, что структура интеграции приняла тотальный характер. Рабочая сила больше не подвергается грубой купле-продаже, теперь она служит объектом дизайна, маркетинга, мерчендайзинга; производство включается в знаковую систему потребления"

Бодрийяр предлагает по-новому взглянуть на характер современного общества Запада: "Разве исторически статус "пролетариата" (наемных промышленных рабочих) не определялся прежде всего заточением, концентрацией и социальной исключенностью? Заточение мануфактурного рабочего — это фантастическое распространение того заточения, которое описано у Фуко для 17 в. Разве не возник "промышленный" труд (т. е. труд неремесленный, коллективный, поднадзорный и без владения средствами производства) в первых больших Генеральных госпиталях? На своем пути к рационализации общество первым делом интернирует праздношатающихся, бродяг, девиантных индивидов, дает им занятие, прикрепляет к месту, внушает им свой рациональный принцип труда. Однако здесь происходит взаимозаражение, так что разрез, с помощью которого общество учредило свой принцип рациональности, обращается и на все трудовое общество в целом: заточение становится микромоделью, которая затем в качестве промышленной системы распространяется на все общество в целом, и под знаком капитала и продуктивистской целесообразности оно превращается в концентрационный лагерь, место заключения, затворничества. Вместо того чтобы распространять понятия пролетариата и эксплуатации на расовое, половое и т. п. угнетение, следует задаться вопросом, не обстоит ли дело наоборот. Кто такой изначально рабочий? Не совпадает ли его глубинный статус со статусом безумца, мертвеца, природы, животных, детей, негров, женщин статусом не *эксплуатации*, а *экс-коммуникации*, отлучения, не ограбленности и эксплуатируемости, а дискриминируемости и меченности? [...] Настоящая классовая борьба всегда происходила на основе этой дискриминации как борьба недочеловеков против своего скотского положения, против мерзости кастового деления, обрекающего их на недочеловеческий труд. Именно это скрывается за каждой забастовкой, за каждым бунтом; даже и сегодня это скрывается в самых "экономических" требованиях забастовщиков вся их разрушительная сила идет отсюда. При этом сегод-

няшний пролетарий является "нормальным" человеком, трудящийся возведен в достоинство полноправного "человеческого существа", и, кстати, в этом качестве он перенимает все виды дискриминации, свойственные господствующим классам: он расист, сексист, мыслит репрессивно. В своем отношении к сегодняшним девиантным элементам, ко всем тем, кого дискриминируют, он на стороне буржуазии — на стороне человеческого, на стороне нормы. Оттого и получается, что основополагающий закон этого общества — не закон эксплуатации, а *код нормальности*"

Глава "Порядок симулякров" начинается Бодрийяром с весьма важного замечания, вводящего читателя в суть рассматриваемой проблемы: "Подделка а заодно и мода рождается вместе с Возрождением, когда феодальный строй деструктурируется строем буржуазным и возникает открытое состязание в знаках отличия. В кастовом или чиновном обществе не бывает моды, так как человек всецело закреплен за своим местом и межклассовые переходы отсутствуют. Знаки защищены запретом, обеспечивающим им полную ясность: каждый знак недвусмысленно отсылает к определенному социальному статусу. В церемониале невозможна подделка — разве что как кощунственная черная магия, соответственно и смешение знаков наказуемо как серьезное нарушение порядка вещей. Если порой особенно сегодня мы еще и начинаем мечтать о мире надежных знаков, о сильном "символическом порядке" то не будем строить иллюзий: такой порядок уже существовал, и это был порядок свирепо-иерархический, ведь прозрачность знаков идет рука об руку с их жестокостью. В *жестоких* кастовых обществах — феодальных или архаических число знаков невелико, их распространение ограниченно, каждый из них в полной мере весом как запрет, как межкастовое, межклановое или межличностное взаимное обязательство; такие знаки не бывают произвольными... С концом *обязательного* знака наступает царство знака эмансипированного, которым могут теперь одинаково пользоваться все классы. На смену знаковой эндогамии, свойственной статусным обществам, приходит состязательная демократия. Тем самым через посредство межклассовых ценностей/знаков престижа с необходимостью возникает и *подделка.* Это переход от ограниченного числа знаков, "свободное" производство которых находится под запретом, к массовому распространению знаков согласно спросу. Но такой умножаемый знак уже не имеет ничего общего со знаком обязательным, ограниченно распространяемым: он подделывается под него не путем извращения "оригинала" а путем расширительного употребления материала, чья ясность была всецело обусловлена его принудительной ограниченностью"

Расшифровывая эту мысль, Бодрийяр поясняет: "...в эпоху Возрождения вместе с естественностью родилась и подделка. Подделка идет на всех уровнях, от ложного жилета (только спереди) до лепных интерьеров и грандиозных театральных машин барокко. В самом деле классическая эпоха была прежде всего эпохой театра. Начиная с Возрождения театральность охватывает все формы социальной жизни и архитектуры. Именно здесь, в дерзаниях лепной скульптуры и барочного искусства, метафизика подделки распознается как новое устремление людей Возрождения к *светской демиургии,* к преображению любой природы в одну-единственную субстанцию, по своему театральному характеру подобную социальной жизни, унифицируемой под знаком буржуазных ценностей, независимо от различий по крови, рангу и касте. Лепнина — это торжество демократии всевозможных искусственных знаков, апофеоз театра и моды, в котором выражается способность нового класса к любым свершениям, поскольку ему удалось сломать систему исключительного владения знаками... Прометеевские стремления буржуазии обратились прежде всего на *подражание природе,* а уже потом на *производство*"

И далее Бодрийяр подчеркивает: "симулякры — это не просто игра знаков, в них заключены также особые социальные отношения и особая инстанция власти. Лепнину можно мыслить как триумфальный взлет науки и технологии, но она также, и прежде всего, связана с барокко, а то в свою очередь с контрреформацией, с той попыткой, согласно новому пониманию власти, контролировать весь мир политических и душевных явлений, которую впервые предприняли иезуиты.

Имеется тесная связь между иезуитской покорностью души и демиургическим замыслом избавиться от природной субстанции вещей, заменив ее субстанцией синтетической. Как и подчиненный организации человек, вещи обретают при этом идеальную функциональ-

ность трупа. Здесь уже заложена вся технология и технократия презумпция идеальной поддельности мира, которая находит себе выражение в изобретении универсального вещества и в универсальной комбинаторике веществ. Воссоединить разъединенный в результате реформации мир согласно единообразной доктрине, универсализировать мир (от Новой Испании до Японии отсюда миссионерство) под властью одного слова, сформировать *государственную* политическую элиту с единой централизованной стратегией — таковы задачи, которые ставили себе иезуиты. Для всего этого требовалось создавать действенные симулякры систему организации, систему театральной помпы (сцена, на которой играют кардиналы-министры и серые кардиналы) и систему воспитания и образования, впервые систематически направленную на пересоздание идеальной природы ребенка"

Согласно Бодрийяру, "в истории мы наблюдаем торжество церкви и диалектики (включая диалектику "материалистическую")" радикальные же идеи типа фрейдовского "влечения к смерти" существуют только вне всякой диалектики. По мысли Бодрийяра, каждая наука и каждая рациональность живут столько, сколько длится раздел между теорией и практикой. Диалектика лишь формально упорядочивает его, но никогда не может разрешить. Диалектизировать инфра- и суперструктуру, теорию и практику, или же означающее и означаемое, язык и речь все это тщетные попытки тотализации. Влечение к смерти необходимо защищать от любых попыток редиалектизировать его в рамках каких-либо новых конструктивных построений.

Согласно Бодрийяру, "диалектика" была способом мышления, а также способом бытия и становления вещей на стадии симулякров первого и второго порядков, еще сохранявших связь с вещами и их идентичностью. На современной, третьей, стадии эта логика идентичности и подобия (репрезентации) сменяется логикой отличия и означивания (коннотации). Коннотация (по модели Р Барта) являет собой эрзац-диалектическую процедуру, в ходе которой первичный знак интегрируется вторичным, как бы "снимаясь" им. Но именно "как бы" Между первичным, "естественным" и вторичным, "мифическим", значениями нет никакого родства, второе не вырастает сколь угодно конфликтным образом из первого, а лишь механически присоединяется к нему извне.

Детализируя "облик" разных симулякров (первого, второго и третьего типа), Бодрийяр отметил: "В симулякре первого порядка отличие никогда не отменяется: в нем всегда предполагается возможность спора между симулякром и реальностью (их игра достигает особой тонкости в иллюзионистской живописи, но и вообще все искусство живет благодаря зазору между ними). В симулякре же второго порядка проблема упрощена путем поглощения видимостей или же, если угодно, ликвидации реальности; так или иначе, в нем встает реальность без образа, без эха, без отражения, без видимости; именно таков труд, такова машина, такова вся система промышленного производства в целом, поскольку она принципиально противостоит театральной иллюзии"

При этом, по мысли Бодрийяра, "в эпоху промышленной революции возникает новое поколение знаков и вещей. Это знаки без кастовой традиции, никогда не знавшие статусных ограничений, а стало быть, их и не приходится больше *подделывать,* так как они изначально *производятся* в огромных масштабах. Проблема единичности и уникального происхождения для них уже не стоит: происходят они из техники и смыслом обладают только как промышленные симулякры.

Это и есть серийность, т. е. самая возможность двух или *n* идентичных объектов. Отношение между ними это уже не отношение оригинала и подделки, не аналогия или отражение, а эквивалентность, неотличимость. При серийном производстве вещи без конца становятся симулякрами друг друга, а вместе с ними и люди, которые их производят. Угасание оригинальной референтности единственно делает возможным общий закон эквивалентностей, т. е. *делает возможным производство*"

Как подчеркнул Бодрийяр, ...вступив в игру массмедиа и социологических опросов, т. е. в сферу интегральной схемы "вопрос/ответ" все факты политики утрачивают свою специфику. Выборная демократия безусловно, первый социальный институт, где обмен оказывается сведен к получению ответа. Благодаря такому сигнальному упрощению она первой и универсализируется: всеобщее голосование — это первое из средств массовой информации. [...] Мыслитель приводит пассаж из французской газеты "Монд": "То,

что многие сожалеют об "извращении" политики средствами массовой информации, о том, что кнопка телевизора и тотализатор социологических опросов с легкостью заменили собой формирование общественного мнения, свидетельствует просто о том, что они ничего не понимают в политике"

По мысли Бодрийяра, "для этой фазы политического гиперреализма характерна закономерная комбинация двухпартийной системы и социологических опросов, отражающих собой эквивалентное чередование, которое идет в политической игре. Опросы размещаются по ту сторону всякой общественной *выработки* мнения. Они отсылают теперь лишь к симулякру общественного мнения. Зеркало общественного мнения по своему устройству аналогично зеркалу валового национального продукта — воображаемому зеркалу производительных сил независимо от их общественной целесообразности или антицелесообразности; главное, чтобы "оно" воспроизводилось... Так же и в общественном мнении: главное, чтобы оно непрестанно дублировалось своим отражением, в этом и заключается секрет массового представительства. Никто больше не должен вырабатывать, *производить* свое мнение нужно, чтобы все *воспроизводили* общественное мнение, в том смысле что все частные мнения вливаются в этот своеобразный всеобщий эквивалент и проистекают из него вновь (т. е. воспроизводят его, при любом к нему отношении, на уровне индивидуального выбора). [...] Социологические опросы манипулируют *неразрешимым*"

Согласно Бодрийяру, социологическим опросам в конечном счете "верит один лишь политический класс, так же как рекламе и исследованиям рынка верят одни лишь специалисты по рекламе и маркетингу. И не по чьей-то личной глупости (хотя она не исключается), а потому, что опросы однородны всему функционированию политики в наши дни. Поэтому они получают "реальную" тактическую ценность, действуют как регулирующий фактор политического класса, в соответствии с его собственными правилами игры. То есть он имеет основание верить им и верит. А кто, собственно, еще? Опросы и передачи массмедиа показывают людям, сколь гротескно выглядит вся эта политика, сверхпредставительная и никого не представляющая. Ее очевидное ничтожество доставляет специфическое удовольствие, в конце концов принимающее форму *статистической созерцательности.* [...] Итак, проблема опросов заключается вовсе не в их объективном воздействии. Как и в случае пропаганды или рекламы, это воздействие, как известно, в значительной мере отменяется факторами индивидуального или коллективного сопротивления или же инерции. Проблема опросов в том, что на всем пространстве социальных практик они устраивают операциональную симуляцию; это проблема *лейкемизации* всякой социальной субстанции кровь заменяется бледной лимфой массмедиа. Замкнутый круг "вопрос/ответ" воспроизводится во всех областях. Постепенно становится ясным, что под углом этого методологического подозрения должна быть пересмотрена вся область анкет, опросов, статистики. Но то же подозрение тяготеет и над этнологией; если только не считать туземцев совершенно природными существами, неспособными к симуляции, то здесь возникает та же проблема невозможность получить на *наводящий* вопрос какой-либо ответ кроме *симулированного* (т. е. воспроизводящего сам вопрос). Нет уверенности даже, что и наши вопросы, задаваемые растениям, животным, инертной материи в точных науках, имеют шансы на "объективный" ответ"

Французский социолог в данном контексте очерчивает проблему, принципиально важную для всего круга вопросов "философии науки" 20 в. Способны ли эксперимент/практика "подтверждать" теорию, если сами они обусловлены и предпосланы наличной теорией? В какой мере и степени наука способна предъявлять истину? Таким образом, Бодрийяр внес собственный вклад в преодоление классической установки логоцентризма (трактовки мира как имманентно пронизанного всепроникающим логосом-смыслом и, следовательно, подвластного беспрестанному научному поиску истины и основанного на линейной логике причинно-следственных связей. — *А. Г Н. К.*).

Характеризуя складывание феномена "гиперреальности" Бодрийяр отметил: "Из того же разряда и разрушение реальности в гиперреализме, в тщательной редупликации реальности, особенно опосредованной другим репродуктивным материалом (рекламным плакатом, фотографией и т. д.): при переводе из одного материала в другой реальность улетучивается, становится аллегорией смерти, но самим этим разрушением она и укрепляется, превращается в реаль-

ность для реальности, в фетишизм утраченного объекта; вместо объекта репрезентации экстаз его отрицания и ритуального уничтожения: гиперреальность. Подобная тенденция началась уже в реализме. Риторика реальности сама по себе уже свидетельствует о том, что статус этой реальности серьезно подорван (золотым веком был век языковой невинности, когда языку не приходилось дублировать сказанное еще и эффектом реальности). Сюрреализм был все еще солидарен с реализмом, критикуя его и порывая с ним, но и дублируя его в сфере воображаемого. Гиперреальность представляет собой гораздо более высокую стадию, поскольку в ней стирается уже и само противоречие реального и воображаемого. Нереальность здесь — уже не нереальность сновидения или фантазма, чего-то до- или сверхреального; это нереальность *галлюцинаторного самоподобия реальности*"

Бодрийяр уточняет свою мысль, посвященную соотношению традиционной реальности и гиперреальности: "Само определение реальности гласит: *это то, что можно эквивалентно воспроизвести.* Такое определение возникло одновременно с наукой, постулирующей, что любой процесс можно точно воспроизвести в заданных условиях и с промышленной рациональностью, постулирующей универсальную систему эквивалентностей (классическая репрезентация — это не эквивалентность, а транскрипция, интерпретация, комментарий). В итоге этого воспроизводительного процесса оказывается, что реальность — не просто то, что можно воспроизвести, а *то, что всегда уже воспроизведено.* Гиперреальность. [...] Гиперреализм есть высшая форма искусства и реальности в силу обмена, происходящего между ними на уровне симулякра, обмена привилегиями и предрассудками, на которых зиждется каждое из них. Гиперреальность лишь постольку оставляет позади репрезентацию... поскольку она всецело заключается в симуляции. [...] Это аналогично эффекту дистанцирования от собственного сновидения, когда мы говорим себе, что видим сон, но это всего лишь игра цензурирования и продления сна; так и гиперреализм является составной частью кодированной реальности, которую он продлевает и в которой ничего не меняет. [...] *Сегодня сама реальность гиперреалистична.* [...] Секрет сюрреализма состоял в том, что наибанальнейшая реальность может стать сверхреальной, но только в особые, привилегированные моменты, еще связанные с художеством и с воображаемым. Сегодня же вся бытовая, политическая, социальная, историческая, экономическая и т. п. реальность изначально включает в себя симулятивный аспект гиперреализма: мы повсюду уже живем в "эстетической" галлюцинации реальности. Старый лозунг "Реальность превосходит вымысел" соответствовавший еще сюрреалистической стадии эстетизации жизни, ныне сам превзойден: нет больше вымысла, с которым могла бы сравняться жизнь, хотя бы даже побеждая его, вся реальность сделалась игрой в реальность. [...] Раньше существовал особый класс аллегорических, в чем-то дьявольских объектов: зеркала, отражения, произведения искусства (концепты?) — хоть и симулякры, но прозрачные, явные (изделие не путали с подделкой), в которых был свой характерный стиль и мастерство. И в ту пору удовольствие состояло скорее в том, чтобы в искусственном и поддельном обнаружить нечто "естественное" Сегодня же, когда реальное и воображаемое слились в одно операциональное целое, во всем присутствуют эстетические чары: мы подсознательно, каким-то шестым чувством, воспринимаем съемочные трюки, монтаж, сценарий, передержку реальности в ярком свете моделей — уже не пространство производства, а намагниченную знаками ленту для кодирования и декодирования информации; реальность эстетична уже не в силу обдуманного замысла и художественной дистанции, а в силу ее возведения на вторую ступень, во вторую степень, благодаря опережающей имманентности кода. Над всем витает тень какой-то непреднамеренной пародии, тактической симуляции, неразрешимой игры, с которой и связано эстетическое наслаждение наслаждение самим чтением и правилами игры. [...] Искусство и вступает в процесс бесконечного *воспроизводства:* все, что дублирует само себя, даже если это банальная реальность быта, тем самым оказывается под знаком искусства, становится эстетичным. [...] Итак, искусство теперь повсюду, поскольку в самом сердце реальности теперь — искусственность. Следовательно, искусство мертво, потому что не только умерла его критическая трансцендентность, но и сама реальность, всецело пропитавшись эстетикой своей собственной структурности, слилась со своим образом. Ей уже некогда даже создавать эффекты реальности. Она

уже и не превосходит вымысел, а перехватывает каждую мечту, еще прежде чем та образует эффект мечты. Какое-то шизофреническое головокружение исходит от этих серийных знаков, недоступных ни для подделки, ни для сублимации, имманентных в своей повторяемости, кто знает, в чем реальность того, что они симулируют? В них даже нет больше и вытеснения (тем самым симуляция, можно сказать, ведет к психозу), в них вообще отменяются первичные процессы. [...] Принцип симуляции возобладал и над принципом реальности, и над принципом удовольствия"

По Бодрийяру, реальное как синтетический продукт комбинаторных моделей — это уже и не реальное в строгом смысле, поскольку его больше не прикрывает никакое воображаемое, а гиперреальное: "Гиперреальность представляет собой гораздо более высокую стадию, поскольку здесь стерто даже само противоречие реального и воображаемого. Нереальность здесь — уже не нереальность сновидения и фантазма, чего-то до- или сверхреального; это нереальность невероятного сходства реальности с самой собой" Ведь коль скоро реальное и воображаемое сливаются в одно операциональное целое, то все вещи наделяются своеобразным эстетическим очарованием. Гиперреальное обязано этим уже не "художественному замыслу создателя и не эстетической дистанции восприятия, а своей искусственности: это реальность, как бы возведенная в степень, передержанная в свете моделей" Искусство, по мнению Бодрийяра, теперь повсюду, поскольку в самом сердце реальности, слившейся со своим образом, заключена искусственность.

Следующий раздел книги именуется "Мода, или Феерия кода"

По мысли Бодрийяра, "мода занимает необычайно привилегированное положение, оттого что мир в ней полностью разрешается. Ускорение чистой дифференциальной игры означающих выступает в ней феерически ярко феерическое головокружение от утраты всякой референции. [...] В знаках моды нет больше никакой внутренней детерминированности, и потому они обретают свободу безграничных подстановок и перестановок. [...] Так обстоит дело в моде, регулирующей одежду, тело, бытовые вещи — всю сферу "легких" знаков. В сфере "тяжелых" знаков политике, морали, экономике, науке, культуре, сексуальности — принцип подстановочности никогда не действует настолько вольно. Эти различные области можно разместить в порядке убывающей "симулятивности" однако все они, пусть и в неравной степени, одновременно тяготеют к сближению с моделями симуляции, безразличной дифференциальной игры, структурной игры со смыслом. В этом контексте можно сказать, что все они одержимы модой. Ведь мода может пониматься как самый поверхностный и самый глубинный из социальных механизмов — через нее код властно сообщает всем другим областям свою инвестицию. В моде, как и в коде, означаемые ускользают, а ряды означающего более никуда не ведут. [...] Мы противимся признавать, что все секторы нашей жизни оказались в сфере товара, и еще сильнее что они оказались в сфере моды. Дело в том, что здесь ликвидация ценностей идет особенно радикально. Под властью товара все виды труда обмениваются друг на друга и теряют свою особость под властью моды уже сами труд и досуг как таковые меняются своими знаками. Под властью товара культура продается и покупается — под властью моды все культуры смешиваются в кучу в тотальной игре симулякров. Под властью товара любовь превращается в проституцию под властью моды исчезает само отношение субъекта и объекта, рассеиваясь в ничем не скованной хладной сексуальности. [...] Мода всегда пользуется стилем "ретро" но всегда ценой отмены прошлого как такового: формы умирают и воскресают в виде призраков. Это и есть ее специфическая *актуальность* — не референтная отсылка к настоящему моменту, а тотальная и моментальная реутилизация прошлого. Мода это, парадоксальным образом, *несвоевременное.* [...] Удовольствие от моды это наслаждение призрачно-циклическим миром форм, отошедших в прошлое, но вновь и вновь воскресающих в виде эффективных знаков"

Подводя итог осмыслению исторических судеб моды, ее превращению в определяющий стиль всей "реальности" Бодрийяр отмечает: "...в 19 в. критика моды была элементом правой идеологии, а сегодня, со времен возникновения социализма, она сделалась элементом идеологии левой. Мода развращает нравы, мода отменяет классовую борьбу. [...] Между тем мода имморальна, вот в чем все дело, и любая власть (или мечтающие о ней) обязательно ее ненавидит. Одно время, от Макиавелли до

Стендаля, имморальность была общественно признанной, и, скажем, Мандевиль в 18 в. мог показывать, что общество революционизируется лишь благодаря своим порокам, что именно имморальность придает ему динамику. Мода и поныне связана с такой имморальностью: она знать не знает ни о системах ценностей, ни о критериях суждения (добро и зло, прекрасное и безобразное, рациональное и иррациональное) — она не доходит до них или их превосходит, а значит, действует как субверсия всякого порядка, включая и революционную рациональность. Она образует как бы адское подполье власти: в этом аду все знаки относительны, и их относительность приходится ломать любой власти, стремящейся утвердить свои собственные знаки. Именно в таком своем качестве мода сегодня подхватывается молодежью как сопротивление любому императиву, сопротивление без всякой идеологии, без всякой цели. ...Никакая субверсия самой моды невозможна, потому что у моды нет референции, которой бы она противоречила (она сама себе референция). От моды нельзя уйти (она превращает в модную черту даже отказ быть модным...). Этим лишний раз подтверждается, что можно еще ускользнуть от принципа реальности содержаний, но не от принципа реальности кода. Более того, бунтуя против содержаний, мы как раз больше и больше повинуемся логике кода"

В очередной главе "Тело, или Кладбище знаков" Бодрийяр, в частности, анализирует исторические "модели тела":

"1. Для медицины базовой формой тела является *труп*. Иначе говоря, труп это идеальный, предельный случай тела в его отношении к системе медицины. Именно его производит и воспроизводит медицина как результат своей деятельности, проходящей под знаком сохранения жизни.

2. Для религии идеальным опорным понятием тела является *зверь* (инстинкты и вожделения "плоти"). Тело как свалка костей и воскресение после смерти как плотская метафора.

3. Для системы политической экономии идеальным типом тела является *робот*. Робот это совершенная модель функционального "освобождения" тела как рабочей силы, экстраполяция абсолютной и бесполой рациональной производительности (им может быть и умный робот-компьютер это все равно экстраполяция мозга рабочей силы).

4. Для системы политической экономии знака базовой моделью тела является *манекен* (во всех значениях слова). Возникнув в одну эпоху с роботом... манекен тоже являет собой тело, всецело функционализированное под властью закона ценности, но уже как место производства *знаковой* ценности. [...] Труп, зверь, машина или манекен таковы те негативные идеальные типы тела, те формы его фантастической редукции, которые вырабатываются и запечатлеваются в сменяющих друг друга системах. Удивительнее всего то, что тело ничем не отличается от этих моделей, в которые заключают его различные системы, и вместе с тем представляет собой нечто совершенно иное радикальную альтернативу им всем, неустранимое отличие, отрицающее их все. Эту противоположную виртуальность тоже можно называть телом. Только для нее для тела как материала символического обмена — *нет модели*, нет кода, нет идеального типа и управляющего фантазма, *потому что не может быть системы* тела как анти-объекта"

Пятая глава труда Бодрийяра именуется "Политическая экономия и смерть"

По его мысли, "от первобытных обществ к обществам современным идет необратимая эволюция: мало-помалу *мертвые перестают существовать*. Они выводятся за рамки символического оборота группы. Они больше не являются полноценными существами, достойными партнерами обмена, и им все яснее на это указывают, выселяя все дальше и дальше от группы живых из домашней интимности на кладбище (этот первый сборный пункт, первоначально еще расположенный в центре деревни или города, образует затем первое гетто и прообраз всех будущих гетто), затем все дальше от центра на периферию, и в конечном счете в никуда, как в новых городах или современных столицах, где для мертвых уже не предусмотрено ничего, ни в физическом, ни в психическом пространстве"

Согласно Бодрийяру, "в новых городах, т. е. в рамках современной общественной рациональности, могут найти себе структурное пристанище даже безумцы, даже правонарушители, даже люди аномального поведения — одна лишь функция смерти не может быть здесь ни запрограммирована, ни локализована. Собственно, с ней уже и не знают, что делать. Ибо сегодня *быть мертвым ненормально*, и это нечто новое. Быть мертвым — совершенно немыслимая аномалия, по сравнению с ней все остальные

ное — пустяки. Смерть — это антиобщественное, неисправимо отклоняющееся поведение. Мертвым больше не отводится никакого места, никакого пространства/времени, им не найти пристанища, их теперь отбрасывают в радикальную у-топию (автор обыгрывает греческую этимологию слова "*утопия*": *ou* — отрицательная частица, *topos* — место, т. е. "место, которого нет" — *А. Г., Н. К.*) даже не скапливают в кладбищенской ограде, а развеивают в дым"

Как отмечает Бодрийяр, "в конечном счете смерть не что иное, как *социальная* демаркационная линия, отделяющая "мертвых" от "живых"; следовательно, она в равной мере касается и тех и других. Вопреки безрассудным иллюзиям живых, мнящих себя живыми при исключении мертвых, вопреки иллюзорным попыткам свести жизнь к *абсолютной прибавочной стоимости*, отсекая от нее смерть, нерушимая логика символического обмена восстанавливает эквивалентность жизни и смерти в форме безразлично-фатального послежития. Когда смерть вытесняется в послежитие, то в силу хорошо известного возвратного процесса и сама жизнь оказывается всего лишь доживанием, детерминированным смертью"

По мысли Бодрийяра, "следует покончить с идеей религиозного *прогресса*, который-де ведет от анимизма к политеизму, а затем к монотеизму, постепенно проявляя бессмертие души. Бессмертие приписывается мертвым как раз по мере их заточения — примерно так же, как сейчас в нашем обществе одновременно растут продолжительность жизни и сегрегация стариков как асоциальных элементов... Бессмертие... обладает прогрессивным развитием. Во временном плане оно эволюционирует от ограниченного послежития до вечного; в социальном пространстве оно демократизируется и из привилегии немногих становится потенциальным правом каждого. [...] Первоначально бессмертие было эмблемой власти и социальной трансцендентности. В тех первобытных группах, где нет структуры политической власти, нет и личного бессмертия. В дальнейшем в менее сегментарных обществах появляются "относительная" душа и "ограниченное" бессмертие, соответствующие относительной же трансцендентности властных структур. Затем бессмертие распространяется и увековечивается в деспотических обществах, в великих империях с их тотальной трансцендентностью власти. Первоначально этим превосходством пользуется царь или фараон, а затем, на более развитой стадии, сам Бог как главное бессмертное существо, из которого бессмертие проистекает и перераспределяется всем и каждому"

Как подчеркивает Бодрийяр, "будучи при своем появлении отличительной эмблемой власти, в истории христианства бессмертие души играет роль эгалитаристского мифа, загробной демократии, которая противостоит мирскому неравенству перед лицом смерти. Это всего лишь миф. Даже в самой своей универсалистской христианской версии бессмертие лишь *де-юре* принадлежит каждому человеческому существу. Фактически его раздают понемногу, оно остается достоянием определенной культуры, а внутри этой культуры — достоянием определенной социально-политической касты. Разве миссионеры когда-нибудь верили в бессмертную душу туземцев? Разве женщина в "классическом" христианстве по-настоящему обладала душой? А безумцы, дети, преступники? Фактически все сводится к тому же: душа есть только у сильных и богатых. Социальное, политическое, экономическое неравенство перед лицом смерти (продолжительность жизни, торжественность похорон, слава и жизнь в людской памяти) — все это лишь результаты основополагающей дискриминации: одни, единственно подлинные "человеческие существа" имеют право на бессмертие, остальные же имеют право лишь на смерть" (См. эффект и процедуру установления "мемориальных досок" в современном обществе. — *А. Г Н. К.*).

По убеждению Бодрийяра, "*реальная* социальная дискриминация основывается именно на том, что власть и социальная трансцендентность нигде не бывают столь четко отмечены, как в воображаемом. Экономическая власть капитала не в меньшей степени зиждется на воображаемом, чем власть церкви. Это просто ее фантастическая секуляризованная форма... Демократия здесь ничего не меняет. Некогда люди могли сражаться за бессмертие души для всех, подобно тому как многие поколения пролетариев сражались за имущественное и культурное равенство. Это одна и та же борьба у одних за загробное послежитие, у других за текущее выживание; и одна и та же ловушка поскольку личное бессмертие для немногих возникает... из раскола в единстве группы, то какой же смысл требовать его для всех? Это значит просто обобщать воображаемое. Смыслом революции может быть только отмена отделен-

ности смерти, а не равенство в послежитии"

Во фрагменте "Смертельная власть" Бодрийяр продолжает линию рассуждений: "Возникновение загробного послежития, может... рассматриваться как основополагающий акт зарождения власти. Не только потому, что этот механизм позволяет требовать отречения от земной жизни и шантажировать вознаграждением в мире ином (в чем и состоит вся стратегия жреческих каст), но и более глубинным образом, в силу установления *запрета на смерть* и одновременно особой инстанции, которая за этим запретом следит, — власти. Нарушить союз мертвых и живых, нарушить обмен жизни и смерти, изъять жизнь из ее тесных связей со смертью и наложить запрет на смерть и мертвых именно в этой точке изначально и возникает социальный контроль. Власть возможна лишь при условии, что смерть больше не гуляет на воле, что мертвые помещены под надзор, в ожидании той будущей поры, когда в заточении окажется и вся жизнь. Таков основной закон, и власть стоит стражем при его вратах. Фундаментальный акт вытеснения заключается не в вытеснении бессознательных влечений, какой-либо энергии или либидо, он не носит антропологического характера, это акт вытеснения смерти, и характер его *социальный,* в том смысле что им осуществляется поворот к репрессивной социализации жизни"

По мысли Бодрийяра, "исторически основу власти жрецов образует их монополия на смерть и исключительное право контролировать сношения с мертвыми. [...] Все ереси были попытками оспорить "царство небесное" и установить царство божье здесь и теперь. Отрицать разделение на жизнь и послежитие, отрицать загробный мир значит отрицать также и разрыв с мертвыми, а следовательно, и необходимость прибегать к какой-то посредующей инстанции для сношений с ними. Это означает конец всех церквей и их власти"

Поясняя функции бинаризма (**см.**) как интеллектуальной конструкции, содействующей укреплению социального гнета над индивидом, мыслитель пояснил: "Мертвые первыми выделяются в обособленную область, допускаемую к обмену только через посредующую инстанцию жрецов. Здесь, на этой заставе смерти, и образуется власть. Далее она будет питаться другими, бесконечно усложняющимися разделениями на душу и тело, на мужское и женское, на добро и зло и т. д., но самый первый раздел это раздел на жизнь и смерть. Когда говорят, что власть *стоит у руля*, то это не просто метафора: она и *есть* черта между жизнью и смертью, повеление о разрыве их взаимообмена, контрольно-пропускной пункт на пути между ними. Так и в дальнейшем власть утверждается между субъектом и его отделенным от него телом, между человеком и его отделенным от него трудом в точке разрыва возникает инстанция медиации и репрезентации. Но следует иметь в виду, что архетипом такой операции является отделение группы от своих мертвых или же, как сегодня, отделение каждого из нас от его собственной смерти. В дальнейшем все формы власти так или иначе овеяны этим духом, потому что в конечном счете власть всегда держится на манипулировании, управлении смертью. Все инстанции подавления и контроля утверждаются в пространстве разрыва, в момент зависания между жизнью и ее концом, т. е. в момент выработки совершенно фантастической, искусственной темпоральности (ведь жизнь каждого человека уже в любой момент содержит в себе его смерть как свою цель, уже реализованную в данный момент). Абстрактное социальное время впервые устанавливается при этом разрыве неразделимого единства жизни и смерти (гораздо раньше, чем абстрактный общественный труд!). Все будущие формы отчуждения, отделения, абстрагирования, присущие политической экономии и разоблаченные Марксом, коренятся в этом отделении смерти"

Бодрийяр подводит промежуточный итог рассмотрению проблемы, вынесенной в заголовок книги: "Вычесть из жизни смерть такова основополагающая операция экономики: жизнь становится *остатком,* который в дальнейшем может трактоваться в операциональных терминах исчисления и ценности. Как у Шамиссо в "Истории Петера Шлемиля" — стоит Петеру потерять свою тень (вычесть из жизни смерть), и он становится богатым, могущественным капиталистом; договор с дьяволом это как раз и есть пакт политической экономии. Восстановить в жизни смерть такова основополагающая операция символического"

Завершая эту мысль, Бодрийяр пишет: "В качестве универсального атрибута человеческого удела смерть существует лишь с тех пор, как началась *социальная* дискриминация мертвых. *Институт* смерти, равно как и институты за-

гробной жизни и бессмертия, суть поздние завоевания *политического* рационализма жреческих каст и церквей; именно на управлении этой воображаемой сферой смерти они и строят свою власть. А исчезновение загробной жизни в ее религиозном понимании это еще более позднее завоевание *государственного* политического рационализма. Когда загробное послежитие ликвидируется прогрессом "материалистического" разума, то это просто значит, что оно перешло в жизнь как таковую; и именно на управлении *жизнью как объективным послежитием* строит свою власть государство. Государство сильнее церкви: вместе со своей абстрактной властью оно вырастает не на воображаемом потустороннего мира, а на воображаемом земной жизни. Опорой ему служит секуляризованная смерть, трансцендентность социального, и сила его исходит из этой воплощаемой им смертельной абстракции. Как медицина заведует трупом, так и государство заведует мертвым телом социума"

Согласно Бодрийяру, "церковь как институт изначально образовалась при разделении жизни загробной и земной, земного мира и Царства Небесного. За их разделенностью она ревниво следит, ибо стоит исчезнуть дистанции между ними, как придет конец и ее власти. Церковь живет *отсроченной вечностью* (так же как государство отсроченным общественным состоянием, а революционные партии отсроченной революцией: все они живут смертью), причем утвердить эту идею ей было нелегко. Все раннее христианство, а позднее и христианство народное, мессианско-еретическое, жило надеждой на второе пришествие Христа, императивом немедленного осуществления Царства Божьего..."

С точки зрения французского мыслителя, "на протяжении всей своей истории церкви приходилось ломать первоначальную религиозную общину, потому что та имела тенденцию спасаться собственными силами, черпая энергию спасения из пронизывающих ее взаимно-интенсивных отношений. Вопреки абстрактной универсальности Бога и церкви эти секты и общины практиковали *самоуправление* спасением, заключавшееся в символическом превознесении группы и порой выливавшееся в головокружительную тягу к смерти. Церковь возможна только при условии непрестанной ликвидации такого символического императива; и при том же самом условии возможно и государство. Здесь-то и выходит на сцену политическая экономия. В борьбе с ослеплением общинно-земного спасения церковь насаждает *политическую экономию индивидуального спасения.* Сначала через веру (которая, однако, становится *личным* отношением души к Богу, а не возбужденно-общинным переживанием), а затем через накопление деяний и заслуг, т. е. через экономию в буквальном смысле слова, включая итоговый подсчет и эквивалентные уравнения"

Как полагает Бодрийяр, "современный образ смерти получил обобщенное выражение в 16 в. благодаря контрреформации... а особенно благодаря протестантизму, который своей индивидуализацией человеческого сознания перед лицом Бога, отказом от коллективных церемониалов дал новый толчок индивидуальному страху смерти. Из него же выросла и грандиозная попытка современной эпохи обуздать смерть этика накопления и материального производства, то самоосвящение через инвестицию, труд и прибыль, которое обычно называют "духом капитализма" (Макс Вебер, "Протестантская этика"); из этого механизма спасения мало-помалу выветрилась внутримирская аскеза, уступив место мирскому производственному накопительству, но цель осталась прежней — защита от смерти"

По убеждению Бодрийяра, "с распадом традиционных христианских и феодальных общин под влиянием буржуазного разума и нарождающейся системы политической экономии смерть перестает с кем бы то ни было разделяться. С ней происходит то же, что с материальными благами, которые циркулируют все меньше и меньше, как при прежней системе обмена, между неразделимо связанными партнерами (участники обмена это всегда так или иначе община или клан) и все больше и больше под знаком всеобщего эквивалента. При капиталистическом способе обмена каждый одинок перед лицом всеобщего эквивалента. Точно так же каждый оказывается одинок и перед лицом смерти и это не случайное совпадение. Ибо *всеобщая эквивалентность — это и есть смерть.* С этого момента основным рациональным двигателем политической экономии становится навязчивый страх смерти и стремление отменить ее путем накопления. [...] Даже не верующие в личное бессмертие все-таки верят в бесконечность времени, образующего как бы общеродовой капитал человечества

со сверхсложными процентами. В бесконечности времени преобразуется бесконечность капитала, вечность производственной системы, для которой нет больше обратимости обмена/дара, а есть только необратимость количественного роста. Накопление времени задает понятие о прогрессе, так же как накопление научных знаний понятие об истине: в обоих случаях накапливаемое изымается из символического обмена и становится *объективным* параметром"

По мнению Бодрийяра, "вся наша культура это одно сплошное усилие отъединить жизнь от смерти, обуздать амбивалентность смерти, заменив ее одним лишь воспроизводством жизни как ценности и времени как всеобщего эквивалента. Отмена смерти — наш фантазм, развивающийся во все стороны: в религиях это фантазм загробной жизни и вечности, в науке — фантазм истины, в экономике — фантазм производительности и накопления"

Идею "символического обмена" Бодрийяр разрабатывал, радикализируя концепцию *дара* М. Мосса. В домодерновых обществах, пишет Мосс, дарение является ключевым элементом социальной жизнедеятельности и в плане своей специфической "логики" находится по ту сторону экономики утилитаризма. Прежде всего дар представляет собой "целостный социальный факт", который наряду с собственно экономическим аспектом включает также политический, религиозный, военный и т. п., причем уже само выделение этих аспектов дара является искусственным: на деле они неразличимо сплавлены. Основная "странность", нуждающаяся в объяснении, состоит в том, что дарение, являясь добровольным и бескорыстным, имеет вместе с тем принудительный и в конечном счете небескорыстный характер. Эта специфическая логика дарения наиболее явственно заметна, по Моссу, на примере *потлача* — празднества, устраиваемого вождем племени и отличающегося подчеркнутой расточительностью хозяина, доходящей до уничтожения накопленных богатств. Дарение здесь пронизано духом соперничества и антагонизма и организуется тремя основными обязанностями: давать, получать и возмещать. Вождь должен устраивать потлач, чтобы поддержать свой ранг в племени и среди других вождей: он может утвердить свое величие, лишь унижая других, дарениями помещая их ниже себя. Обязанность принимать носит столь же принудительный характер; отказаться от дара значит обнаружить боязнь оказаться "уничтоженным", не ответив на подарок. По Моссу, признанное положение в иерархии позволяет отказаться от дара: тогда потлач обязателен для отказавшегося — необходимо устроить более богатый праздник. Наконец, обязанность достойно возмещать полученный дар носит императивный характер: если не отдаривают в ответ или не разрушают эквивалентные ценности, то навсегда "теряют лицо"

Источник специфической принудительности цикла дарений усматривается Моссом в сверх-утилитарном характере дара: в самих даримых вещах имеется свойство, заставляющее разнообразные дары беспрестанно обращаться, поскольку вещь не инертна, а обладает "душой" Она сохраняет в себе нечто от личности дарителя, и через нее он получает власть над получателем дара, если последний не возместит подаренное. Таким образом, циркуляция вещей на деле оказывается циркуляцией прав и личностей.

Подобное безудержное расточительство, по мысли Мосса, отнюдь не является бескорыстным: именно путем цикла дарений между вождями и вассалами внутри племени и между вождями разных племен устанавливается социальная иерархия. Давать значит демонстрировать свое превосходство; получать, не возвращая или не возвращая больше, значит становиться ниже. Специфическая корысть дарения состоит в том, чтобы превратить других в своих должников и тем самым достигнуть более высокого статуса: "прибылью" выгодой расточительства является "честь", обретаемая дарящим.

Опираясь на концепцию Мосса, Бодрийяр радикализирует ее, отделяя практику дарения от функции воспроизводства социального порядка в традиционных обществах. Целью антагонистического дарения является уже не обретение или подтверждение социального статуса, а само состязание. Дарение, додуманное до символического обмена, — это рискованная игра "на интерес", дающая опыт суверенного существования. Дар это вызов, на который нельзя не ответить, но никакой ответ не приводит к окончанию игры: он становится новым вызовом, и циклическое движение символических обменов не имеет завершения. Поскольку ставкой в этой игре может быть все что угодно, все прочные реальности, все ценности приходят в состояние неопределенности, опасной

двусмысленности. Форма символического обмена это форма жертвенного истребления, воплощающего обратимость жизни и смерти.

Символический обмен, по Бодрийяру, — это форма, противопоставляемая как экономическому обмену эпохи господства "принципа реальности", так и циркуляции знаковых стоимостей эпохи симуляции. Даримой вещи нельзя приписать ни потребительную, ни меновую экономическую, но лишь "символическую меновую стоимость" В отличие от знаков материал символического обмена неотделим от субъектов (является переходным) и не может быть кодирован (не организуется кодом, всевластие которого отличает эпоху симуляции). Соответственно с того момента, когда обмен перестает быть всецело переходным, предмет символического обмена обретает автономию и вырождается в предмет потребления, на базе которого строится соответствующее, деградировавшее социальное отношение.

Благодаря бодрийяровской концепции символического симуляция предстает не только как "превосхождение" традиционной системы политической экономии, основанной на реальности производства, но и как вырождение символического обмена: амбивалентность символического деградирует до эквивалентности знаковых стоимостей, "жертвенное истребление" в "тотальное потребление" В определенном смысле можно говорить, согласно Бодрийяру, о "гиперреальности" не только симуляции, но и символического обмена: "символическое — это социальное отношение, разрешающее в себе оппозицию реального и воображаемого"

По мысли Бодрийяра, "эффект реальности" являет собой структурный эффект раздробления двух элементов: объективность природы, противостоящая человеческой субъективности, возникает лишь в результате разделения человека и природы, материальность тела в результате разделения тела и духа. Символическое как раз и упраздняет этот различительный код и разнесенность элементов, восходящую к разделению жизни и смерти.

В отличие от примитивных обществ, полагает Бодрийяр, в современных обществах не существует символического обмена как организационной формы. Символическое выступает как их собственная смерть. Обратимость дара в контр-дар, обмена — в жертвоприношение, производства — в разрушение, времени в замкнутый цикл, жизни в смерть, — вот что можно сказать о современных обществах. С точки зрения Бодрийяра, обратимость — всеобъемлющая форма самого символического.

Надстраивая традиционалистскую схему К. Маркса и его правоверных последователей в области политической экономии различных стоимостей, Бодрийяр демонстрирует то, что данную модель невозможно креативно "снять" в гегелевском смысле. Речь может идти лишь о кардинальном переосмыслении всего подхода, сохранив лишь принципиальную предметность его. Согласно Бодрийяру, "необходимо отделять логику потребления, которая является логикой знака и различия, от многих иных логик, которые обычно спутываются друг с другом в силу некоей очевидности... Четыре подразумеваемые логики суть следующие:

1. Функциональная логика потребительной стоимости.
2. Экономическая логика меновой стоимости.
3. Логика символического обмена.
4. Логика стоимости/знака.

Первая является логикой *практических операций.*

Вторая — логикой *эквивалентности.*

Третья — логикой *амбивалентности.*

Четвертая — логикой *различия.*

Иначе говоря: логика полезности, логика рынка, логика дара, логика статуса. В зависимости от того, согласно какой логике определяется предмет, он соответственно может наделяться статусом *орудия, товара, символа* или *знака.* Только последняя логика — *логика знака* — задает особое поле потребления"

Бодрийяру приходится осуществлять дополнительные разъяснения: действие структурного закона не ограничивается областью означивания, его господство не означает какого-то всевластия знака, поскольку его формой является не языковой (или, обобщенно, культурный) знак, а общественный код. Путаница может возникать вследствие того, что рыночный закон стоимости разработан Марксом на основе анализа товара, а структурный закон значимости разработан Соссюром на материале лингвистического знака. Однако рыночный закон — это закон эквивалентностей вообще; он относится и к такой организации знака, где эквивалентность означающего и означаемого делает возможным регулярный обмен референциальными содержаниями.

По Бодрийяру, классический закон стоимости действует одновременно во

всех сферах общественной жизни (производстве, языке и т. п.), хотя они и различаются по своим "референциальным" сферам. В свою же очередь структурный закон значимости говорит о недетерминированности всех этих сфер как в их специфическом содержании, так и относительно друг друга. Основополагающий тезис "критики политической экономии знака" в версии Бодрийяра состоит в следующем: сферы материального производства и культурных знаков не просто взаимосвязаны, а буквально исчезают в своей специфической определенности, подчиняясь при этом гораздо более обобщенной форме значимости, где стоимость товара и значение знака нивелируются.

По мысли Бодрийяра, "структура обмена (у К. Леви-Стросса) никогда не является структурой простой взаимности. Обмениваются не два простых термина, а два амбивалентных термина; обмен основывает их отношение как *амбивалентное* отношение"

Мыслитель приводит пример: "Обручальное кольцо. Будучи символом брачного отношения, обручальное кольцо является уникальным предметом. Нельзя его менять (за исключением несчастных случаев) или носить сразу несколько колец. Символический предмет создан для того, чтобы длиться и своей длительностью свидетельствовать о постоянстве отношения. На собственно символическом уровне мода так же как и на уровне чистой полезности не играет никакой роли. Простое кольцо отличается от обручального: оно более не символизирует отношения. Кольцо это не единственный предмет, а индивидуальное приобретение, знак, сравнимый с другими знаками. Я могу носить несколько колец сразу, я могу их менять. Кольцо вступает в игру аксессуаров, в созвездие моды. Оно оказывается предметом потребления. В США даже обручальное кольцо сегодня захватывается этой новой логикой. Супругов призывают менять кольца каждый год"

Призывая отказаться от одномерного экономического толкования/понимания генезиса и структуры потребностей индивида (ибо они могут описываться лишь с кардинальным учетом "идеологического" фактора), Бодрийяр пишет: "*...прожиточный антропологический минимум* не существует: во всех обществах он определяется по остаточному принципу в соотношении с фундаментальной необходимостью некоего избытка — доли Бога, доли жертвы, излишней траты, экономической прибыли. Именно эти отчисления на роскошь негативно определяют уровень выживания, а не наоборот (идеалистическая фикция). Повсюду в определении социального богатства наличествует предшествование прибыли, выручки, жертвы, предшествование "бесполезной" траты по отношению к функциональной экономии и минимуму выживания.

Никогда не существовало ни "обществ нужды", ни "обществ изобилия", поскольку затраты общества выстраиваются — *каков бы ни был объективный объем ресурсов* — в зависимости от структурного избытка и столь же структурного недостатка. Огромный избыток может сосуществовать с самой страшной нуждой. В любом случае некоторый избыток сосуществует с некоторой нуждой. И в любом случае именно производство этого избытка управляет целым: уровень выживания никогда не определен снизу, но всегда сверху. Есть вероятность, что, если того потребуют социальные императивы, никакого выживания вообще не будет: будут уничтожаться новорожденные (или военнопленные — прежде чем раб станет рентабельным в новом контексте производственных сил)"

Бодрийяр отвергает исходный посыл рассуждений Маркса о примате безусловного доминирования производительных сил в структуре производства/потребления. По его мысли, "*потребительность как раз и является структурным модусом производительности*. В этом пункте ничего не меняется с переходом от *жизненных* потребностей к *культурным*, от *первичных* к *вторичным*. Для раба единственная гарантия получения еды состоит в том, что система для своей работы имеет потребность в рабах. Для современного гражданина единственный шанс увидеть, как удовлетворяются его *культурные* потребности, состоит в том, что система имеет потребность в этих потребностях, и в том, что индивид больше не довольствуется одной едой. Иначе говоря, если бы для порядка производства существовало какое-нибудь средство обеспечить выживание индивида в предыдущей форме, т. е. форме грубой эксплуатации, никогда никакие потребности не появились бы. Пока это возможно, потребности подавляются. Когда же это необходимо, потребности возбуждаются в качестве средства подавления"

Бодрийяр по ходу рассуждений формулирует оригинальную гипотезу: "сам

труд появился в качестве производительной силы лишь тогда, когда социальный порядок (структура привилегий и господства) стал нуждаться в нем для собственного выживания, не имея более возможности подкрепляться только лишь властью, основанной на личных иерархических отношениях. Эксплуатация посредством труда — это вынужденный шаг социального порядка. Доступ к труду (на данном этапе истории людей. — *А. Г., Н. К.*) все еще не признается за женщинами, представляясь опасностью социального разрушения" Французский социолог переосмысливает "извечный" и "неизменный" облик труда, в понимании какового марксисты мало ушли от библейских его трактовок в качестве Божьего наказания человеку за прегрешение Адама и Евы.

Раздел "Аукцион произведений искусства. Обмен/знак и избыточная стоимость" начинается автором с пояснения: "Аукцион — это тигель, в котором происходит взаимообмен стоимостей, в котором экономическая стоимость, стоимость/знак и символическая стоимость проникают друг в друга согласно правилам некоторой игры..." Аукцион у Бодрийяра — одно "из самых показательных мест ***политической экономии знака***" (выделено автором. — *А. Г., Н. К.*).

Согласно Бодрийяру, "речь идет о том, чтобы раскрыть в аукционе рождение формы/знака — точно так же, как в "Критике политической экономии" Маркс сумел расшифровать рождение формы/товара. В потреблении экономическая меновая стоимость (деньги) постоянно конвертируется в меновую стоимость/знак (престиж и т. п.), хотя эта операция все еще и опирается на алиби потребительной стоимости. Особое положение аукциона произведений искусства заключается в том, что на нем экономическая меновая стоимость в своей чистой форме всеобщего эквивалента, т. е. в форме денег, обменивается на чистый знак, т. е. на картину. Аукцион, следовательно, является неким одновременно коллективным и институциональным участком экспериментов, направленных на то, чтобы высвободить действие этой стоимости/знака"

По мнению Бодрийяра, "решающий акт состоит в двойной одновременной редукции: редукции меновой стоимости (денег) и символической стоимости (картина как произведение), и в их превращении в стоимость/знак (подписанная, престижная картина, избыточная стоимость и редкий предмет) посредством *траты* и *агонистического соревнования*. Именно в трате меняется смысл денег. Этот установленный на примере аукциона факт может быть в качестве гипотезы распространен на всю сферу потребления. Акт потребления никогда не является просто покупкой (обратное превращение меновой стоимости в потребительную), ведь он еще и ***трата***, т. е. *декларация* богатства, *декларируемое* разрушение богатства этот аспект полностью упущен как в политической экономии, так и у Маркса. Именно эта стоимость, работающая по ту сторону меновой стоимости и основывающаяся на ее разрушении, *вкладывает* в *купленный*, приобретенный, присвоенный *предмет свою различительную знаковую стоимость*. Поэтому стоимостью наделяется не количество денег, как в экономической логике эквивалентности, а растраченные, пожертвованные, пущенные по ветру деньги, что соответствует логике различия и вызова. Любой акт покупки является поэтому одновременно экономическим актом и трансэкономическим актом *производства* различительной *стоимости/знака*" (все выделено автором. — *А. Г., Н. К.*).

Бодрийяр весьма критически комментирует логику Маркса, согласно которой ("Капитал"), "товар... как потребительная стоимость не заключает в себе ничего загадочного, будем ли мы его рассматривать с той точки зрения, что он своими свойствами удовлетворяет человеческие потребности... Мистический характер порождается, таким образом, не потребительной его стоимостью... Весь мистицизм товарного мира, все чудеса и привидения, окутывающие туманом продукты труда при господстве товарного производства, — все это немедленно исчезает, как только мы переходим к другим формам производства.

Так как политическая экономия любит робинзонады, то представим себе прежде всего Робинзона на его острове... Все отношения между Робинзоном и вещами, составляющими его самодельное богатство, ...просты и прозрачны..."

По мысли Бодрийяра об этих тезисах Маркса, "противопоставив темный "мистицизм" рыночной стоимости простоте и прозрачности отношения Робинзона к своему богатству, он попал в ловушку. Если принять гипотезу (марксистскую), гласящую, что буржуазная политическая экономия выразила в мифе о Робинзоне всю свою идеологию, то необходимо будет допустить, что все в этой истории согласуется с мистикой и метафизикой буржуазного мышления, *включая — что*

самое главное эту "прозрачность" отношений человека к своим инструментам и продуктам своего труда" (выделено автором. — *А. Г., Н. К.*).

Бодрийяр подчеркивает чрезвычайно важную идею, касающуюся исторического характера формирования соответствующих понятийных рядов классической экономической науки: "человек потребностей" вступает "в царство потребительной стоимости, которое также оказывается и царством "природы", которой, однако, не соответствует никакая изначальная и теперь вновь обретенная целесообразность: причина этого просто в том, что все эти понятия (потребности, природа, полезность) рождаются вместе на одной и той же исторической стадии систематизации политической экономии и санкционирующей ее идеологии"

По мысли французского социолога, "миф о Робинзоне это буржуазное перевоплощение мифа о земном рае. Любой крупный социальный порядок производства (буржуазный или феодальный) поддерживает некий идеальный миф, который является одновременно и мифом завершения, и мифом начала. Политическая экономия подкрепляется великим мифом осуществления человека благодаря естественному закону потребностей подобно тому, как теология поддерживается мифом осуществления человека благодаря божественному закону. И в политической экономии, и в теологии можно признать одну и ту же целесообразность целесообразность идеального отношения человека к миру, задаваемого через его потребности и правила природы, и целесообразность столь же идеального отношения человека к Богу, задаваемого верой, божественными законами и Провидением. Естественно, эта идеальная отсылка с самого начала оценивается в качестве потерянной или уже несостоятельной, но целесообразность по-прежнему сохраняется вкупе с потребительной стоимостью, погребенной под меновой стоимостью в качестве естественной гармонии земного рая, уничтоженного грехом и страданием, — целесообразность и потребительная стоимость сохраняются в качестве неких неуязвимых сущностей, отсроченных к моменту конца Истории, отложенных до будущего искупления. Одна и та же логика, одна и та же идеология: прикрываясь знаком природы-дарительницы, в которой просвечивает предшествующий феодализму наиболее примитивный способ "производства", т. е. собирательство, знаком природы, из которой исключены рабство и труд, миф о земном рае описывает идеальность феодальных отношений (защита со стороны сюзерена и вассальная преданность). Точно так же миф Робинзона, само его "прозрачное" изгнанничество (в котором проглядывает предшествующий капитализму способ ведения сельского хозяйства и ремесла), исключающее закон рынка и обмена, описывает идеальность буржуазных отношений: автономия индивида, каждому воздается по его труду и его потребностям, совесть опирается на природу а потом, если представится случай, может появиться и какой-нибудь Пятница, туземный слуга..."

Бодрийяр неоднократно подчеркивает в тексте работы, что марксизм в его исходной — политэкономической — версии вряд ли способен "обновиться" и "переосмыслиться": "Теория производства (диалектического шествия противоречий, связанного с развитием производительных сил) точно соответствует своему объекту, *материальному* производству, и не может быть перенесена в качестве постулата или теоретической основы на те содержания, которые ею никогда не учитывались. Диалектическая форма соответствует только одному определенному содержанию, т. е. содержанию материального производства: она полностью исчерпывает его смысл, но она не может выйти за свой архетип, за определение этого объекта. Диалектика рассыпается в прах, когда она выдается за систему интерпретации региона, *отделенного* от производства материального"

В разделе "Реквием по медиа" Бодрийяр, предвосхищая многие свои последующие выводы, формулирует мысль о специфической роли современных СМИ (особенно электронных) в обществе: "Нет никакого смысла придумывать полицейское использование телевидения, обслуживающего власть (как у Оруэлла в "1984"): телевидение в силу самого своего присутствия оказывается социальным контролем. Нет необходимости изображать его в качестве следящего перископа правящего режима, проникающего в частную жизнь каждого человека, потому что та форма, в которой оно существует сейчас, даже лучше: оно является гарантией того, что люди не разговаривают друг с другом и что, столкнувшись с безответным словом, они оказались предельно изолированы друг от друга"

Раздел "Дизайн и окружение, или Эскалация политической экономии" начи-

нается Бодрийяром с констатации следующего: "Не всякая культура производит предметы: понятие предмета свойственно только нашей культуре, рожденной в промышленной революции. Впрочем, даже промышленному обществу известен лишь *продукт*, а не *предмет*. Настоящее существование предмета начинается лишь с его освобождения в качестве функции/знака, а такое освобождение приходит только при превращении этого собственно промышленного общества в то, что можно было бы назвать нашей техно-культурой, оформившейся с переходом от *металлургического* общества к *семиургическому* ...в тот момент, когда по ту сторону от продукта и товара (по ту сторону от способа производства, от экономической циркуляции и экономического обмена) обнаруживается проблема целесообразности смысла предмета, проблема его статуса как сообщения и знака (проблема его способа означивания, коммуникации и обмена/знака)"

Возникает, согласно Бодрийяру, "настоящая политическая экономия знака": "с одной стороны, природа и человеческий труд избавляются от своих архаических ограничений, освобождаются в качестве производительных сил и предмета рационального исчисления производства. А с другой стороны, все окружение становится означающим, объективированным в качестве элемента значения. Оно оказывается "функционализированным" и освобожденным от любого традиционного (религиозного, символического, магического) участия, т. е. оно становится предметом рационального исчисления значения"

Автор резюмирует свои предположения-версии в разделе "Об осуществлении желания в меновой стоимости" Бодрийяр пишет:

"Наши гипотезы:

предметы и провоцируемые ими потребности появляются именно для того, чтобы устранить тревогу, которую человек испытывает, когда не знает, чего хочет;

то, что не опосредовано абстракцией меновой стоимости, не может также существовать в качестве той "спонтанной" и "конкретной" стоимости, которой якобы является потребительная стоимость. Причина в том, что уровень потребительной стоимости столь же абстрактен, как и уровень меновой стоимости, поэтому они связаны друг с другом. Нет потребительной стоимости без меновой. Как только последняя нейтрализуется в процессе дара, безвозмездности, расточительности или траты, потребительная стоимость сама становится неуловимой;

последняя гипотеза значима также и в отношении меновой стоимости/*знака*. То, что не опосредовано социальным соревнованием статусов, обменом дифференцирующих знаков, *моделями*, не имеет стоимости. В области знаков различие потребительной стоимости и меновой способно полностью стереться. Если определять "потребительную стоимость/знак" как удовлетворение отличием, как качественную прибавочную стоимость, высчитываемую в процессе выбора, предпочтения, исчисления знаков, а меновую стоимость как общую форму код, который управляет игрой моделей, становится понятным, что потребительная стоимость напрямую зависит от функционирования *кода* и от системы меновой стоимости. В действительности точно так же обстоят дела и с так называемым "экономическим" порядком. Отсюда и берется абстракция потребительной стоимости, которая нигде не может появиться иначе, чем в виде, опосредованном одновременно и системой меновой стоимости (форма/товар), и моделями, связанными кодом (форма/знак).

Таким образом, меновая стоимость и меновая стоимость/знак сегодня неразрывно связаны друг с другом"

Именно "знак" в модели Бодрийяра являет собой "апогей товара" Поэтому и завершается текст сборника мыслью о "революции, которая освободила бы не предметы и их стоимость, а само отношение обмена, взаимность слова, которая сегодня всегда оказывается раздавлена терроризмом стоимости"

Идейной "начинкой" данного текста Бодрийяр не в последнюю очередь желал порвать с революционистской стратегией отрицания системы общественного господства, неизменно представляющей собой, по его убеждению, ловушку, выставленную властью. По убеждению Бодрийяра, систему невозможно победить, принимая подсказываемую ею логику целевых установок и силового воздействия, революционное насилие лишь перелицовывает систему, насыщая ее энергией, давая ей новый толчок для движения. Систему вообще нельзя победить на уровне "реального" поскольку это реальное — не более чем воображаемое самих революционеров, внушенное им системой. Победа возможна лишь на уровне "символического" — предпосылки всякой власти и подлинного источника общественного господства. Власть

определяет всю динамику символического обмена: дарение означает обретение власти над одариваемыми, но эта захваченная власть тут же упраздняется ответным даром. Соответственно, согласно Бодрийяру, общественное господство возникает при блокировке обратимости дара-вызова и представляет собой захват власти путем систематически одностороннего одаривания. Все общественные и государственные институты призваны предотвратить ответный символический акт, упраздняющий власть: система стремится исключить возможность прямого символического столкновения, перевести отношения в режим сделки (борьбы в терминах реального). Тем не менее даже самым совершенным системам грозит подспудная двойственность: при вторжении символического колоссальный аппарат власти словно разжижается. Лишь символические акции, совершенно незначительные в плане силовых отношений, дезавуируют власть: по Бодрийяру, "пути альтернативной политики — это пути символической действенности"

А. А. Грицанов, Н. Л. Кацук

СИМУЛЯКР (фр. *simulacres*, от лат. *simulacrum* изображение, подобие, видимость) — термин философии постмодернизма для обозначения средств фиксации опыта, располагающихся акцентированно вне категориально-понятийного ряда. Генетически восходит к слову "С." ("*симулакрум*"), обозначавшему у Платона "копию копии" Введен в философский оборот постмодернизма Ж. Батаем (**см.**), позднее интерпретировался П. Клоссовски (**см.**), Ж. Бодрийяром (**см.**), Ж. Делёзом (**см.**), Ж. Деррида (**см.**) и др.

Понятие как одно из оснований классического философствования (см. **Классика — Неклассика — Постнеклассика**) характеризуется стабильно-определенным значением, традиционно относимым к сфере мышления индивидуального субъекта. В противоположность этому, актуализация значения С. может быть осуществлена лишь в процедурах коммуникации. Таким образом, согласно постмодернизму, С. может обрести свой смысл только при том условии, если отдельные ассоциативные и коннотативные (см. **Коннотация**) его аспекты, неявно заложенные в нем адресантом, будут актуализованы и скооперированы воедино в восприятии адресата.

В контексте общего отказа от идеи референции (см. **"Пустой знак"**) постмодернистская философия задает мыслительное пространство, где, согласно Делёзу, "идентичность образца и подобие копии будут заблуждением" С. в этом контексте определяется Ф. Джеймисоном (**см.**) в качестве "точной копии, оригинал которой никогда не существовал" В этом своем качестве С. выступает особым средством общения, основанным на реконструкции в ходе коммуникации вербальных партнеров сугубо коннотативных смыслов высказывания.

Конституируясь в оппозиции категориально простроенному философствованию, концепция С. у Батая реализует себя посредством концепта "симулякров понятий": "я пошел от понятий, которые замыкали... Язык не оправдал моих надежд... выражалось нечто иное, не то, что я переживал, ибо то, что переживалось в определенный момент, было непринужденностью... Язык отступает, ибо язык образован из предложений, выступающих от имени идентичностей" С точки же зрения Батая, любая идентичность в системе отсчета культуры постмодерна невозможна, ибо неосуществима финальная идентификация, так как понятия в принципе не соотносимы с реальностью. В этом контексте Батай постулирует "открытость существования" С. в отличие от "замкнутого существования" предполагающего "понятийный язык" и основанного на задаваемых им идентичностях.

Фундаментальным свойством С. в этом контексте выступает его принципиальная несоотносимость с какой бы то ни было реальностью. Это становится очевидным в системе отсчета так называемых "суверенных моментов" у Батая: *смех*, *хмель*, *эрос*, *жертва*. В их точечном континууме "безмерная расточительность, бессмысленная, бесполезная, бесцельная растрата" становятся "мотивом бунта" "во имя бытия" как неидентифицируемого начала против "устроенного и эксплуатируемого" существования. "Суверенные моменты" по Батаю, и есть "симулякр прерывности", а потому не могут быть выражены в "понятийном языке" без тотальной утраты смысла, ибо опыт "суверенных моментов" меняет субъекта, реализующего себя в этом опыте, отчуждая его идентичность и высвобождая тем самым его к подлинному бытию. В этой системе отсчета С. как выражение "суверенного момента" фактически выступает у Батая квази-С., "симулякром симулякра" Это упраздняет возможность любой мысли о какой бы то ни было идентичности.

Как отмечал Клоссовски, "презрение Батая к *понятию* обнаружилось нагляд-

но в Диспуте о грехе, в котором приняли участие также Сартр (выдающий французский философ (1905—1980), основатель атеистического экзистенциализма. — *А. Г.*) и Ипполит (представитель французского неогегельянства (1907—1968). — *А. Г.*). Как раз тогда, когда другие хотели замкнуть его в кругу понятий, Батай вырывался из этого круга с доказательствами очевидного противоречия в руках: он говорит и выражает себя в симулякрах понятий, так что выраженная мысль неизменно подразумевала особую восприимчивость собеседника"

По мнению Клоссовски, С. это не совсем псевдо-понятие: последнее еще могло бы стать точкой опоры, поскольку оно могло быть изобличено как ложное. С. образует знак мгновенного состояния и не может ни установить обмена между умами, ни позволить перехода одной мысли в другую. С., по оценке Клоссовски, "обладает преимуществом отсутствия намерения закрепить то, что он представляет из опыта, и то, что он выговаривает о нем; он не просто не боится противоречий, симулякр замешан в них. Ибо если он и плутует на таблице понятий, так это потому, что он верно передает долю несообщаемого. Симулякр есть то, что мы можем знать об опыте; понятие в этом отношении есть лишь жалкий отброс, взывающий к другим отбросам"

С точки зрения Клоссовски, С. есть "совершенно *другое* интеллигибельно понятийного сообщения: это сообщничество, мотивы которого не только не поддаются определению, но и не пытаются самоопределиться. Сообщничество достигается симулякром; понимание достигается понятием, хотя как из-за понятия проистекает непонимание" Однако, по убеждению Клоссовски, "понял ли ты симулякр или недопонял его в любом случае это еще ничего не значит: метя в сообщничество, симулякр пробуждает в том, кто испытывает его особое движение, которое того и гляди исчезнет. И тогда уже никак в слове не передать того, что произошло: мимолетное вступление в сознание без клеврета, примыкающее в другом только к тому, что могло бы отвлечься, отделиться от *Я* другого, делая его вакантным"

Как пишет Клоссовски, "прибежище симулякра не скрывает, однако ни отсутствия реального события, ни отсутствия его замены. Вместе с тем в той мере, в какой что-то должно произойти с кем-то, чтобы мы могли сказать, что *опыт* был, не распространится ли симулякр до самого опыта? И как раз тогда, когда Батай его изрекает по необходимости как пережитое, в тот самый миг, когда выговаривает его, избавляясь от себя как субъекта, обращающегося к другим субъектам, с тем чтобы оставить в цене лишь содержание опыта. Что-то происходит с Батаем, о чем он говорит так, как будто это происходит не с ним, не с Батаем, который мог бы это определить и сделать из этого те или иные разумные выводы. Он не приписывает себе и никогда не может приписать себе определенного изрекания (опыта): едва изрекши его, он сей же час соотносит себя с тоской, с радостью, с непринужденностью: затем он смеется и пишет, что умирает со смеху или смеется до слез — состояния, в которых субъект упраздняется опытом. И насколько Батай был охвачен тем, что передают эти вокабулы, настолько его мысль отсутствовала. Его намерение отнюдь не состояло в том, чтобы предоставить их под сень медитации, образованную их представлениями. Ему важна была именно эта модальность отсутствия; и восстановление ее путем расстановки вех в обратном направлении подводит его к философии, которую он неизменно отказывается выдавать за философию"

По убеждению Клоссовски, "существующий субъект, испытывающий свою прерывность, то есть убегание бытия из существования, упорствует в пребывании с того мига, как его смех, слезы, все излияния — одним словом, его пафос, начинает обозначаться им как суверенные моменты. И это существующее (экзистирующее), нечаянно доведенное до вакации, *Я*, до смерти мысли начинает искать их именно как суверенных моментов только исходя из своего вновь обретенного *Я*, стало быть, исходя из рабства идентичности и заново закрытого понятия. И так каждый раз, когда он захочет преподавать этот метод медитации. Вот почему ему вновь надо будет исходя из понятий, идентичностей прокладывать путь к раскрытию понятий, к упразднению идентичностей и это раскрытие и упразднение может быть передано только в симулякрах"

Согласно Клоссовки, в противовес языку понятийному, С. конституируют "язык, предложения которого не говорят уже от имени идентичностей" Такой язык (язык С.) может служить и служит средством фиксации "суверенных моментов" ибо позволяет выразить не только уникальность последних, но и их сиюминутно-преходящий характер (не бытие как константное,

но вечное становление). По Клоссовски, "упраздняя себя вместе с идентичностями, язык, избавленный от всех понятий, отвечает уже не бытию: в самом деле, уклоняясь от всякой верховной идентификации (под именем Бога или богов), бытие схватывается только как вечно бегущее"

По оценке Клоссовски, если "понятие и понятийный язык предполагают то, что Батай называет "замкнутыми существованиями" то реализуемая в процессах коммуникации "открытость существований или достижение интегральности существований... могут быть развиты лишь как симулякры понятий" Согласно Клоссовски, "понятийный язык" задает идентичность существования с бытием, тем самым деформируя бытие как "убегающее всякого существования"; в этой связи "мы вынуждены... раскрыть понятия по ту сторону их самих" По формулировке Клоссовски, "там, где язык уступает безмолвию, — там же понятие уступает симулякру" По его мысли, "симулякр не совсем псевдопонятие: последнее еще могло бы стать точкой опоры, поскольку может быть изобличено как ложное. Симулякр образует знак мгновенного состояния и не может ни установить обмена между умами, ни позволить перехода одной мысли в другую" По Клоссовски, "в симулякрах понятий... выраженная мысль неизменно подразумевает особую восприимчивость собеседника" Если на основе понятийного общения возможно устойчивое взаимопонимание, то, согласно Клоссовски, "симулякр есть... сообщничество, мотивы которого не только не поддаются определению, но и не пытаются самоопределяться" По оценке Клоссовски, на тот или иной момент "сообщничество достигается симулякром" но, возникая "как контакт" по поводу принципиально суверенных моментов, "сообщничество" питается самой их суверенностью. В силу этого последнее не претендует на устойчивость и постоянство, выступая сиюминутно преходящим: "метя в сообщничество, симулякр пробуждает в том, кто испытывает его, особое движение, которое того и гляди исчезнет"

"Выговаривая симулякр" по мнению Клоссовски, человек фактически освобождает и свои ассоциативные поля, и возможные коннотативные значения произнесенного, "избавляясь от себя как субъекта, обращающегося к другим субъектам, с тем чтобы оставить в цене лишь содержание опыта", открытое для любых конфигураций. По определению Клоссовски, "именно уловкой симулякра сознание без клеврета (то есть вакация *Я*) прокрадывается в сознание другого" Согласно Клоссовски, язык — избавленный от всех понятий как содержащих интенцию на идентификацию своего значения с действительностью упраздняет "себя вместе с идентичностями" в то время как субъект, "изрекая" пережитой опыт, "в тот самый миг, когда он выговаривает его, избавляется от себя как субъекта, обращающегося к другим субъектам" Смыслопорождение предстает у Клоссовски в этом контексте как самоорганизация освобожденного от субъекта и выраженного в С. опыта, причем место референциально гарантированного смысла в данном случае занимает множество коннотативных смыслов, оформляющихся на основе кооперации сиюминутных ассоциаций.

Как отмечает по этому поводу Клоссовски, "язык (понятийный) делает бессмысленными учение и поиск моментов суверенности" в этой системе отсчета со всей остротой встает вопрос: "каким образом содержание опыта может устоять... под натиском понятийного языка?" Единственным ответом на него может, по Клоссовски, быть отказ от понятийного универсализма, исход библейского формата "из рабства идентичностей" задаваемого посредством понятийного языка. Для этого "каждый раз... ему вновь надо будет, исходя из понятий, идентичностей, прокладывать путь к раскрытию понятий, к упразднению идентичностей" "и это раскрытие и упразднение может быть передано только в симулякрах"

По мысли Делёза, интерпретирующего платоновскую идею "С." ("вещи" выступают "копиями" более схожими с исходной "идеей" нежели отличающимися от нее): "Симулякр [...] система, в которой различное соотносится с различным посредством самого различия" Согласно Делёзу, С. не создает эффекта подобия, неся "несходство внутри себя" поэтому "мы не можем [...] определять его, исходя из [...] модели [...], задающей подобие копий" По Делёзу, "тут нельзя даже прибегнуть к модели Другого, ибо никакая модель не может устоять против головокружения симулякра" Делёз при этом допускает существование модели *уклонения* от исходной модели, являющейся моделью собственно С. В пояснение последнего рассуждения Делёз приводит слова Платона: "В жизни, мой милый, есть два образца: вознагражденного

благочестия и наказанного безбожия" (*Теэтет*, 176 e), а также "если демиург любой вещи взирает на *неизменно сущее* и берет его в качестве первообраза при создании идеи и свойств данной вещи, все необходимо выйдет *прекрасным*, если же он взирает на *нечто возникшее* и пользуется им как первообразом, произведение его выйдет *дурным* (выделено мной. *А. Г.*)" (Тимей, 28 в).

Согласно Делёзу, "в симулякре наличествует безумное становление, глубинное субверсивное становление, умеющее ускользнуть от равного, от предела, от *Того же Самого или от Подобного*"

Осмысление Делёзом общества в качестве хаосмоса (**см.**) различающихся событийных серий выступает фиксацией нового социального состояния. Тем не менее, хотя подобие, сходство между резонирующими сериями сохраняется, "проблема" согласно Делёзу, "не в его наличии, а в его статусе и позиции" Это, по Делёзу, связано с тем, что "больше нет никакой привилегированной точки зрения, нет и объекта, общего для всех точек зрения. Нет никакой иерархии, нет ни второго, ни третьего. [...] Нет больше никакого отбора. Неиерархизированное творение представляет собой сгусток сосуществований и одновременность событий" Мир, с точки зрения Делёза, не может быть целостностью, ибо такое положение вещей делает невозможным многообразие: "Природа как производство разнообразного может быть только бесконечной суммой, то есть суммой, которая не объединяет в целостность собственные элементы" С. у Делёза — "вовсе не деградировавшая копия. В нем таится позитивная сила, отрицающая [...] оригинал и копию" По мысли Делёза, "симулякр основывает мир кочующих [номадических] распределений и торжествующей анархии" где "за каждой пещерой еще более глубокая пещера более обширный, невидимый и богатый мир над каждой поверхностью, пропасть за каждым основанием, под каждым *обоснованием*"

В постмодернизме роль неструктурированной множественности С. (по Делёзу, "дионисийских машин"), выступающих как хаос (**см.**), позитивная: ими отрицается не логос (**см.**), а логоцентризм (**см.**); они не позволяют утвердиться в статусе истины ни одной из вновь созданных людьми мировоззренческих систем; препятствуют тому, чтобы "заново центрировать круги" (Делёз), т. е. заменить изжившую себя "истину"-метанаррацию (**см.**) новой. Тем самым работа С., по Делёзу, порождает креативный хаос, утверждает дивергенцию и децентрацию. В этом, по мнению Делёза, кардинальное отличие С. от "*подделки*" "копии копий" осуществляющую деструкцию "ради консервации и увековечивания установленного порядка репрезентаций, образцов и копий" и "которая еще лишь должна быть доведена *до той точки, в которой она меняет свою природу и обращается в симулякр*"

По мысли Делёза, если повторение понимать как копию, то для С. "свойственно не быть копией, а опрокидывать все копии, опрокидывая также и все образцы" По убеждению Делёза, благодаря С. "понятие может бесконечно развивать свое содержание, в то же время вбирая неопределенное множество объектов" Мир С. у Делёза "это система, в которой различное соотносится с различным посредством самого различия"

Квалифицируя С. в качестве "состояния знака, согласованного с вечным возвращением" Делёз указывает: "В бесконечном движении убывающего от копии к копии подобия мы достигаем той точки, где все существенно меняется, сама копия превращается в симулякр, где, наконец, подобие, духовная имитация уступает место повторению" С. у Делёза "производит впечатление подобия" но строится он "на несоответствии, на различии, он интериоризирует некое несходство". По словам Делёза, С. "поместил подобие снаружи, а живет различием" и т. наз. "повторение одинакового, — внешняя оболочка, подобная облезающей коже, обнажающей ядро различия и более сложных внутренних повторений"

Интерпретация С. у Делёза расходится с трактовкой С. у Бодрийяра. По мысли последнего, то, что Делёз именует "*подделкой*" точнее именовать "чистым С." С помощью такового С., согласно Бодрийяру, создаются артефакты массовой культуры эпохи постмодерна. "Чистый С." у Бодрийяра — самореферирующийся знак, диссимулирующий отсутствие чего бы то ни было. Посредством "чистого С."/"подделки" и осуществляется симуляция (**см.**) подмена реальности мнимостями, кажимостями, отражающими бессознательные или сознательные желания (**см.**) людей. По Бодрийяру, симуляция "порождение, при помощи моделей, реального без истока и реальности: гиперреального".

А. А. Грицанов

"СИМУЛЯКРЫ И СИМУЛЯЦИЯ" ("Simulacres et simulation") книга Ж. Бодрийяра (см.), увидевшая свет в 1981. Данное сочинение явило собой, с одной стороны, попытку обобщения им своих предыдущих теоретических разработок, а с другой размышления автора по поводу современных культурных и экономических феноменов.

Текст книги состоит из восемнадцати глав, каждая из которых могла бы рассматриваться как отдельная работа. Это неизбежно поставило первых читателей, стремившихся найти в работе единую логику и изложение стройной теории симулякров, в несколько затруднительное положение.

В первой главе — "Прецессия симулякров" Бодрийяр определяет симуляцию как "порождение, при помощи моделей, реального без истока и реальности: гиперреального" Симуляция настолько широкомасштабна, что она заставляет совпасть все реальное с моделями симуляции. При этом исчезает самое существенное — различие между симуляцией и реальным. Таким образом, не остается места для метафизики. Нет больше ни сущности и явления, ни реального и его концепта. "Реальное производится, начиная с миниатюрнейших клеточек, матриц и запоминающих устройств, с моделей управления — и может быть воспроизведено несметное количество раз. Оно не обязано более быть рациональным, поскольку оно больше не соизмеряется с некой, идеальной или негативной, инстанцией. Оно только операционально. Фактически, это уже больше и не реальное, поскольку его больше не обволакивает никакое воображаемое. Это гиперреальное, синтетический продукт, излучаемый комбинаторными моделями в безвоздушное гиперпространство"

По Бодрийяру, эра симуляции начинается с устранения всякой взаимной отнесенности, с ликвидации всех референтов и их искусственного воскрешения в системах знаков — более податливом, нежели смысл, материале. Здесь уже не может быть и речи ни о "пародии, ни об удвоении, ни об имитации" Происходит лишь "замена реального знаками реального, то есть устрашающая манипуляция над всем реальным процессом его операциональным двойником, метастатирующей антропометрической машиной, программируемой и безукоризненной, которая предоставляет все знаки реального и в коротком замыкании все его перипетии"

Симулякр, согласно Бодрийяру, не следует путать с феноменом ирреального он никогда не может быть заменен реальным, но лишь замениться внутри самого себя. В этом, по мнению социолога, заключается отличие симуляции от представления. Если представление исходит из соразмерности, пусть и утопической, знака и реального, то симуляция, напротив, исходит из *"утопии* принципа соразмерности, исходит из *радикального отрицания знака как ценности,* из знака как реверсии и умерщвления всякой соотнесенности. В то время как представление стремится абсорбировать симуляцию, интерпретируя ее как ложное представление, симуляция обволакивает все сооружение представления как само по себе являющееся симулякром"

В нескольких своих книгах (в том числе и в этой) Бодрийяр приводит характеристику симулякра, приписываемую им Экклезиасту: "Симулякр это вовсе не то, что скрывает собой истину, это истина, скрывающая, что ее нет. Симулякр есть истина" Общеизвестно, что у Экклезиаста ничего подобного нет, так что сам этот фрагмент является своеобычным симулякром библейской цитаты.

При движении "от одного порядка симулякров к другому" по мысли Бодрийяра, происходит изменение характера "имажинерии" ("представления, воображения" — *А. Г., Н. К., В. Ф.*), связанное, прежде всего, с сокращением дистанции между воображаемым и реальным мирами. В эпоху симулякров первого порядка господствует имажинерия утопии, и здесь дистанция максимальна: рисуется некий трансцендентный универсум, радикально отличный от имеющегося. В научной фантастике, возникающей в эпоху симулякров второго порядка, дистанция уже заметно сокращается: здесь воображение предлагает проекцию, в которой реальный мир производства возводится в степень, но не видится качественно иным. Его характеризует небывалый рост скоростей, энергий, могущества, но схемы и сценарии остаются теми же, что и в реальном мире: "Ограниченному универсуму доиндустриальной эры утопия противопоставляла альтернативный идеальный универсум. К потенциально бесконечному универсуму производства научная фантастика добавляет умножение его собственных возможностей" Наконец, согласно Бодрийяру, эта дистанция полностью исчезает в эру моделей: модели уже не образуют ни трансцендентности, ни проекции, они не строят воображаемого по отно-

шению к реальному, они сами являются предвосхищением реального и, следовательно, вообще не оставляют места ни для какой разновидности предполагания-фикции.

Однако это исчезновение дистанции означает, по модели Бодрийяра, не только элиминацию "воображаемого иного" оно напрямую затрагивает и "принцип реальности" которым руководствуется теория, поскольку соотношение с воображаемым конститутивно для реального как такового. Степень реальности нашего мира, с точки зрения Бодрийяра, была прямо пропорциональна резерву воображаемого, придававшему реальному специфический вес. Здесь происходит то же, что и с освоением географического пространства: когда "больше не остается неизведанной (а значит, питающей воображение) территории, когда карта охватывает всю территорию" освоенное пространство "дереализуется" точнее, "становится гиперреальным: карта обретает первичность относительно территории"

Иными словами, соотнесенность с воображаемым формировала перспективное пространство возможного, придававшее силу "принципу реальности" и питавшее теоретическую установку. Соответственно, упразднение дистанции между реальным и воображаемым означает катастрофу не только для "мышления фикциями" но и для научного мышления: оппозиция фикции и науки разрешается в "вывернутой наизнанку" научной фантастике. Последняя, по мысли Бодрийяра, уже не отталкивается от реального, производя на основе его данности образ ирреального. Процесс становится обратным: приходится исходить из моделей симуляции и суметь расцветить их банальным, заново изобрести исчезнувшее реальное как фикцию, выстроить своего рода галлюцинацию реального, изначально лишенного субстанции, но воссозданного в мельчайших деталях повседневной жизни. "Парадоксальным образом, резюмирует Бодрийяр, именно реальное стало для нас подлинной утопией, но такой, которая уже не принадлежит к порядку возможного"

Ряд концептуальных инноваций концепции "знаковой меновой стоимости" "воспроизводительного труда" и "медиатизации реального" (о последней см. ниже в этом разделе. — *А. Г Н. К., В. Ф.*) — позволяют Бодрийяру наполнить идею универсальной критики марксовой политической экономии конкретным теоретическим содержанием, несущим элементом которого является понятие "симуляции" Симуляция представляется им как новый тип абстракции: это уже не абстракция от некоторого референциального бытия, некоторой субстанции. Понятие симуляции противопоставляется мыслителем классическому понятию "репрезентации": с точки зрения последней симуляция предстает как ложная репрезентация, тогда как если исходить из подхода первой, становится явным симулятивный характер всякой репрезентации. Понятие "репрезентации" "снимается" понятием "симуляции": *репрезентация* оказывается частным случаем механизма *симуляции*.

Бодрийяр выстраивает следующую последовательность фаз развития образа:

1) он является отражением некой фундаментальной реальности;

2) он маскирует и искажает фундаментальную реальность;

3) он маскирует отсутствие фундаментальной реальности;

4) он вообще не имеет отношения к какой бы то ни было реальности, являясь своим собственным симулякром. Решающий поворот знаменуется переходом от знаков, которые что-то скрывают, к знакам, которые скрывают, что ничего и нет: если первые еще отсылают к теории истины (на горизонте которой остается и теория идеологии), то вторые, собственно, и возвещают эру симулякров и симуляции. По Бодрийяру, "речь идет уже не о ложной репрезентации реальности (идеологии), а о том, чтобы скрыть, что реальное больше не является реальным, и таким образом спасти принцип реальности" Замена "реального" "образами реального" означает, согласно Бодрийяру, что реальное операционально: оно производится и может неограниченно воспроизводиться. Симуляция это порождение посредством моделей реального "без происхождения и реальности" Соответственно, симуляция характеризуется "прецессией моделей" относительно мельчайшего факта, поскольку именно их циркуляция образует действительное магнитное поле события. "Реальные" факты, по убеждению Бодрийяра, более не обладают собственной траекторией, они рождаются на пересечении моделей.

Бодрийяр указывает, что решающим поворотом является переход от знаков, которые диссимулируют наличие чего-то к знакам, диссимулирующим отсутствие чего бы то ни было. Если первые отсылают к теологии истины и тайны, то вторые знаменуют собой собственно наступление эры симуляции и симуля-

кров: здесь уже нет ни Бога, чтобы узнавать своих, ни Страшного Суда, чтобы отделить истинное от ложного, поскольку "все уже умерло и воскрешено заранее"

По Бодрийяру, реальное — значит Воображаемое, "нулевая степень" в этом случае есть следствие ностальгии по реальности в неразличимости ("без-различии") реального и воображаемого. Логика симуляции и соответствующая ей обратная логика "нулевой степени" развертываются не по диалектической стратегии снятия, но по катастрофической стратегии возведения в степень. По Бодрийяру, "приходится все доводить до предела, и тогда-то оно само собой обращается в свою противоположность и рушится" В результате "стадия симуляции" достигает своего предела стадии "фрактальной", "вирусной" или "диффузной", стадией "эпидемии ценности" когда ценности распространяются "во всех направлениях, без всякой логики и принципа равноценности" Это стадия *прозрачности* катастрофической вирулентности, нелинейного метастазирования ценности, "ксерокса культуры" В результате политическое переходит в трансполитическое, эстетическое — в трансэстетическое, сексуальное — в транссексуальное. Политическое, например, подобно вирусу, проникает во все сферы и оказывается везде, кроме самого политического, выступая всего лишь симулятивной моделью самого себя, т. е. "нулевой степенью" трансполитического.

Функционирование таких моделей, по Бодрийяру, характеризуется имплозией (т. е. "впечатыванием" в нее всех иных моделей) и орбитальностью, т. е. переходом на орбиты других моделей; так, капитал, избегая предсказанной Марксом смерти, переходит на орбиту трансэкономики — "это чистая и пустая форма, вымаранная форма стоимости, играющая только на своем поле кругового движения" в совершенном отрыве от своих первоначальных целей.

Что же в результате? — вопрошает Бодрийяр. Происходит "непомерное раздувание мифов об истоках и знаков реальности. Непомерное раздувание вторичных истины, объективности и аутентичности. Эскалация истинного, пережитого, воскрешение образного там, где исчезли предмет и субстанция. Бешеное производство реального и референтного, параллельное и превосходящее по отношению к безумию материального производства: такова симуляция в касающейся нас фазе стратегия реального, неореального и гиперреального, повсеместно дублируемая стратегией разубеждения"

Разоблачение Бодрийяром механизмов симуляции служит защите (или восстановлению в правах) не реального, а символического, концепция которого и является действительным завершением обобщенной критики политической экономии. Как указывал Бодрийяр, эта его критическая теория ориентирована на три основные задачи. Во-первых, она распространяет марксовскую критику системы меновой стоимости также и на потребительную стоимость, что позволяет избавиться от идеалистической антропологии и делает возможной действительно радикальную критику общественной системы. Во-вторых, она распространяет критику экономической системы на системы знаков, что приводит к установлению связи между экономикой и культурой: меновая стоимость относится к потребительной так же, как означающее к означаемому. В-третьих, она предполагает построение теории символического обмена, представляющей собой "основу революционной антропологии" Предполагая интегральный характер концепции символического, Бодрийяр в "Критике политической экономии знака" (см.) даже заявлял, что "критика общей политической экономии... и теория символического обмена суть одно и то же"

Тотальная критика капитализма у Бодрийяра сопровождалась критикой всего того, что на этот момент уже перестало быть революционным в обществе и постепенно приобретает респектабельность (а значит, в каком-то смысле, окаменелость). Это относится в первую очередь, к структуралистским теориям и, в частности, к этнологии К. Леви-Стросса, а также к проблематике безумия у М. Фуко (см.).

Наивно, полагает Бодрийяр, отправляться искать этнологию у дикарей или в странах третьего мира, поскольку "она здесь, повсеместно, в метрополиях, у Белых, в мире, учтенном и изученном вдоль и поперек, а затем *искусственно воскрешенном под видами реального*, в мире симуляции, галлюцинации истины, шантажа реального, убийства любой символической формы и ее истерической, исторической ретроспекции — убийства, за которое первыми (положение обязывает) заплатили Дикари, но которое уже давно распространилось на все западные общества"

Ничто, по мнению Бодрийяра, не изменилось, после того как общество нарушило молчание в отношении безумия.

Ничто не изменилось и тогда, когда наука вроде бы разбила зеркальную поверхность своей объективности и склонила голову перед "различиями" По мысли Бодрийяра, "по мере того, как этнология все больше обосновывается в классической институциональности, она перерождается в анти-этнологию, чьей задачей является инъецировать повсюду псевдо-различие, псевдо-Дикаря, чтобы скрыть, что именно этот, наш мир стал на свой манер дикарским, то есть разоренным различием и смертью"

Эра тотальной симуляции изменяет, с точки зрения Бодрийяра, и отношения власти с человеком. Если для Фуко власть виделась как реальная и могучая сила, которой следует оказывать сопротивление или от которой следует ускользать, то теперь власть утрачивает свою мрачноватую вездесущность и паноптизм (другими словами способность к "всеподнадзорности" — *А. Г., Н. К., В. Ф.*). Она оказывается таким же симулякром, как и сопротивление, ей оказываемое. Что может сделать власть против симуляции? Какой закон применить не к беспорядку, но к полному отсутствию порядка? Даже если симуляция преступления будет установлена, она будет подвергнута или легкой степени наказания, как не имевшая последствий, или же наказана как оскорбление правоохранительных органов но никогда как симуляция, потому что "как раз в качестве таковой она не может быть приравнена к реальному, а значит, невозможно и подавление" А как быть с симуляцией добродетели? А ведь это грех куда более тяжкий, нежели симуляция преступления. "Пародия уравнивает друг с другом покорность и нарушение, и вот в этом-то и кроется наибольшее преступление, *поскольку оно аннулирует различие, на котором основывается закон.* Установленный порядок ничего не может с этим поделать, поскольку закон представляет собой симулякр второго порядка, тогда как симуляция относится к третьему, располагаясь по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону эквивалентного, по ту сторону рациональных отличий, на которых функционируют любое социальное и любая власть. Вот туда-то, *в изъян реального,* и следует нацеливать порядок"

Именно поэтому, по мнению Бодрийяра, порядок всегда предпочитает иметь дело с реальным. И даже в случае сомнения он всегда склонен считать нечто реальным. Однако это становится все более сложным, поскольку "если практически невозможно отделить процесс симуляции от того "реального по инерции", которое нас окружает, то верно и обратное (и именно это взаимообразие составляет часть устройства симуляции и бессилия власти): то есть тем самым невозможно ни отделить процесс реального, ни предоставить доказательства реального"

Бодрийяр полагает, что все ограбления и угоны самолетов в определенном смысле симулятивны, так как в своей реализации и возможных последствиях они уже заранее вписаны в обычные трактовки средств информации. То есть они функционируют как совокупность знаков, признаваемых только вследствие их знаковой повторяемости, а не вследствие их реальной цели. Это уже события гиперреальные, не имеющие ни собственного содержания, ни собственных целей, но лишь до бесконечности преломляющиеся одни в других, в чем и состоит секрет их неподвластности порядку. Этот последний может осуществляться только в отношении реального и рационального.

Очутившись в пространстве симуляции, власть оказывается дезорганизованной и становится симуляцией власти (она тоже лишается своих собственных целей и обречена рассыпаться на действия власти и симуляцию масс). Все, что ей остается в этом случае — это повсеместно насаждать реальное и референтное, "избавлять нас от реальности социального, от значительности экономики и целей производства. Для этого она пускает в ход преимущественно дискурс кризиса, но также — почему бы и нет? — дискурс желания. "Принимайте ваши желания за реальность" может пониматься как последний лозунг власти, поскольку в ирреферентном мире даже смешение принципа реальности и принципа желания менее опасно, чем заразительная гиперреальность. Мы оказываемся в промежутке между принципами, и в этом власть всегда права"

Прежде, — пишет Бодрийяр, — когда угроза для власти исходила из реальности, власть разыгрывала разочарование и симуляцию, разрешая все противоречия при помощи производства равноценных знаков. Теперь же угроза исходит от симуляции, и власть играет в действительность, в кризис, в переориентировку художественных, социальных, экономических и политических целей. В результате — характерная для нашего времени истерия: истерия "производства и воспроизводства реального. Прочее производство — ценностей и то-

варов, золотой век политической экономии, уже с давних пор не имеет значения. Все, к чему стремится, продолжая производить и перепроизводить, целое общество, — это воскрешение ускользающей от него реальности. И поэтому само "материальное" производство является на сегодняшний день гиперреальным"

Сама власть, с точки зрения Бодрийяра, уже на протяжении долгого времени не производит ничего, кроме знаков своего подобия. Но внезапно перед нами разворачивается иной образ власти: образ "коллективного требования знаков власти — священный союз, создающийся вокруг ее исчезновения. [...] Меланхолия обществ без власти — именно она спровоцировала фашизм, эту передозировку сильного референта в обществе, которое не может справиться со своей траурной работой" Но власть не только превращается в симулякр, она перестает быть опасной еще и потому, что переходит в разряд средств: политическая оппозиция, "левые", критический дискурс все это "контрастный симулякр, при помощи которого власть старается разбить порочный круг своего несуществования, своей фундаментальной безответственности, своей "текучести" Власть перетекает подобно языку, подобно теориям. Только критика и негативность еще производят призрак реальности власти. И если по той или иной причине они иссякнут, власти ничего другого не останется, как только искусственно их воскресить, галлюцинировать" Власть, бывшая некогда структурой, стратегией, отношением сил, целью, переходит в разряд социального заказа, и вследствие этого "объект закона спроса и предложения больше не является субъектом насилия и смерти. Полностью изгнанный из политического измерения, он происходит, как и всякий прочий товар, из массового производства и потребления"

Четыре следующие главы книги — "История: ретроспективный сценарий", "Холокост" "Китайский синдром" "Апокалипсис сегодня" были посвящены проблеме взаимоотношения теле- и кинопроизводства и реальности. Бодрийяр отмечает, что если в период между двумя мировыми войнами кино завоевывали миф и вымысел, то сегодня сама история вторгается в кино, следуя тому же сценарию. Историческая цель, изгнанная из нашей повседневности (как это прежде случилось с мифом) посредством гигантской нейтрализации, имя которой "мирное сосуществование", прочно воцарилась на экранах, так же как некогда миф обрел там свое второе рождение. "История, — говорит Бодрийяр, это наш утраченный референт, то есть наш миф"

Основным событием нашего времени, с точки зрения мыслителя, является агония сильных референтов, агония реального и рационального, открывающая эру симуляции. "Сегодня создается впечатление, будто история удалилась на покой, оставив позади себя непроглядную туманность, пронизанную потоками, но лишенную, тем не менее, своих референций. В отсутствие настоящих событий все прошлые видятся героическими: по крайней мере, имелись цели, происходило движение. Происходит фетишизация прошлого (будь то фашизм, война, послевоенное время). Бодрийяр полагает, что она сродни фрейдовской теории фетишизма. Эта травма (утрата референтов) подобна обнаружению ребенком различия полов. Происходит фетишизация какого-либо объекта, имеющая целью утаить это непереносимое открытие, причем таким объектом чаще всего становится тот, который предшествовал ранящему открытию.

Точно так же, по Бодрийяру, фетишизируемая история непосредственно предшествует нашей ирреферентной эпохе. "История, пишет он, осуществляет свое триумфальное вхождение в кино в качестве посмертной (понятие "исторический" подвергается той же участи: "исторические" момент, памятник, съезд, фигура уже самим этим определяются как допотопные). Ее повторное введение не имеет ценности осознания. Она выступает лишь ностальгией по утраченному референту Это не значит, будто история никогда не появлялась в кино как великая эпоха, как актуальный процесс, как восстание, а не как воскрешение. В "реальном" как и в кино, история была, но ее уже больше нет. История, которой мы располагаем сегодня (как раз потому, что она захвачена нами), имеет не больше отношения к "исторической реальности" чем современная живопись к классическому изображению реальности. Новый способ изображения представляет собой взывание к похожести, но в то же время и явное подтверждение исчезновения объектов в самом их представлении: гиперреальное. Предметы здесь, в некотором роде, блещут гиперподобием (как история в современном кино), что делает их ни на что не похожими, разве что на пус-

той образ подобия. На пустую форму представления"

Что же происходит с кино? ставит проблему Бодрийяр. Траектория его развития, по его мнению, пролегает от наиболее фантастического или мифического к реалистическому и гиперреалистическому. "Ни одна культура не рассматривала знаки столь наивно, параноидально, пуритански и террористично, как кино с его нынешними стремлениями все больше и больше и с максимальным совершенством приблизиться к абсолютной реальности, с его банальностью, с его правдоподобием, с его "голой очевидностью, с его занудством и в то же время с его заносчивостью, с его претензией быть реальным, непосредственным, неозначенным, что является совершенно безумным замыслом. [...] Одновременно с этим стремлением к абсолютному совпадению с реальным кино приближается также к абсолютному совпадению с самим собой — и в этом нет противоречия: это и есть определение гиперреального. Гипотипизация и зрелищность. Кино плагиаторствует у самого себя, вновь и вновь тиражируется, переделывает свою классику, реактивирует свои мифы, переделывает немое кино таким образом, что оно становится более совершенным, нежели изначальное немое кино и т. п.: все это закономерно, кино заворожено самим собой как утраченным объектом, в точности так, как оно (и мы тоже) заворожены реальным как исчезнувшим референтом"

В конце данной главы Бодрийяр вновь возвращается к теме истории. "История, пишет он, была могучим мифом, последним великим мифом вместе с бессознательным. Это тот самый миф, который поддерживал одновременно возможность "объективной" связности причин и событий и возможность нарративной связности дискурса. Век истории это также и век романа, если можно так выразиться. Именно сказочность, мифическая энергия события или рассказа, похоже, всегда утрачиваются с самого начала. Позади перформативной и демонстративной логики — одержимость исторической верностью, [...] эта негативная верность одержима материальностью прошлого, настоящего, такой-то сцены прошлого или настоящего, реставрацией абсолютного симулякра прошлого или настоящего, заменившая собой все другие ценности к этому причастны все мы, и здесь ничего не изменишь. Поскольку само кино внесло свой вклад в исчезновение истории, в пришествие архива. Фотография и кино внесли громадный вклад в секуляризацию истории, в фиксирование ее в визуальной, "объективной" форме взамен мифам, которые ее пронизывали"

Следующие главы книги именуются так: "Эффект Бобура, имплозия и устрашение" (Центр Бобур или Центр Помпиду выставочный комплекс в Париже, отличающийся весьма экстравагантными архитектурными решениями. *А. Г., Н. К.*), "Гипермаркет и гипертовар" "Имплозия смысла в средствах информации" "Реклама абсолютная, реклама нулевая"

"Эффект Бобура" и "Гипермаркет и гипертовар" посвящены анализу феномена гигантских культурных (Центр Бобур) и торговых универсумов, чудовищных механизмов эры симуляции, в которых происходит непрерывное потребление — товаров, услуг, культуры. Как отмечает Бодрийяр: "Совершенно безотносительно традиционных заведений столицы, Гипермаркет, или Бобур "Гипермаркет культуры" уже представляет собой модель целой будущей формы контролируемой социализации: скопление в одном гомогенном пространстве-времени всех разрозненных функций социального тела и жизни (работа, развлечение, медиа, культура), переписывание всех противоречивых тенденций в терминах интегрированных кругооборотов. Пространство-время целой операциональной симуляции социальной жизни. Для этого необходимо, чтобы потребительская масса была эквивалентна или гомологична массе продуктов. Именно противоборство и слияние этих двух масс действуют в гипермаркете такого уровня, как Бобур, представляющем собой нечто совершенно отличное от традиционных культурных сооружений (музеев, галерей, библиотек, домов культуры и т. п.). Именно здесь вырабатывается та критическая масса, сверх которой товар становится гипертоваром, а культура гиперкультурой — то есть связанной более не с различными обменами или определенными потребностями, но с определенного рода тотальным антропометрическим универсумом, или замкнутой цепью, по которой пробегает импульс от отрезка к отрезку [...]. Вот что являет нам гипермаркет — гиперреальность товара, и то же являет нам Бобур: гиперреальность культуры"

Согласно Бодрийяру, перенасыщение, перешагивание за критическую массу грозят имплозией взрывом изнутри. "Ниспровержение, насильственное разрушение — это то, что отвечает опреде-

ленному способу производства. Универсуму сетей, комбинаторики, потоков соответствуют реверсия и имплозия. То же происходит и с учреждениями, Государством, властью и т. п. Мечта узреть все это взрывающимся за счет противоречий не более, чем мечта. То, что происходит в действительности, — это то, что учреждения имплозируют сами собой, за счет разветвлений, обратных связей-подпиток, чрезмерно развитых циклов контроля. Имплозирует власть, это и есть ее нынешний способ исчезновения. [...] Сегодня появляется совершенно иной тип насилия, который неизвестно как изучать, поскольку он выпадает из традиционной схемы эксплозивного насилия: имплозивное насилие, которое является не результатом расширения системы, но ее перенасыщения и сжатия, как это происходит в звездных системах"

Нечто подобное, — полагает Бодрийяр, — происходит и в информационной сфере. "Мы находимся во вселенной, в которой становится все больше и больше информации и все меньше и меньше смысла" По этому поводу ученый выдвигает три гипотезы:

1. Либо информация продуцирует смысл, но оказывается неспособной компенсировать жестокую потерю сигнификации во всех областях. Поглощение, утрачивание смысла происходит быстрее, чем его инъекции.

2. Либо информация вообще ничего общего не имеет с сигнификацией, относясь к совершенно иному порядку (внешнему по отношению к смыслу и его циркуляции). Такова, в частности, гипотеза К. Шеннона — существование чисто инструменталистской сферы информации, технического средства, не предполагающего никакого конечного смысла и представляющего собой нечто вроде кода.

3. Либо, напротив, между ними существует жесткая и необходимая корреляция в той мере, в какой информация прямо разрушает или нейтрализует смысл и сигнификацию. Тем самым оказывается, что утрата смысла напрямую связана с растворяющим, разубеждающим действием информации, средств информации и средств массовой информации.

Эта последняя гипотеза, с точки зрения Бодрийяра, хотя и наиболее интересна, однако идет вразрез с общепринятым мнением. Социализация повсеместно измеряется именно количеством получаемой информации, поэтому тот, кто уклоняется каким-либо образом от получения информации, полагается асоциальным. "Информация повсеместно призвана производить все ускоряющуюся циркуляцию смысла, прибавочную стоимость смысла, аналогичную той, которая имеет место в экономике, и получаемой в результате обращения капитала. Информация полагается создательницей коммуникации, и даже в случае чрезмерных затрат общий консенсус требует, чтобы в итоге был излишек смысла, который впоследствии перераспределится во всех прорехах социального точно так же, как консенсус требует, чтобы материальное производство, несмотря на функциональные расстройства и нерациональности, выливалось в прирост богатства. Мы все причастны к этому мифу Это суть альфа и омега нашей современности, без которых было бы подорвано доверие к нашей социальной организации. И, однако, факт состоит в том, что оно-таки подорвано, причем именно по этой самой причине. Поскольку там, где, как мы полагаем, информация производит смысл, происходит обратное. Информация пожирает свои собственные содержания. Она пожирает коммуникацию и социальное"

Бодрийяр выделяет две причины, по которым происходит таковой процесс. Во-первых, потому, что информация, вместо того чтобы побуждать к коммуникации, занимается ее разыгрыванием. То же и в отношении смысла информация не производит смысл, а разыгрывает его. И здесь опять-таки имеет место гигантский процесс симуляции. Происходит замыкание процесса это процесс симуляции, гиперреальный процесс. "Гиперреальность коммуникации и смысла. Более реальное, чем само реальное — вот таким образом оно и упраздняется" Во-вторых, позади этой увлеченной игры в коммуникацию массмедиа, информация энергично осуществляют деструктурацию социального. "Информация разлагает смысл, разлагает социальное, превращает их в некую туманность, [...] обреченную на тотальную энтропию. Здесь мы говорим об информации лишь в социальном регистре коммуникации. Было бы уместным выдвинуть обратную гипотезу: ИНФОРМАЦИЯ=ЭНТРОПИЯ. Например: информация, либо знание, которые можно иметь о некоторой системе или некотором событии, уже представляет собой форму нейтрализации и энтропии этой системы. Согласно Бодрийяру, это "относится ко всем наукам вообще и к гуманитарным и социальным наукам в частности. Информация, в которую превращается или при помощи

которой распространяется некоторое событие, уже представляет собой деградированную форму этого события"

Средства массовой информации осуществляют, таким образом, не социализацию, но, напротив, "имплозию социального в массах", которая представляет собой не что иное, как расширение до макроскопического уровня имплозии смысла, осуществляющейся на микроскопическом уровне, уровне знака. Последнюю Бодрийяр предлагает анализировать, отталкиваясь от формулы М. Мак-Люэна "medium is message" "средство есть сообщение"

В данном тезисе утверждается, что все смысловые содержания определяются характеристиками самого средства сообщения. Но еще важнее, по Бодрийяру, то, что за этой нейтрализацией всех содержаний осуществляется работа только что упомянутого "медиума" посредством его формы, трансформирующая реальное. Опосредованный характер реальности, заявленной в сообщении, превращает ее в "как бы реальность": она воспринимается в качестве реальности не на основании собственного опыта индивидуума, а просто в силу факта потребления им сообщения.

С точки зрения Бодрийяра, формула Мак-Люэна говорит не только о неразличимости средства и содержания сообщения, но и о слиянии медиума и реального, при котором само выделение медиума и прослеживание его работы уже невозможно. Ведь именно содержание сообщения придает медиуму его специфический статус посредника в коммуникации; без отсылки к содержанию сам медиум оказывается чем-то принципиально неопределенным. Формула "средство есть сообщение" означает не только конец сообщения, но и конец медиума как посредника со служебной функцией. Больше нет медиума в буквальном смысле слова, поскольку он рассеян и преломлен в реальном, и нельзя говорить даже о том, что он искажает реальность. По Бодрийяру, мы уже имеем дело с реальностью-средством, являющейся операциональной по своему существу.

Медиум в своей активной роли подобен информационным моделям, находящимся в довольно свободном отношении к вещественному миру и позволяющим "экспериментировать" с реальностью. Он обозначается Бодрийяром как "модель": "только модель, действие которой является непосредственным, порождает сразу сообщение, медиум и "реальное". Причем функционирование моделей включает не только порождение реального, но и представление его в качестве обладающего самостоятельным существованием — как реальности. Благодаря этому самовластие моделей скрывается в тени служебности: модель предстает как средство отображения реальности и передачи смысла.

Бодрийяр еще раз подчеркивает значимость собственного раннего вывода: для общественной фазы "воспроизводительного труда" характерно установление совершенного режима господства. В таковых условиях даже нет нужды в силовых воздействиях для полного подчинения социума вполне достаточно операционализации "чувства реальности" ("Принцип реальности" у Бодрийяра имеет "целесообразную" структуру: подразумевается своеобычная "объективная телеологичность" действия, обусловленная или специфическим местом того или иного вида деятельности в рамках дифференцированной общественной системы, или "естественными" свойствами индивидуума и потребляемых им вещей. — *А. Г., Н. К., В. Ф.*).

Речь, по Бодрийяру, идет о том, что все смысловые содержания абсорбированы в одну-единственную доминирующую форму средства. Независимо от содержаний, только средство создает событие. "Вне нейтрализации всех содержаний можно было вдохновить работать средство в его обычной форме и преобразовывать реальное, используя удар средства как формы. Аннулированы все содержания, осталась еще, возможно, единственная потребительская стоимость, революционная, ниспровергающая, средства как такового. Однако... не происходит только лишь имплозия средства в сообщение, но, в том же самом движении, происходит и имплозия средства в реальное, имплозия средства и реальности в некий род гиперреальной туманности, в которой больше неразличимы определение и собственное действие средства. [...] Формула Мак-Люэна "средство есть сообщение", являющаяся ключевой формулой эры симуляции (средство есть сообщение — передатчик есть приемник замкнутость всех полюсов конец перспективного и паноптического пространства, таковы альфа и омега нашей современности), эта формула должна быть нацелена на тот предел, где, после того, как все содержания и сообщения улетучились в средство, уже и само средство улетучивается как таковое" То есть формула "средство есть сообщение" означает не только

кончину сообщения, но также и кончину средства. Такая имплозия содержания, поглощение смысла могут показаться катастрофичными и безнадежными. Однако, полагает Бодрийяр, только с идеалистической точки зрения, которая господствует в нашем понимании информации.

Как пишет исследователь, "мы все пребываем в яростном идеализме смысла и коммуникации, в идеализме коммуникации посредством смысла, и в этой перспективе нас как раз и подстерегает катастрофа смысла" Эту катастрофу, однако, следует понимать как уничтожение лишь в "линейном кумулятивном видении, производительной конечности, которую навязывает нам система. Сам термин этимологически означает всегонавсего "искривление" "сворачивание цикла", которое приводит к тому, что можно было бы назвать "горизонтом события" к горизонту смысла, к непреодолимому: по ту сторону нет ничего, что имело бы для нас смысл, — однако достаточно выйти из этого ультиматума смысла, чтобы сама катастрофа уже больше не являлась последней отсрочкой, в качестве которой она функционирует в нашем воображаемом настоящем. За горизонтом смысла ослепленность, являющаяся результатом нейтрализации и имплозии смысла. За горизонтом социального — массы, представляющие собой результат нейтрализации и имплозии социального"

Существенной, по мнению Бодрийяра, является необходимость дать оценку двойному вызову вызову, брошенному смыслу массами и их молчанием, и вызову, брошенному смыслу медиа и их ослепленностью. На чьей стороне находятся массмедиа? На стороне власти, помогая ей манипулировать массами, или на стороне масс, способствуя устранению смысла, содействуя творимому над смыслом насилию? Медиа издеваются над смыслом и контр-смыслом, манипулируя одновременно во всех возможных смыслах, продвигая внутреннюю симуляцию системы и симуляцию, разрушающую систему.

Ситуацию, в которой оказывается современный человек, Бодрийяр сравнивает с той, в которой оказывается ребенок в мире взрослых. От него одновременно требуют быть и субъектом (самостоятельным, ответственным, свободным, сознательным), и объектом (покорным, послушным, пассивным). Что делает ребенок? Он вырабатывает свою защитную тактику. На требование подчиниться он отвечает непокорностью, своеволием, т. е. проявляет все возможные признаки субъекта. На требование самостоятельности, активности и т. п. он отвечает полным безразличием, пассивностью, покорностью, т. е. всем тем, что присуще объекту. Какая из этих стратегий имеет большую ценность? Ни та, ни другая, полагает Бодрийяр.

По его мнению, хотя в настоящий момент практика сопротивления по модели субъекта полагается более почетной, позитивной, не следует игнорировать и ценность обратного, объектного сопротивления. "В отношении системы, чьим аргументом является притеснение и подавление, стратегическое сопротивление представляет собой освободительные притязания субъекта. Но это отражает, скорее, предшествующую фазу системы, и даже если мы все еще находимся с ней в состоянии афронта, то это уже не является стратегической областью: актуальным аргументом системы является максимализация слова, максимализация производства смысла. А значит, и стратегическое сопротивление это отказ от смысла и от слова или гиперконформистская симуляция самих механизмов системы, представляющая собой форму отказа и неприятия. Она присуща массам — она равным образом отсылает назад к системе ее собственную логику, удваивая ее, и, словно в зеркале, смысл, не поглощая его. Заблуждаться в отношении стратегии грешно. Все движения, играющие только лишь на освобождении, эмансипации, воскрешении субъекта истории, группы, слова, на сознательности (точнее бессознательности) субъектов и масс, не видят того, что они находятся в русле смысла системы, чьим императивом сегодня является как раз перепроизводство и регенерация смысла и слова"

В третий блок глав работы вошли: "История клона" "Голограммы" "Крах", "Симуляция и научная фантастика" "Животные, территория и метаморфоза" "Остатки" "Труп в спирали" "Последнее танго ценности" "О нигилизме" В них Бодрийяр попытался взглянуть на современную культуру и наиболее значительные исторические и культурные события последнего времени сквозь призму теории симулякров. Главы "Отходы" и "О нигилизме" наиболее репрезентативны.

Неверно, — полагает Бодрийяр, будто бы, когда мы извлекаем все, не остается ничего. Не может быть, чтобы не было никаких отходов. Эти отходы не располагают, однако, ни автономной реальностью, ни собственным мес-

том: "они являются тем, чье разделение, ограничение, исключение означает... чего же больше? Именно через извлечение отходов обосновывается и вступает в силу реальность... чего же больше?" Странно, по мысли социолога, другое: этому термину не находится бинарной оппозиции. Отходы и что? Такой термин существует — только он, по мнению Бодрийяра, анонимен, нестабилен, не имеет определения. Позитивный сам по себе, только через негацию он становится реальным. "Невозможность определить, что же является отходами другого, характеризует фазу симуляции и агонии различающихся систем, фазу, в которой все становится отходами и остаточным. И наоборот, исчезновение роковой структуральной черты, отделяющей отходы от "???" и позволяющей отныне любому термину быть отходами другого, характеризует фазу обратимости, в которой, предположительно, нет больше отходов"

Другим аспектом, столь же необычным, что и отсутствие оппозиции, является, согласно Бодрийяру, то, что отходы вызывают смех. "Любая дискуссия на эту тему провоцирует те же словесные игры, ту же двусмысленность и скабрезность, что и дискуссии о сексе и смерти. Секс и смерть являются двумя великими темами, за которыми признается способность провоцировать двусмысленность и смех. Но отходы являются третьей, а возможно, и единственной, две другие сводятся к ней как к самому образу обратимости. Отходы непристойны, поскольку они обратимы и заменяются внутри себя. Они непристойны и вызывают смех, как только может вызывать смех, глубокий смех, неразличимость мужского и женского, неразличимость жизни и смерти"

При этом понятие "отходы" по мнению Бодрийяра, куда более серьезно, чем может показаться изначально. "Из отходов, из остающихся нам энергий, из восстановления и консервации отходов сегодня создается критическая проблема человечества. Она неразрешима как таковая. Любая новая энергия, высвобожденная или растраченная, оставляет новые отходы. Любое желание, любая либидональная энергия производит новое отторгание. [...] Едва будет израсходован последний литр энергии (последним из экологов), едва только будет изучен последний дикарь (последним из этнологов), едва последний товар будет произведен (последней "рабочей силой"), едва последний фантазм будет высвечен (последним аналитиком), едва все будет высвобождено и потреблено "с последней энергией" мы обнаружим, что это гигантская спираль энергии и производства, отторгания и бессознательного, благодаря которой нам удалось замкнуть все в энтропическое и катастрофическое равновесие, что все это в действительности не что иное, как метафизика отходов, и она разразится вдруг во всех своих эффектах"

В последней главе книги Бодрийяр размышляет о том, что представляет собой сегодня нигилизм. Причем нигилизм этот, по его мысли, не простой: в отличие от нигилизма прошлого, он не отрицает и не разрушает. "Сегодняшний нигилизм, — полагает он, — это нигилизм *прозрачности*, и он является в некотором роде более радикальным, более критическим, нежели его предшествующие исторические формы, поскольку эта прозрачность, эта поверхностность является, неразрешимым образом, прозрачностью системы, и прозрачностью любой теории, которая претендует на то, чтобы ее анализировать. Когда Бог умер, еще оставался Ницше, чтобы сказать об этом, — великий нигилист перед Вечностью и трупом Вечности. Но перед симулируемой прозрачностью всех вещей, перед симулякром идеалистической или материалистической завершенности мира в гиперреальности (Бог не умер, он стал гиперреальным), нет более теоретического и критического Бога, чтобы узнавать своих"

Нигилизм полностью реализовался не в разрушении, а в симуляции и разуверении. Бодрийяр выделяет в предшествующем нигилизме две формы. Первая — это романтизм и Просвещение, она соответствует разрушению порядка очевидностей. Вторая — это сюрреализм, дадаизм, абсурд, политический нигилизм, она соответствует разрушению порядка смысла. То, что мы имеем сегодня, — это третья форма нигилизма, совершенно отличная от прежних. "Сегодня — прецессия нейтрального, форм нейтрального и индифферентности. Я оставляю за всеми право поразмыслить, есть ли здесь романтизм, эстетика нейтрального. Сам я в это не верю — все, что остается, это завороженность для пустынных и безразличных форм, для самого действия системы, которая нас аннулирует. Но завороженность (в противовес соблазну, привязанному к явлениям, и диалектическому разуму, привязанному к смыслу) представляет собой превосходную нигилистическую страсть, это есть страсть, присущая способу исчезновения. Мы заворожены всеми фор-

мами исчезновения, нашего исчезновения. Меланхоличны и заворожены, таково наше положение в эпоху невольной прозрачности"

Бодрийяр причисляет себя к нигилистам, если быть таковыми означает "предпочесть точку инерции и анализ необратимости системы вплоть до точки невозвратности; если быть таковыми означает находиться во власти способа исчезновения, а не способа производства; если быть таковыми означает переносить на нетерпимый предел гегемонических систем радикальную черту насмешки и насилия, тот вызов, на который система вынуждена ответить своей собственной смертью" По его убеждению, "теоретическое насилие, а не истина вот что нам остается" Но на этот нигилизм система отвечает своим собственным нигилизмом — нигилизмом нейтрализации. Как пишет Бодрийяр, "система тоже нигилистична, в том смысле, что она обладает мощью превращать все, в том числе и то, что ее отрицает, в индифферентность"

Согласно Бодрийяру, "нет больше надежды для смысла. И, видимо, так оно и есть: смысл смертен. Но все то, чему он навязывал свое эфемерное царство, то, что он полагал уничтожить, чтобы создать царство Просвещения, очевидностей, — все это бессмертно, неуязвимо для самого нигилизма смысла или бессмыслицы. И вот где начинается соблазн"

Таким образом, по Бодрийяру, абсолютные ценности вовсе не исчезли, но стали операциональными, так что их теперь в избытке, на любой вкус. Воцарилась абсолютная прозрачность, имеющая, однако, сугубо симулятивный характер. Судьбою этого перенасыщенного мира являются инерция и индифферентность. Здесь патетику старого нигилизма сменяет угасание аффекта в меланхолии, сообразное с улетучиванием смысла в операциональных системах. Но даже подобная нигилистическая позиция, по Бодрийяру, чересчур теоретична, а значит, анахронична и должна упразднить себя.

В целом же введение в оборот философией постмодерна термина "симуляция" зафиксировало феномен тотальной семиотизации бытия вплоть до обретения знаковой сферой статуса единственной и самодостаточной реальности. В данном аспекте Бодрийяр развил заложенную еще модернизмом идею "крушения реальности" В свое время блестящий драматург Эжен Ионеску зафиксировал соответствующий процесс применительно к вербальной сфере: "слова превращаются в звучащую оболочку, лишенную смысла: ...и весь мир предстал передо мною в необычном свете, возможно, в истинном своем свете, как лежащий за пределами истолкований и произвольной причинности"

"Замена реального знаками реального", по Бодрийяру, становится лозунгом современной культуры, эволюционирующей от парадигмы "отражения реальности" до маскировки ее отсутствия, и идущей дальше, достигая современного состояния, когда означающее "вообще не соотносится с какой бы то ни было реальностью" В сущности, бодрийяровская симуляция основана на культивации и экстраполяции на все сферы социальной жизни презумпции "пустого знака", т. е. исходит из фундаментального "отрицания знака как ценности, из знака как реверсии и умерщвления всякой соотнесенности"

Бодрийяр осуществляет анализ процесса симуляции, понятой как "порождение, при помощи моделей, реального без истока и реальности: гиперреального" В рамках симуляции реальное как конструируемый продукт "не обязано более быть рациональным, поскольку оно больше не соизмеряется с некой идеальной негативной инстанцией. Оно только операционально. Фактически, это уже больше и не реальное, поскольку его больше не обволакивает никакое воображаемое. Это гиперреальное, синтетический продукт, излучаемый комбинаторными моделями в безвоздушное пространство"

"Гиперреальность", также выступающая одним из базовых концептов миропонимания Бодрийяра, характеризует ситуацию, когда феномены истины, адекватности, реальности перестают восприниматься в качестве онтологически фундированных и воспринимаются в качестве феноменов символического порядка. В подобно организованном пространстве феномен реальности обретает характеристики гиперреальности, в рамках которой оригинал и копия (подделка) сосуществуют в одном культурном контексте. Таким путем постмодернизм выводит человека из-под диктата одной определенной культуры: транскультурный мир располагается не в зоне директории по отношению к наличным культурам, но одновременно внутри их всех. Транскультура отнюдь не определяется как сумма содержаний наличных культур, но предлагает процессуальность их игровых модификаций.

Современное общество конституируется как общество тотальной зрелищно-

сти — как так называемая витро-культура (вспомним идею Ницше об "исторической болезни" европейской цивилизации, собирающей в своих музеях осколки прошлых культур). Согласно Бодрийяру, закончилась не только история, но и сама реальность, уступив место симулятивной "гиперреальности" симулякров. В культуре постмодерна статус знака и статус объекта оказываются неразличимы. Бодрийяр фиксирует эту ситуацию посредством метафоры "злой демон образов"

Фактически гиперреальность в трактовке Бодрийяра может быть оценена как реакция культуры на собственную тотальную симуляционность: американские восковые панорамы исторических событий в натуральную величину, Диснейленд и т. п. Последний, по его мнению, зона безусловной пассивности: познание его "действительности" возможно лишь благодаря имитациям "действительности" которая сама по себе носит симуляционный характер. В пространстве гиперреальности желания оказываются продуктом манипуляций, вкус и стиль — результатом своего рода идеологической экспансии социальности в индивидуальное сознание. (По оценке У Эко, атрибутивной характеристикой гиперреальности является то, что она заставляет поверить: именно такой и должна быть подлинная реальность.)

Рассматривая современность как эру тотальной симуляции, Бодрийяр трактует в этом ключе широкий спектр социальных феноменов, демонстрируя их симуляционный характер в современных условиях. Если власть выступает как симуляция власти, то и сопротивление ей не может не быть столь же симулятивным; информация не производит смысл, а "разыгрывает" его, подменяя коммуникацию симуляцией общения ("пожирает коммуникацию"). Симуляция у Бодрийяра, таким образом, располагается "по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону эквивалентного, по ту сторону рациональных отличий, на которых функционирует любое социальное" Реальность в целом подменяется симуляцией как гиперреальностью: "более реальное, чем само реальное вот таким образом оно упраздняется" Не замечая свершившегося, культура, однако, продолжает "симуляцию реального"; в качестве симптомов этого Бодрийяр констатирует "непомерное раздувание... знаков реальности. Непомерное раздувание вторичных истины, объективности и аутентичности... Бешеное производство реального и референтного...: такова симуляция в касающейся нас фазе"

А. А. Грицанов, Н. Л. Кацук, В. В. Фурс

СИМУЛЯЦИЯ понятие постмодернистской философии, фиксирующее феномен тотальной семиотизации бытия вплоть до обретения знаковой сферой статуса единственной и самодостаточной реальности. В данном аспекте постмодернизм развивает заложенную еще модернизмом (**см.**) идею "крушения реальности", — уже Э. Ионеску фиксирует соответствующий феномен применительно к вербальной сфере: "слова превращаются в звучащую оболочку, лишенную смысла: ...и весь мир предстал передо мною в необычном свете, возможно, в истинном своем свете, как лежащий за пределами истолкований и произвольной причинности"

Понятие "С." выступает базовым термином в философии Ж. Бодрийяра (**см.**) — см. **"Симулякры и симуляция" (Бодрийяр)** — согласно которой "замена реального знаками реального" становится лозунгом современной культуры, эволюционирующей от парадигмы "отражения реальности" до маскировки ее отсутствия. В дальнейшем же, в границах культуры постмодерна, достигается состояние, когда, по Бодрийяру, означающее [**см.**] "вообще не соотносится с какой бы то ни было реальностью" (см. **"Пустой знак"**). Концепт "С.", согласно Бодрийяру, исходит из фундаментального "отрицания знака как ценности, из знака как реверсии и умерщвления всякой соотнесенности" Бодрийяр предпринимает анализ процесса С., понятой как "порождение, при помощи моделей, реального без истока и реальности: гиперреального" (см. **Гиперреальность**. — *А. Г.*).

По мысли Бодрийяра, в рамках С. реальное как конструируемый продукт "не обязано более быть рациональным, поскольку оно больше не соизмеряется с некой идеальной негативной инстанцией. Оно только операционально. Фактически, это уже больше и не реальное, поскольку его больше не обволакивает никакое воображаемое. Это гиперреальное, синтетический продукт, излучаемый комбинаторными моделями в безвоздушное пространство" Рассматривая современность как эру тотальной С., Бодрийяр трактует подобным образом широкий спектр социальных феноменов: если власть выступает как С. власти, то и сопротивление ей не может не быть столь же симулятивным; ин-

формация не производит смысл, а "разыгрывает" его, "пожирая коммуникацию" С. общения.

С., у Бодрийяра, таким образом, располагается "по ту сторону истинного и ложного, по ту сторону эквивалентного, по ту сторону рациональных отличий, на которых функционирует любое социальное" Реальность в целом, по Бодрийяру, подменяется С. как гиперреальностью: "более реальное, чем само реальное вот таким образом оно упраздняется" Не замечая свершившегося, культура, по убеждению Бодрийяра, продолжает "симуляцию реального": он констатирует "непомерное раздувание... знаков реальности. Непомерное раздувание вторичных истины, объективности и аутентичности... Бешеное производство реального и референтного...: такова симуляция в касающейся нас фазе"

В целом Бодрийяр постулирует своего рода победу спекулятивного образа реальности в процессе С. над реальностью как таковой. По его мысли ("Злой демон образов"), образ "навязывает реальности свою имманентную эфемерную логику, эту аморальную логику по ту сторону добра и зла, истины и лжи, логику уничтожения собственного референта, логику поглощения значения", он "выступает проводником не знания и не благих намерений, а наоборот, размывания, уничтожения значения (события, истории, памяти и так далее)"

По убеждению Бодрийяра, доминирование С. в современной культуре особо ярко демонстрирует кино, которое "плагиаторствует у самого себя, вновь и вновь тиражируется, переделывает свою классику, реактивирует свои мифы, переделывает немое кино таким образом, что оно становится более совершенным, нежели изначальное немое кино и т. п.: все это закономерно, кино заворожено самим собой как утраченным объектом, в точности так, как оно (и мы тоже) заворожено реальным как исчезнувшим референтом"

Аналогично оценивает современную культурную ситуацию и Р Барт (**см.**). По его мнению, человек как носитель языков культуры погружен в знаковую, текстуальную среду, которая и есть тот единственный мир, который ему дан. Как пишет Барт, если древние греки "взволнованно и неустанно вслушивались в шелест травы, в журчание источников, в шум ветра, одним словом в трепет Природы, пытаясь различить разлитую в ней мысль" то "так и я, вслушиваясь в гул языка, вопрошаю трепещущий в нем смысл — ведь для меня, современного человека, этот язык и составляет Природу" В этом отношении, по Барту, практически нет разницы, интерпретировать ли человека как стоящего "перед лицом мира" или как стоящего "перед лицом книги" Соответственно, согласно Барту, феномен "объективности" оказывается в этом контексте "просто одной из форм воображаемого"

В рамках "симуляционного" подхода культурная организация бытия фактически совпадает с универсалией текста: так, Ф. Джеймисон (**см.**) говорит о "фундаментальной мутации самого предметного мира — ставшего сегодня набором текстов" Постмодернистские аналитики фундированы радикальной трансмутацией традиционного понимания культуры в качестве "зеркала мира" [см. **"Философия и зеркало природы" (Рорти)**]. Речь идет сейчас скорее о правомерности трактовки философской и культурной рефлексии посредством образа "зеркала зеркал"

Следовательно, по справедливой формулировке Барта, сознание никоим образом не является "неким первородным отпечатком мира, а самым настоящим строительством такого мира" Согласно же мнению Ж.-Ф. Лиотара (**см.**), парадигма постмодернизма зиждется на радикальном отказе от идеи первозданности, автономной спонтанности, несконструированности культурного объекта.

См. также: **Симулякр, "Симулякры и симуляция" (Бодрийяр)**.

А. А. Грицанов

"СИСТЕМА ВЕЩЕЙ" ("Le system des objets") первая книга Ж. Бодрийяра (**см.**), увидевшая свет в 1968 и наметившая всю дальнейшую проблематику его творчества. Представила собой развернутую критику "общества потребления" Помимо очевидного влияния текстов Р Барта (например, "Нулевой степени письма" "Системы моды", "Мифологий") в ней также прослеживаются следы идей К. Леви-Стросса, М. Мосса, Ж. Лакана, Г Маркузе и др.

Во многом заимствуя марксистскую и психоаналитическую фразеологию, Бодрийяр, тем не менее, дистанцируется от структуралистской интерпретации марксизма и психоанализа. Данная установка позволяет Бодрийяру предвосхитить критику собственного постмодернизма (**см.**) "изнутри" и зафиксировать воплощение концептуальных построений и мифологем постструктурализма (**см.**) на "реальном", объектном, ина-

че вещном уровне. В то же время, Бодрийяра интересуют не столько сами вещи, "определяемые в зависимости от их функции или же разделенные на те или иные классы для удобства анализа, но процессы человеческих взаимоотношений, систематика возникающих отсюда человеческих поступков и связей" При этом основное внимание уделяется им не технологии, представляющей нечто существенное, "глубинный уровень вещей" или денотат, что потребовало бы выявления "*технем*" по аналогии с *морфемами* и *фонемами*, а нарушениям связности технологической системы. Его интересует, как "рациональность вещей борется с иррациональностью потребностей" и в каких ситуациях "действует не связная система вещей, а непосредственно переживаемая противоречивость"

В этой связи, Бодрийяр признает некоторую ограниченность метода Барта, поскольку "в вещи коннотация ощутимо изменяет и искажает ее технические структуры", в силу чего техническая система с неизбежностью ускользает в систему культуры, которая, в свою очередь, "воздействует на технический строй вещей и делает сомнительным их объективный статус" Поэтому, коль скоро "гуманитарная наука может быть лишь наукой о смысле и его нарушении" то "описание системы вещей невозможно без критики практической идеологии этой системы"

Данный подход позволяет Бодрийяру выделить четыре самостоятельных и соотносимых друг с другом ракурса описания "системы вещей":

"функциональную систему, или дискурс вещей";

— "внефункциональную систему, или дискурс субъекта";

"мета- и дисфункциональную систему: гаджеты (от француз. *gadget* — вещица, забавная игрушка, нефункциональная техническая поделка, "ерундовина", бирюлька. — *Н. К.*) и роботы";

"социо-идеологическую систему вещей и потребления"

По Бодрийяру, функциональная система задается оппозицией расстановки и среды. Если технический императив дискурса расстановки предполагает смыслы игры и исчислимости функций вещей, то культурный дискурс среды исчислимость красок, материалов, форм и пространства. В "традиционной обстановке" "действует тенденция занять, загромоздить все пространство, сделать его замкнутым", а согласованность и монофункциональность вещей символизируют семейные и социальные структуры патриархата. "Обстановка современная" состоит исключительно из вещей, приведенных к "нулевой степени" и освобожденных в своей функции.

Как отметил мыслитель, "буржуазная столовая обладала структурностью, но то была замкнутая структура. Функциональная обстановка более открыта, более свободна, зато лишена структурности, раздроблена на различные свои функции" "Таинственно уникальное" отношение к вещи, служившей знаком личности ее обладателя, сменяется конструктивным отношением организатора порядка и сводится лишь к размещению и комбинаторной игре вещей. Современная расстановка это "кровать без ножек, занавесей и балдахина" разборная мебель. "Окон больше нет, а свет, вместо того, чтобы проникать извне, стал как бы универсальным атрибутом каждой вещи" В то же время, источник света скрыт как "лишнее напоминание о том, откуда происходят вещи" Повсеместно исчезновение зеркал, которое долгое время "не просто отражало черты индивида, но и в своем развитии сопровождало развитие индивидуального сознания как такового"

По Бодрийяру, "человек расстановки" мыслит мир не как дар, который нужно раскрыть и увековечить, но как нечто приобретенное, как изделие, которое можно и должно калькулировать, трансформировать и контролировать. "Субъект есть порядок, который он вносит в вещи, и в этом порядке не должно быть ничего лишнего, так что человеку остается лишь исчезнуть с рекламной картинки. Его роль играют окружающие его вещи. В доме он создает не убранство, а пространство, и если традиционная обстановка нормально включала в себя фигуру хозяина, которая яснее всего и коннотировалась всей обстановкой, то в "функциональном" пространстве для этой подписи владельца уже нет места" В структурах среды краска подчиняется исчислимому бинарному коду теплого и холодного, задающему комбинаторику оттенков. Яркая краска трансформируется в пастельные тона и выступает "более или менее сложным условием задачи в ряде других, одним из составных элементов общего решения"

Согласно мнению Бодрийяра, "именно в этом состоит ее функциональность, то есть абстрагированность и исчислимость" Поэтому даже традиционные, природные краски и материалы выступают лишь в качестве маркера

идеи Природы, или "природности" "Домашнюю среду преобразует не "настоящая" природа, а отпускной быт это симулякр природы, изнанка быта будничного, живущая не природой, а *Идеей Природы*; по отношению к первичной будничной среде отпуск выступает как модель и проецирует на нее свои краски" Подобное освобождение от "природной символики" намечает переход к полиморфности и снимает оппозицию натурального и синтетического как "оппозицию моральную"

"В чем, собственно, вопрошает Бодрийяр, "неподлинность" бетона по сравнению с камнем?" В этом смысле, разнородные сами по себе краски и материалы в силу своей абстрактности оказываются однородными в качестве знаков культуры и могут образовывать связную интегрированную систему. "Абстрактность делает их подвластными любым сочетаниям" С другой стороны, сущность системы наиболее полно выражается в широком применении стекла.

В стекле — "нулевой степени" материала — сосредоточена, по мнению Бодрийяра, мифологическая "двойственность среды" Стекло означает близость и дистанцию, "прозрачность без проницаемости" благодаря чему оно становится идеальной упаковкой. Посредством прозрачных стен "весь мир вводится в рамки домашнего мирка как зрелище"

При этом человеческое отношение, возникающее в структурах расстановки и среды, также становится "мифологизированным, определяется мерцающим чередованием интимности-дистантности и оказывается подвижно-функциональным" То есть, согласно Бодрийяру, "в любой момент возможным, но субъективно нефиксированным, разные типы отношений должны обладать свободой взаимного обмена" (позднее, такое отношение было осмыслено Бодрийяром как "cool", или прохладное).

Таким образом, согласно "Системе вещей" функциональная система среды и расстановки представляет собой децентрализированное пространство сообщающихся (сочетающихся, коммуницирующих) между собой вещей и цветовых пятен. Такая система за счет нарастающей дифференциации функций осуществляет преобразование глубины в поверхность, жестуальности усилия в жестуальность контроля. Если ранее домашний очаг выполнял функции освещения, обогрева и приготовления пищи, то затем кухонная плита берет на себя их часть и, наконец, возникает многообразие предметов, каждый из которых предназначен для выполнения какой-либо одной операции. То, что в трудовой жестуальности сублимировалось (а значит, символически реализовывалось), сегодня просто вытесняется. Система становится "дискретным полем функциональных ассоциаций" питаемых абстрактной энергией (например, электричеством) и абстрактным мышлением. Символическое измерение этой системы, постулирует Бодрийяр, равно нулю. "Человеческое тело теперь наделяет вещи лишь знаками своего присутствия, а в остальном они функционируют автономно" (По замечанию Бодрийяра, "вещи как бы болеют раком: безудержное размножение в них внеструктурных элементов, сообщающее вещи ее самоуверенность, это ведь своего рода опухоль".)

Человеку среды и расстановки соответствует, по мысли Бодрийяра, "человек функциональный" у которого "первичнотелесные функции отступают на второй план перед функциями окультуренными" Причем эта "окультуренная" симулятивная функциональность, или функциональность "второго плана" означает исключительно приспособленность одной формы к другой, т. е. определяется степенью включенности в абстрактную систему культуры.

Промежуточным выводом, который делает Бодрийяр, является: "если симулякр столь хорошо симулирует реальность, что начинает эффективно ее регулировать, то ведь тогда, по отношению к такому симулякру, уже сам человек становится абстракцией!"

Установки функциональной и внефункциональной систем являются, согласно Бодрийяру, взаимодополнительными и способствуют интеграции целого; вещь старинная или экзотическая, которая на первый взгляд не вписывается в абстрактно-исчислимое знаковое отношение, также обретает двойственный смысл. Природность вещи в первой ипостаси оборачивается ее историчностью во второй (т. е. подобно тому, как Природа отрицается природностью, так и История отрицается историчностью). Стремление к подлинности, возрождение мифа о первоначале, реставрирование являются, по сути, поисками алиби или инобытия системы.

По Бодрийяру, "чтобы достигнуть равновесия, система распадается на формально противоречивые, а по сути взаимодополнительные члены" И если функциональный предмет является небытийностью, то в предмете мифологи-

ческом, минимально функциональном и максимально значимом, "символизируется внутренняя трансцендентность реальности"; этот "фантазм сублимированной подлинности" представляет собой регрессивный дискурс, обращенный уже не к другим, а к себе, отсылающий к детству, предкам, природе. "В рамках цивилизации, где *синхрония* и *диахрония* стремятся к всеобъемлющему систематическому контролю над действительностью, она образует (как в плане вещей, так и в плане поступков и социальных структур) третье, *анахроническое* измерение. Свидетельствуя о том, что системность дает осечку, это регрессивное измерение, тем не менее, в этой же самой системе и укрывается, парадоксальным образом позволяя ей функционировать"

Такую общественную систему Бодрийяр определяет как цивилизацию "культурного неоимпериализма": набор современных форм потребления дополняется набором форм потребления прошлого или географически и исторически отдаленного экзотического. В то же время, по Бодрийяру, каждая вещь имеет две функции, находящихся в обратном соотношении, быть используемой и быть обладаемой. Первая связана "с полем практической тотализации мира субъектом" вторая "со стремлением к абстрактной самототализации субъекта вне мира" Серия маргинальных вещей, абстрагированных от своей функции, образует *коллекцию*; вещи, ее составляющие, оказываются "равноценными в плане обладания, то есть страсти к абстракции"

Предлагаемая Бодрийяром трактовка коллекционирования весьма широка и, наряду с традиционным пониманием, включает: обладание пространством ("автомобиль пожирает километры"), временем (часы), разведение домашних животных, любовное обладание, науку как коллекцию фактов и знаний, и, наконец, то, что "человек всегда коллекционирует сам себя" "Коллекция может служить нам моделью обладания" и выступает "как мощный компенсаторный фактор в критические фазы сексуальной революции" В силу этого вещи получают всю ту нагрузку, которую не удалось реализовать с людьми. В пределе, коллекция может возникнуть из деструктурируемой вещи, в результате своеобразной перверсии.

Иллюстрируя это, Бодрийяр приводит пример из фильма Ж.-Л. Годара "Презрение" где на фоне "обнаженной натуры" разворачивается следующий диалог:

Ты любишь мои ступни? спрашивает она...

Да, люблю.

Ты любишь мои ноги?

Да.

А мои бедра?

Да, говорит он опять, я их люблю. (И так далее снизу вверх, вплоть до волос.)

Значит, ты любишь меня целиком"

Тем не менее, с точки зрения мыслителя, различие коллекции и простого накопительства состоит в ее культурной сложности и принципиальной незавершенности. Только недостающая в коллекции вещь может дать начало социальному дискурсу. Замкнутое самонаправленное существование коллекционера осмысленно лишь постольку, поскольку существует уникальный недостающий предмет. Но даже и в этом случае, это существование оказывается неполноценным, так как материал коллекции — вещи, "слишком конкретен и дисконтинуален, чтобы сложиться в реальную диалектическую структуру" (за исключением разве что науки или памяти).

Коллекционирование Бодрийяр рассматривает в качестве одной из важнейших потребительских стратегий по отношению к вещам. Деятельность коллекционера это не просто собирательство, но систематическая манипуляция вещами, их подчинение определенному комбинаторному коду. В подобном психическом подходе автор "С. В." раскрывает бессознательную попытку упразднить время: "Действительно, глубинная сила предметов коллекции возникает не от историчности каждого из них по отдельности, и время коллекции не этим отличается от реального времени, *но тем, что сама организация коллекции подменяет собой время.* Вероятно, в этом и заключается главная функция коллекции переключить реальное время в план некоей систематики [...]. Она попросту отменяет время. Или, вернее, систематизируя время в форме фиксированных, допускающих возвратное движение элементов, коллекция являет собой вечное возобновление одного и того же управляемого цикла, где человеку гарантируется возможность в любой момент, начиная с любого элемента и в точной уверенности, что к нему можно будет вернуться назад, поиграть в свое рождение и смерть"

Следуя схеме Р Барта (**см.**), Бодрийяр от рассмотрения вещей в их объективной и субъективной систематизации переходит к анализу их коннотаций. Так "техническая коннотация" возво-

дится к абсолюту автоматики, которая выступает моделью всей техники. Автоматизация сама по себе вовсе не означает высокой техничности. Напротив, "это определенная замкнутость, функциональное излишество, выталкивающее человека в положение безответственного зрителя. Перед нами — мечта о всецело покоренном мире, о формально безупречной технике, обслуживающей инертно-мечтательное человечество" В то же время, автоматика в своей сути антропоморфна, это "персонализация на уровне вещи", сделавшейся "совершенно-автономной монадой"

Пределом автоматизации у Бодрийяра служит *"гаджет"*, "штуковина" — вещь поли-, пара-, гипер- и метафункциональная (например, "очистка яиц от скорлупы с помощью солнечной энергии"). Фактически, подобные вещи оказываются лишь субъективно функциональными. "В автоматике иррационально проецировался образ человеческого сознания, тогда как в этом "шизо-функциональном" мире запечатлеваются одни лишь обсессии (одержимости желанием. — *Н. К.*)"

Вещь, переступающая свою объективную функцию, по мнению Бодрийяра, всецело включается в строй воображаемого. В этой связи, по его мысли, фантастика "изобрела одну-единственную сверх-вещь — робота" Миф о роботе "вбирает в себя все пути бессознательного в сфере вещей" синтезирует "абсолютную функциональность" и "абсолютный антропоморфизм" В мифологии робота сочетаются мотивы раба, неполноценной копии человека (робот лишен пола), бунта и саморазрушения. Именно в этом заключается притягательность соблазна мифологии — недостигаемый предел человеческого. Так и поломка вещи всегда переживается человеком двойственно: "она подрывает надежность нашего положения, но и одновременно материализует наш постоянный спор с самим собой, который также требует к себе удовлетворения" Вещь, которая не ломается, "вызывает страх". Поломка вещи (в пределе — ее смерть), означая ее фатальность, сексуальность и реальность, питает психологическую систему проекций, для которой важен зазор между функциональностью и дисфункциональностью вещи, ее "фантазматическая, аллегорическая, подсознательная "усвояемость"

Другой тип коннотаций, по Бодрийяру, возникает в социо-идеологической системе вещей. Статус современной вещи определяется оппозицией "модели" и "серии" Если в традиционных обществах модель не порождала серию, а свой статус вещь получала от общественного строя (т. е. трансцендентность модели совпадала со "стильностью"), то в современности серийная вещь не является ирреальной по отношению к идеальной модели, а модель больше не замыкается в рамках привилегированного меньшинства. "Психологически это чрезвычайно важно, поскольку в силу этого пользование серийными вещами всегда имплицитно или эксплицитно сопровождается учреждением модели, несмотря на фрустрацию и полную материальную невозможность такую модель заполучить" "Психосоциологическая динамика" возводит серию в модель и постоянно тиражирует модель в серию, аннигилируя и "чистую модель" и "чистую серию" Следовательно, динамика модели и серии функционирует на неком вторичном уровне, а именно уровне маргинальных различий, составляющих систему культуры.

Именно в контексте отношений "модели" и "серии" Бодрийяр осуществляет осмысление "отсроченности" как меты темпоральности *симуляции*. Он описывает известный феномен запаздывания серийных вещей по сравнению с модным образцом: "чистая серия [...] располагается совсем не в актуальной современности (которая, наряду с будущим, составляет достояние авангарда и моделей), но и не в давнем прошлом, составляющем исключительную принадлежность богатства и образованности, — ее временем является "ближайшее" прошлое, то неопределенное прошлое, которое, по сути, определяется лишь своим временным отставанием от настоящего; это та межеумочная темпоральность, куда попадают модели вчерашнего дня [...] таким образом, большинство людей [...] живут не в своем времени, но во времени обобщенно-незначимом; это время еще не современности и уже не старины, и ему, вероятно, никогда и не стать стариной [...] серия по отношению к модели [...] представляет собой утрату времени в его реальном измерении; она принадлежит некоему пустому сектору повседневности, к негативной темпоральности, которая механически питается отбросами моделей"

При этом, согласно Бодрийяру, коллекция всегда должна оставаться незавершенной, в ней обязательно должно недоставать какого-то предмета, и этот завершающий предмет (знаменующий собой смерть коллекции и, в некотором смысле, самого коллекционера), все

время является отсроченным. Ибо "появление конечного члена серии означало бы, по сути, смерть субъекта, отсутствие же его позволяет субъекту лишь играть в свою смерть, изображая ее как вещь, а тем самым заклиная"

Развивая в своем творчестве некоторые подходы Р. Барта, Бодрийяр диагностировал поглощение "системы вещей" "системой знаков" В этом контексте, в рамках рассмотрения функциональной системы или дискурса вещей, он вводит в свою интеллектуальную модель понятие "нулевая степень"

"Нулевая степень вещи" есть, по его мысли, недостигаемый предел деконструкции, основанной на элиминации всех социокультурных значений и стремящейся к сухому остатку чистой функциональности. "Эта функция более не затемняется моральной театральностью старинной мебели, она не осложнена более ритуалом, этикетом всей этой идеологией, превращавшей обстановку в непрозрачное зеркало овеществленной структуры человека" Эмансипация человека трудящегося своим следствием имела эмансипацию вещи, однако, подобно тому, как трудящийся освобожден лишь в качестве рабочей силы, так и вещь освобождена исключительно в своей функции, но не в себе самой. Эмансипированная и секуляризированная вещь создана по "наипростейшей конструктивной схеме" (например, "такие предметы, как легкий, разборный, нейтрального стиля стол или кровать без ножек, занавесей и балдахина") и характеризуется как короткое замыкание или тавтология ("кровать есть кровать, стул есть стул"). В свою очередь, тавтологичность вещей приводит к деструктурации пространства, поскольку функциональная самодостаточность вещей не образует никакого соотношения между ними, следовательно, их расстановка не образует никакой структуры. Одновременно при рассмотрении не столько дискурса вещей, сколько их социо-идеологической системы и потребления (т. е. вещь как знак), Бодрийяр постулирует наличие "некоей вторичной функции, свойственной вещам "персонализированным" то есть одновременно подчиненным императиву индивидуальности и заключенным в рамки системы различий, которая, собственно, и есть система культуры"

Выбор из широкого набора возможностей делает, по Бодрийяру, невозможным покупать вещи исключительно в целях их применения, "человек *личностно* вовлекается в нечто трансцендентное вещи" В социо-идеологической системе симуляции ни одна вещь не предлагается в "нулевой степени" Ее потребление означает интеграцию в систему культуры и в экономический строй в целом (начиная с престижности статуса вещи и заканчивая тем, что вещь должна обслуживаться, ремонтироваться и т. п.), т. е. в сущности речь идет об интеграции в систему зависимостей от коннотаций вещи. С этих позиций "нулевая степень" вещи оказывается не столько функциональной референтностью, сколько алиби трансцендентности или симулятивности культуры. В этом плане рекламный дискурс внушает не покупку какого-либо конкретного товара, но утверждает целостность симулятивной реальности. Здесь имеет место негативный императив гиперреального: покупка товара не обусловлена его рекламой, напротив, товар никогда не будет куплен, если не сопровождается ей.

Сегодня, — полагает Бодрийяр, ни одна вещь не предлагается для использования в "нулевой степени" Различия и нюансы между вещами столь многочисленны и одновременно незначительны, что покупатель, делая выбор, "*личностно* вовлекается в нечто трансцендентное вещи" персонализируя ее. Функция персонализации, по Бодрийяру, "фактор не просто добавочный, но и паразитарный" Маргинальные различия, образуя моду, "служат двигателем серии и питают собой механизм интеграции" Но механизм этот абстрактен, в конечном итоге, модель трансформируется в идею модели. Но наряду с совершенствованием "идеальной модели", "модель реальная" и следующая из нее серия приходит в упадок. Вещь для постоянного обновления системы моды и системы потребления изготавливается искусственно непрочной и недолговечной. Серия не должна ускользать от смерти. Псевдопротиворечие между краткосрочной эфемерностью и долговечной надежностью позволяет переживать модель как серию, быть модным, современным; но также оно наделяет вещь массой экономических коннотаций.

Так, с точки зрения Бодрийяра, "главные" вещи предстают еще и под знаком кредита — "премии от всего строя производства" составляющей "права и обязанности гражданина потребителя" Если "серия дает нам возможность опережающего пользования моделью" то кредит "опережающего пользования вещами во времени" В результате этого "магического" про-

цесса человек оказывается отсрочен от своих вещей: ранее он был вынужден экономить, чтобы потом, купив вещь, рассчитаться со своим прошлым и с надеждой смотреть в будущее; сегодня наблюдается феномен "предшествующего будущего" когда потребление опережает производство.

"Новая этика потребления" по мысли философа, означает и новое принуждение, по аналогии с феодальным; однако "наша система основана на своеобразном сообщничестве" продавца-покупателя "обязанность покупать, чтобы общество продолжало производить, а сам он мог работать дальше, дабы было чем заплатить за уже купленное" Фактически вещи предназначены только для этого чтобы их производили и покупали. Человек же, получая от общества кредит формальной свободы, сам кредитует общество, отчуждая от себя собственное будущее.

Бодрийяр полагает, что ситуация, когда следствия возникают прежде причин, типичны для современного общества; в современной экономике примером тому является коммерческий *кредит*, позволяющий приобретать и потреблять вещи, еще не заработав их, так что "их потребление как бы опережает их производство" И такое опережающее потребление, разрушающее причинность, связано, разумеется, со специфическим искривлением времени, как и в логике "после-жития": "Невыкупленная вещь убегает от Вас во времени, она никогда и не была вашей. И такое убегание вещи соответствует, на другом уровне, вечному убеганию серийной вещи, стремящейся настичь модель. [...] *Мы вечно отстаем от своих вещей*"

Наконец, вся социологическая система вещей и потребления, а в конечном итоге вся система вещей (такие явления, как "персонализация" метастатическая дифференциация и разрастание функций, различий и самих вещей, "деградация технических структур в пользу структур производства и потребления" поломки и вторичные функции) получает окончательную автономию и завершенность в рекламе.

Реклама, с точки зрения Бодрийяра, как чистая коннотация радикально двойственна: это и дискурс о вещах, и дискурс-вещь, служащий предметом потребления в качестве предмета культуры. Первичная, "объективная" функция рекламы, ставящая целью внушение покупки определенной марки товара, в рекламном дискурсе нейтрализуется: "рекламный дискурс разубеждает не меньше, чем убеждает" Однако, "сопротивляясь все лучше и лучше рекламному *императиву*, мы делаемся все более чувствительными к рекламному *индикативу*" Императив и индикатив в рекламе воспроизводят мифологическую структуру алиби: "под прикрытием его (рекламируемого товара. *Н. К.*) наглядной очевидности осуществляется невидимая операция интеграции"

С точки зрения Бодрийяра, реклама действует согласно "*логике Деда Мороза*", т. е. логики вовлеченности в легенду. По утверждению философа, в условиях всеобщей симуляции отсутствие тех или иных реалий, выступающих для человека в качестве ценности, замещается символизирующей ("кодирующей") их вещью. Согласно позиции Бодрийяра, сложившаяся ситуация (в своего рода резонансном режиме) усугубляет сама себя: "в... вещах обозначается идея отношения, она в них "потребляется" а тем самым и отменяется как реально переживаемое отношение"

Классическим примером такого положения дел Бодрийяр считает меблировку семейной квартиры в условиях, когда формально наличная семья на уровне подлинности отношений уже не является таковой. Посредством обретения новых вещей псевдо-супруги "потребляют" супружеские отношения, таким образом вынося последним окончательный приговор. В этом контексте реклама, по мысли Бодрийяра, будучи явным анонсом вещи, неявно "продвигает" определенный тип социальных отношений: желаемых или предпочтительных в диапазоне от защищенности до престижа. Именно эти отношения (соответствующие им состояния) и выступают, по его мысли, подлинным предметом желания у потребителя товара.

Наряду с навязанными со стороны официальных ценностных иерархий в ряду этих желаний могут иметь место и реформированные социальной мифологией исконно присущие человеку желания, в том числе — желание чьей-то заботы в свой адрес, причем чем более значим (социально силен) субъект этой заботы, тем более желанной она оказывается. Апеллируя именно к этим вожделениям, реклама фактически дает возможность увидеть, "что именно мы потребляем через вещи" (Бодрийяр). По его модели, не делая эти вожделения до конца внятными, реклама, тем не менее, как бы легитимирует их, как бы говоря "не бойтесь желать!"

Подобным образом ориентированная реклама оказывается — при всей своей массовости предельно интимной по механизму восприятия. В этих условиях, по Бодрийяру, реальным товаром становится именно возможность удовлетворения указанных вожделений, а отнюдь не анонсируемое рекламой непосредственное удовлетворение потребностей с помощью рекламируемой вещи. В этом отношении реклама — это "мир... чистой коннотации", в силу чего сама реклама как предметный или процессуальный феномен, вызывающий эти коннотации, может, по мнению Бодрийяра, сама "становиться предметом потребления" Таким образом, логика рекламы — это, по определению Бодрийяра, "логика Деда Мороза", ибо "это не логика тезиса и доказательства, но логика легенды и вовлеченности в нее. Мы в нее не верим, и однако она нам дорога"

Бодрийяр выделяет, по меньшей мере, две ситуации, где действует аналогичный механизм инициации желаний. *Первая* это ситуация детской веры в рождественские подарки Деда Мороза, которая, соответственно, и дала таковое название. По Бодрийяру, вера ребенка в Деда Мороза — "это рационализирующая выдумка, позволяющая ребенку во втором детстве сохранить волшебную связь с родительскими (а именно материнскими) дарами, которая была у него в первом детстве. Эта волшебная связь, фактически уже оставшаяся в прошлом, интериоризируется в веровании, которое служит ее идеальным продолжением. В этом вымысле нет ничего надуманного, он основан на обоюдном интересе обеих сторон поддерживать подобные отношения. Дед Мороз здесь не важен, и ребенок верит в него именно потому, что по сути он уже не важен. Через посредство этой фигуры, этой выдумки, этого алиби... он усваивает игру в чудесную родительскую заботу и старание родителей способствовать сказке. Подарки Деда Мороза лишь скрепляют собой это соглашение"

Вторая, приводимая Бодрийяром ситуация, где работает аналогичный тип инициации желаний, — исцеление психосоматических больных после приема так называемого "плацебо" т. е. биологически нейтрального вещества. Эффект достигается в данном случае благодаря совпадению ожиданий больного и предлагаемого (обеспеченного) ему комплекса "вера в медицину + присутствие врача" что, по мысли Бодрийяра, фактически символизирует и замещает для человека с психической травмой фигуру родителей.

По убеждению философа, в условиях всеобщей симуляции "логика Деда Мороза" становится тотально довлеющим типом рациональности массового сознания, культивирующим универсальный инфантилизм и патерналистские установки. Именно в силу этого обстоятельства Бодрийяр формулирует свой тезис оценки всевозрастающего распространения сферы действия этой "логики" при помощи образа "личность в беде"

Посредством подобных механизмов реклама способствует регрессии к социальному консенсусу и "непроизвольному усвоению смыслов социальной среды" Тем более, что́ реклама всегда предоставляется в дар и старается восстановить инфантильную неразличимость между предметом и его желанием, отбросить потребителя к той стадии, на которой ребенок еще не отличает мать от ее даров. В то же время, реклама подавляет, изображая мир, приспособленный к потребностям индивида; поэтому функцией, по сути пустого, рекламного образа является "*показывать и не даваться*" К тому же, реклама как "самый демократический товар" упрощена до предела, она не образует языка, но лишь универсальный языковой код: образ отсылает только к образу, вовлекая в оборот и реальную жизнь. Так, понятие социального статуса все более упрощается, превращаясь в "стэндинг" — социальную характеристику, интегрирующую рекламные опознавательные знаки (например, чай как "знак хорошего вкуса" часы как символ достатка и т. д.).

Подобная виртуализация действительности является, по Бодрийяру, следствием эволюции потребления, которое из первоначального удовлетворения потребностей стало "активным модусом отношения" не только к вещи, но и к коллективу и всему миру, т. е. фундаментом нашей культуры. Потребление есть "деятельность систематического оперирования знаками", "тотальная идеалистическая практика" Следовательно, вещь, чтобы быть потребленной, должна стать знаком, точнее, вещи более не потребляются, а только идеи вещей. В этом плане весьма показательна этимология: фр. глагол se consommer "потребляться" — значит "осуществляться" но также и "уничтожаться"

Тот факт, что Революция стала в обоих смыслах потребляться как Идея Революции, побудил Бодрийяра дополнить анализ капитализма К. Марксом "политиче-

ской экономией знака" (эта работа увидела свет в 1972). Помимо этого дальнейшее развитие получили уже заложенные в "Системе вещей" идеи симулятивной реальности, утопии символического обмена и смерти, а также метафоры "соблазна" "нулевой степени", "зеркала" "короткого замыкания" и "метастатического размножения"

Следуя социально-критической установке Барта "мифологизировать мифологию" Бодрийяр по сути противостоял системе и, за счет отсутствия строгого определения "вещи" и оперирования "ею" в самых различных контекстах, мифологизировал само основание культуры потребления.

Разумеется, некоторые мысли, высказанные Бодрийяром в 1968 году, сегодня могут показаться несколько наивными, как может броситься в глаза и непроясненность и произвольность терминологии, однако уже тогда ему удалось описать маргинальные явления, лишь гораздо позже ставшие очевидными и актуальными. В частности, тот факт, что в системе вся энергия тратится на то, чтобы ее вырабатывать, а также идея того, что проект модерна не исчез "просто он довольствуется знаковой реализацией через вещь-объект.

То есть, согласно Бодрийяру, объект потребления — это как раз и есть *то самое, в чем "смиряется" "проект"*

Потребление — резюмирует Бодрийяр в заключении книги, — это "разновидность активного отношения не только к вещам, но к другим людям и к миру, это разновидность систематической деятельности, на которой основана вся наша культурная система"

В целом, по убеждению Бодрийяра, всегда рациональный "дискурс вещей" (товаров) и их производства, а также дискурс объекта потребления как знаковой функции структурируют поведение человека ("дискурс субъекта"). Не потребности являются основанием для производства товара, а напротив — машина производства и потребления продуцирует "потребности" В акте потребления потребляются не столько товары, сколько вся система объектов как знаковая структура. Вне системы обмена и (у)потребления нет ни субъекта, ни объектов. Объект потребления как таковой конституируется тем, что потребность подвергается рациональному обобщению, а также тем, что товар артикулирует выражения из дискурса объектов, предшествующего их "отовариванию" и приобретению ими меновой стоимости. "Язык" вещей, с точки зрения Бодрийяра, классифицирует мир еще до его представления в обыденном языке; парадигматизация объектов задает парадигму коммуникации; взаимодействие на рынке служит базовой матрицей для языкового взаимодействия. Субъект, чтобы остаться таковым, вынужден конструировать себя как объект, и эта "система управляемой персонализации" осознается потребителем как свобода распоряжаться вещами.

Н. Л. Кацук

СКЛАДКА (фр. — *pli*) — понятие классической и современной философии Г. Лейбниц, М. Хайдеггер, М. Мерло-Понти, Ж. Делёз (**см.**), Ж. Деррида (**см.**), М. Фуко (**см.**) — обретающее категориальный статус в границах философии постмодернизма. Выступило значимым терминологическим средством фрагментарного конструктивного преодоления и дальнейшей парадигмальной разработки "философии Другого" а также "различающего" подхода.

Системную семантическую разработку понятия "С." как многозначной словоформы осуществил Делёз. С., по Делёзу, есть "различие" "сгиб, который различает" и вместе с тем который "сам может быть различен" В контексте потенциально-допустимых многомерных трактовок слова "pli" Делёз обыгрывает сопряженные французские обороты pliessement, plie, plisser, ploir, depli, repli; нем. Zwiefalt, англ. — fold, обозначающие — С., складчатость, извилину, сгиб, загиб, сгибание, разгибание и пр., а также обращенные к терминам "двойник" и сопряженным: "удвоение" "отражение", "взаимоналожение" и др. Согласно Делёзу, "...идеальный сгиб (Pli) является Zwiefalt, сгибом, который различает и различается. Когда Хайдеггер ссылается на Zwiefalt как на различающее различие, то следовало бы прежде всего сказать, что различие не проявляется в соотношении с предшествующей ему неразличимостью, но в соотношении с Различием (Difference), которое не прекращает отгибать и вновь сгибать каждую из двух сторон и которое отгибая одно, повторно сгибает другое, в одной коэкстенсивности сокрытия и открытия Бытия, присутствия и отсутствия сущего. *Двойственность* сгиба воспроизводится необходимо по двум сторонам, которые он различает, но которые соотносит между собой в их различии: *раскол*, которым каждый отдельный термин ударяет по другому, напряжение, которое каждый отдельный термин проталкивает в дру-

гого... Это идеализация материальной структуры складки: сгибание становится бесконечной операцией — один сгиб переходит в другой и т. д... Сгиб в сгибе, внешнее есть внутреннее, отогнутое — это сгиб вогнутого. Вне идеализированных операций сгибания, из которых могут строиться и большие, и малые миры, не существует ничего. Но у Хайдеггера вздымание (сгиб-разрыв) не идентично сгибанию как бесконечной операции, оно не торит дорогу все новым и новым сгибам и разрывам, а открывает произведение, стоящее на земле: храм, дом, картина, книга..."

Понятийно-категориальная трансформация идеи "С." и ее эволюция в текстуально-оформленную парадигму осуществлялась в контексте (утвердившейся к середине 20 в. в западноевропейской философии) мысли о своеобычной "сверх-предпосылочности" человеческого видения мира. Внутренне непротиворечивую концептуальную идейную традицию толкования С. (Хайдеггер Мерло-Понти Делёз) правомерно представлять следующим образом: воспринимая "нечто", мы уже обладаем презумпционным знанием по поводу того, что же именно мы воспринимаем. Человек никогда не рассматривает мир "напрямую" (непосредственно), но всегда лишь посредством Другого. Осуществляя вынужденный маневр, мы фиксируем наличие определенных границ нашего собственного восприятия, которые в итоге преодолеваются с помощью того перцептуального потенциала, которым владеет Другой. В "видимом" всегда присутствует то, что "видится", в "слышимом" — то, что "слышится", в "касаемом" — то, чего "касаются"; последние элементы перечисленных диад (то, что "видится" и т. д. — *А. Г.*) всегда обратным образом воздействуют на первые, дополняют их, реально делая их возможными. Оборотная сторона мира постигается человеком с помощью Другого, но постигается в виртуальном (а не в актуальном) проявлении: в виде С.

По Хайдеггеру — Мерло-Понти — Делёзу, Другой — постольку там, поскольку он здесь: конституируется порождаемое перцептуальным "люфтом" цельное поле (переплетение ризомного порядка см. **Ризома**) позиций как взаимообратимостей.

В рамках достигнутой Хайдеггером — Мерло-Понти — Делёзом столь высокой степени абстракции и многомерной интерпретации, Другой утрачивает собственную антропоморфность, о нем в принципе недопустимо рассуждать в фигурах субъекта и объекта, глубины и поверхности, фигуры и фона, дальнего и близкого. Другой и является условием различения всех этих структур знания и восприятия, "С.-в-себе" исходным разрывом в структуре бытия, который "амальгамирует" разорванное между собой. По схеме объяснения Делёза, "я гляжу на объект, затем отворачиваюсь, я позволяю ему вновь слиться с фоном, в то время как из него появляется новый объект моего внимания. Если этот новый объект меня не ранит, если он не ударяется в меня с неистовством снаряда (как бывает, когда натыкаешься на что-либо, чего не видел), то лишь потому, что первый объект располагал целой кромкой, где я уже чувствовал, что там содержится предсуществование следующих целым полем виртуальностей и потенциальностей, которые, как я уже знал, способны актуализироваться. И вот это-то знание или чувство маргинального существования возможно только благодаря другому"

В контексте своей гипотезы об основаниях для понимания сути фигуры "тело/телесность" Мерло-Понти утверждал, что мы обладаем "актуально функционирующим телом" только благодаря тому, что Другой открывает нам наше потенциальное тело, сгибая первое во второе, соединяя их С.: "это зияние между моей правой, затрагиваемой, рукой и моей левой, трогающей, между моим слышимым голосом и моим голосом, артикулированным, между одним моментом моей тактильной жизни и последующим не является онтологической пустотой, небытием: оно заполняется благодаря тотальному бытию моего тела, и через него мира, это подобно нулевому давлению между двумя твердыми телами, которое воздействует на них таким образом, что они вдавливаются друг в друга" В "сухом остатке" у Хайдеггера и Мерло-Понти идея "С. сущего" позитивно преодолевает (читай: "снимает" *А. Г.*) прежнее содержание понятия "интенциональность", учреждая его в новом измерении: "Видимое" и "Раскрытое" не дают нам предмет видения без того, чтобы не обеспечить также и предмет говорения: С. конституирует само-видящий элемент зрения только в том случае, если она заодно формирует и само-говорящий элемент языка до той точки, где еще присутствует мир, проговаривающий себя в языке и видящий себя в зрении. "Свет" (концепция "видимого и невидимого" Мерло-Понти) открывает нам говорение вкупе со зрением,

как если бы значение сопровождало бы видение, которое само по себе сообщало бы смысл.

Коренные отличия от концепции Хайдеггера — Мерло-Понти содержала единотемная модель Фуко: по Фуко, световое бытие суть видимость, бытие языка в действительности своей — только совокупность высказываний. В рамках такого понимания идея "С." у Фуко принципиально не может сохранить идею интенциональности: последняя рушится в ходе расщепления, разобщения двух компонентов знания (не интенционального в принципе). Видимое и артикулируемое у Фуко "переплетаются", но не посредством "слияния", а посредством гибели: интенциональность как "обратимая и умножаемая в обоих направлениях" (Фуко) не в состоянии конституировать топологию С.

В европейской философии рубежа 20—21 вв. понятие "С.":

1) Преодолевает традиционную схему классической философской традиции, полагавшей различие:

а) результатом осуществления его идентичным субъектом;

б) не влияющим на этого субъекта;

в) не приводящим к изменению этого субъекта.

1-а) Раскрывает как "целое" процедуру становления субъекта, тему субъективации через семантические фигуры "удвоения" "двойника" и т. п.

2) Конституирует новую трактовку субъективности (в отличие от классической пред-данности трансцендентального Я), репрезентируемую через исторические практики субъективации и снимающую традиционные бинарные оппозиции "Я Другой", "Иное — Тождественное" "Свой Чужой"· последние системно замещаются универсальной схемой, акцентирующей в качестве предельной оппозиции — оппозицию Внешнего (безразличного к индивидуальной жизни и смерти) и Внутреннего как С. Внешнего, его "за-гиба" удвоения.

3) Схватывает, фиксирует, воспроизводит момент перманентной подвижности линии Внешнего и конституирования Внутреннего как результата процесса "изгибания-*складывания*" Внешнего, подобно "ряби на водной поверхности". Тем самым фиксируется новый способ осмысления соотношения внутреннего и внешнего, трактующий внутреннее как имманентную интериоризацию внешнего. Так, у Фуко: "существует ли Внутреннее, которое залегает глубже, чем любой внутренний мир, так же как Внешнее, которое простирается гораздо дальше, чем любой внешний мир... Внешнее не есть фиксированный предел, но движущаяся материя, оживленная перистальтическими движениями, складками и извилинами, которые вместе образуют Внутреннее; они — внешнее, но внутреннее Внешнего; мысль приходит из Внешнего, остается к нему привязанной, но не затапливает Внутреннее как элемент, о котором мысль не должна и не может помыслить... немыслимое не является внешним по отношению к мысли, но лежит в ее сердцевине, как та невозможность мышления, которая удваивает и выдалбливает Внешнее... Немыслимое есть внутреннее мысли, оно призывает ограниченность как иные порядки бесконечности... Конечность складывает Внешнее, создавая *глубину и плотность, возвращенную к себе самой* — внутреннее по отношению к жизни, труду и языку, в которые человек внедряется лишь, когда он спит, но которые сами внедряются в него как живого существа, работающего индивида или говорящего субъекта... Складки безграничного или перманентные складки ограниченности изгибают Внешнее и созидают Внутреннее. Внутреннее — операция Внешнего, его складчатость"

Феномен "немыслимого" интерпретируется Фуко не в качестве внешнего по отношению к мысли как таковой, но в качестве того, что "лежит в ее сердцевине" как "невозможность мышления, которая удваивает и выдалбливает Внешнее" таким образом "немыслимое есть внутреннее мысли"

Согласно Делёзу, Фуко подобным образом преодолевает феноменологическую интенциональность: вместо классического субъекта у Фуко "живет, дышит, оживляется перистальтикой, складками-извилинами — гигантское нутро, гигантский мозг, морская поверхность, ландшафт с подвижным рельефом" С. у Фуко возвращается онтологический статус.

Процессуальность *складывания*, сопровождаемая метаморфозами системы "*внутреннее — внешнее*" наиболее детально моделируется в контексте теории становления субъективности, в рамках которой проясняется механизм формирования С., у Делёза. По его мысли, "субъективация создается складчатостью" Согласно концепции Делёза, становление субъективности может рассматриваться только как спонтанный и автономный процесс самоорганизации: "все... детерминации мысли уже являются первоначальными фигурами действия мысли" По Делёзу, становление субъективности реализует себя вне принудительного при-

чинения, — в режиме "Да будет! (Fiat!)", т. е. в режиме, который "заранее разрушает всякий императив"

Проблема *внешнего* является центральным моментом радикальной делёзовской модели формирования субъективности. Соотношение *внутреннего* и *внешнего* мыслится Делёзом не как противостояние имманентно автохтонного чужеродно навязанному, не как принудительное воздействие *внешней* силы на *внутреннее*, но как органичная интериоризация *внешнего*: "внутреннее есть операция внешнего" Или — в контексте концепта процессуальности "события" у Делёза: "именно сингулярности, все еще не связанные по линии внешнего как такового, формируют плодородную массу"

Внешнее также выступает у Делёза в качестве "неоформленного внешнего" как принципиально номадического (см. **Номадология**) распределения интенсивностей: "неоформленное внешнее — это битва, это бурная штормовая зона, где определенные точки и отношения сил между этими точками носятся по волнам" Согласно Делёзу — в общем русле его трактовки плоскости (**см.**) как пространства соприкосновения *внутреннего* и *внешнего* именно на их границе и в тесном взаимодействии внутреннего с внешним и осуществляется процесс становления субъективности: "внутреннее является складыванием предполагаемого внешнего"

Как отмечает Делёз: "Удвоение никогда не бывает проекцией внутреннего, напротив, оно есть интериоризация внешнего. Это не удвоение Одного, но редублирование Другого. Это не воспроизведение Самости, но повторение Различия" И далее: "Двойником в процессе дублирования никогда не является другой, это моя самость, которая покидает меня как удвоение другого: я не сталкиваюсь с собою во внешнем, я нахожу другого во мне (это всегда связано с показом того, как Другой, Дальний является также Ближним и Схожим"

По версии Делёза, "складка внешнего конституирует самость, в то время как само внешнее формирует соответствующее внутреннее" Механизм оформления субъективности моделируется Делёзом как проявление на макроуровне тех процессов, которые происходят на микроуровне: "сингулярности не имеют форм и не являются ни телами, ни говорящими лицами. Мы входим в мир неопределенных двойников и частичных смертей... Это микро-политика" При этом объективация происходящих на микроуровне процессов осмысливается Делёзом в качестве макроскопической: "но дело стратегии — осуществляться в страте" Объективирующиеся в виде макроструктур изменения порождают страты, которые, по словам Делёза, "просто собрали и сделали затвердевшими пыль и звуковое эхо битвы, разворачивающейся под ними" Что же касается происходящих на микроуровне трансформаций, то фактически Делёз фиксирует переход от изолированного "сосуществования" сингулярностей к их "интеграции" Так, если исходно, по словам Делёза, взаимодействия в зоне субъективации происходят так же, как происходят они у "мотыльков или перышек, глухих и слепых по отношению друг к другу" то в ходе становления субъективности "отношения между силами становятся интегрированными"

Открытость самоорганизующейся системы мыслится Делёзом в его версии концепта С. в качестве условия самой возможности феномена самоорганизации: в зоне С. "мысль воздействует на себя, открывая внешнее как собственный немыслимый элемент" В модели Делёза "это происходит так, что отношения внешнего, изогнутого обратно, ...позволяют отношению к себе возникнуть и конституировать внутреннее" Субъективность, по его мысли, как *внутреннее* оформляется посредством "удвоения", т. е. "интериоризации внешнего" Собственно, само *внутреннее* как таковое, по Делёзу, "является просто складчатостью внешнего, как если бы корабль был изгибанием моря" Возникающая на каждый конкретный момент времени конфигурация множества С. понимается Делёзом как принципиально не окончательная, — она оценивается как ситуативная и подлежащая изменению: "эти складки удивительно изменчивы и, более того, обладают различными ритмами, чьи вариации создают несводимые виды субъективации" Процесс становления субъективности оказывается принципиально незавершаемым и интерпретируется Делёзом в качестве реализующегося посредством понятий: "жребий", "игры" "лотерея" По его мнению, "мышление вызывает трансмиссию сингулярностей: это бросок жребия... Бросок жребия фактически выражает... отношение, установленное между сингулярностями, возникающими случайно" По его словам, "отношения между силами... группируются или наугад, или в соответствии с определенными законами" фактически "случай работает только в первом варианте, в то время как вто-

рой, вероятно, действует согласно условиям, которые частично детерминированы первым, как в цепи Маркова, где мы имеем непрерывный ряд новых сцеплений. Это и есть внешнее: линия, которая продолжает связывать беспорядочные события в смеси случая и зависимости"

Идея взаимодействия *внешнего* и *внутреннего* апплицируется Делёзом не только на пространственные, но и на временные параметры образования С. Последнее оказывается процессом интериоризации будущим прошлого, что фиксируется Делёзом посредством понятия "Память": "Память — это настоящее имя отношения к себе или воздействия Я на Я" Собственно говоря, по оценке Делёза, "складывание и удвоение само есть Память" Именно "абсолютная память" по оценке Делёза, "удваивает настоящее и внешнее и представляет единое с забвением, так как она сама бесконечно забывается: ее складки фактически сливаются с развертываем, поскольку последнее сохраняется в первых как то, что сложено"

Концепт С. фиксирует и содержательное тяготение самоорганизующейся субъективности к будущему: по словам Делёза, "внутреннее конденсирует прошлое... но взамен сталкивает его с будущим, которое приходит из внешнего, меняет его и заново создает"

По мысли же Деррида, "мнимая внутренность смысла уже сплошь проработана его же собственным внешним. Она всегда уже выносит себя вовне себя"

4) В пределе возможных собственных интерпретаций ставит под сомнение возможность самого существования некоей внешней точки по отношению к различию: С. (сгибы) такие телесные события, которые не являются свойствами какого-либо бытия, не имея двойника в осмыслении и языке; у них атрибутивно отсутствует исходный смысл — они сами его продуцируют, элиминируя из собственной системы интеллектуальных предпочтений предзаданный приоритет осознанного смысла перед бессмыслицей (см. **Кэрролл**). Различные же возможные миры как продукт С. локализуемы принципиально вне оппозиции "возможное действительное" ибо С. не нуждается в собственном присутствии для обретения своего "не-места"

5) Определенным образом характеризует собственно способ, посредством которого осуществляется различие: выражает имманентность пассивности в отношении операций складывания (ср. С. на шарике, потерявшем воздух) в отличие от "сгиба" процедуры с атрибутивной ей внутренней энергетикой. Динамическая, силовая модель С. подразумевает наличие определенного противостояния, противоборства сил сгибания, сгиба. Форма в контексте парадигмы С. суть результат сгиба сил материи, способность последней запечатлевать, фиксировать тот или иной сгиб. В границах мироописания посредством идеи С., "твердая" и "мягкая" разновидности материи (из чего С. сделана либо делается) различаются теми степенями (уровнями, порогами) сопротивления, которые либо обусловливают торможение действия механизмов складывания/сгибания, противодействуя им, либо ускоряют их. В данном контексте С. в своей действительности не есть Сгиб, осуществление которого предполагает преодоление сопротивления материала или той (внешней) силы, которая сохраняет форму сгибаемого. ("Физика" С. суть качественная калькуляция внутренней, "эндогенной" памяти материи; "физика" же сгиба "экзогенной" ее памяти.) Силы складывания силы, ориентированные на восстановление полного состояния первоначального покоя формы или "бес-форменные"; силы сгибания о-формленные, наделяющие формой (В. А. Подорога). С. в данном случае одновременно типизирует модели: "разрыв и потом-сложение"· "непрерывную связь через сгибание"

6) В границах сопряженных с понятием "С." неологизмов "С. внутри С."; "быть себе С." (Фуко, М. Пруст); "С. Бога" как "идеальная С." (Подорога) предполагает способность мыслить определенным образом: обладать пониманием основных (в Божественном пределе — всеми) трансцендентальных свойств образа Мира, — пониманием, абсолютно имманентным мыслимому в качестве тематизирующе-оперативного понятия); в таком контексте "С." (в отличие от репертуаров сгибания и складывания) лежит вне границ непосредственного физического смысла. Горизонт парадигм "С. внутри С.", "С. Бога" предполагает пред-данность облика, схемы и смысла универсального типа связи любых частиц универсума и "мировой линии", и "линии линий" и "линии внешнего" (Ср. собственную модель трансцендентального условия существования мира в мысли у Лейбница: принцип предустановленной гармонии.)

В отличие от характеристик мира по Лейбницу (непрерывность, совершенство и целостность, предустановленная гармония), Делёз ориентирован на осуществление "технологической" экспли-

кации этих принципов в качестве определенного порядка шагов (операций): динамика С. ("мировая линия" как "линия Внешнего" постоянно вводящая во все "код" различия), интерпретируется им как "величайшая машина Мира" Согласно Делёзу, "мировая линия соединяет кусочки фона с улицей, улицу с озером, горой или лесом; соединяет мужчину и женщину, космос, желания, страдания, уравнивания, доказательства, триумфы, умиротворения. Моменты интенсивности эта линия связывает так же, как и те точки, через которые проходит. Живых и мертвых... Каждый из нас в силах открыть свою мировую линию, но она открывается только в тот момент, когда проводится по линии складки. Мировая линия одновременно физична, когда кульминирует в плане-следствии, и метафизична, конституированная темами" (Ср. "мышление линией" провозглашавшееся С. Эйзенштейном; мысль П. Клее о Космосе (**см.**) как о разнообразии кривых, как о своеобычном словаре линий.) Эта линия трактуется приверженцами парадигмы С. "всегда внешней" как к силам, действующим в материи (результируясь в виде С., складывания), так и к силам души (в виде сгибов, сгибания). Душа неизбывно ("всегда уже") имеет форму материя же, перманентно, ее обретая, ее и теряет. Именно посему душа несгибаема, может противостоять, сгибать материю и самое себя. В традиции языковой игры на основе идеи С. воля выступает как точечный результат или кривая, результирующая борьбу внешних сил сгибания: против собственной души, которая способна "с-гибаться под тяжестью грехов" (Подорога) или против других душ.

7) Задает один из способов построения текста как аналога мироздания: Делёз, определяя собственный профессионально-философский литературный стиль, как "писать есть кроить", — усматривал сценарий постижения беспредельного Космоса, бесконечно-вечного Мира как последовательность состояний содержания в шагах процедуры "рас-кроя": а) исходная материя; б) сфера С., их подбор; в) область фигуры — сгибы, сгибания, разгибания — перемещение по подиуму вдоль единой линии; г) сопряженный отбор нужной линии тела.

8) В статусе парадигмального образа для постижения идеи "мировой линии" позволяет нетрадиционно представить и осмыслить соотношение прерывного и непрерывного, бесконечно большого и бесконечно малого: в границах парадигмы С. наука о материи все более уподобляется "оригами" (япон. "искусство складывания бумаги"). Лабиринт непрерывности трактуется в рамках схем "С. сгиб" не как линия, распадающаяся на точки: С. всегда "внутри" иной С. наподобие "полости в полости" и может интерпретироваться как "атомарная единица" материи, как ее мельчайший элемент, как мельчайший элемент мирового лабиринта. Точка же выступает лишь как "оконечность" а не "часть линии" (Ср. у Лейбница: "...разделение непрерывности следует представлять себе не как рассыпание песка, но как складывание листа бумаги, или туники, причем возможно образование бесконечного количества складок, из коих одни меньше других, — но тела никогда не распадаются на точки или минимумы" Ср. также у Фрейда: "момент события" — как точка "фиксирования или снятия, вытеснения, отреагирования определенного комплекса" одновременно выступает как событие, "одновременно снимающее напряжение, вызванное определенной ситуацией, и тут же фиксирует его в качестве некоторой нерефлексируемой схемы поведения... вытесненная ситуация в результате сохраняется и длится в этой последней".)

9) В качестве элемента подлинного (т. е. "ускользающего" по Делёзу и Гваттари, от господствующего интеллектуального дискурса, а также предельно дистанцированного от всех ипостасей власти) философского знания способствует позитивным процессам сохранения индивидом собственной идентичности (Фуко). По Фуко, современная борьба индивида за Самость осуществляется через сопротивление двум нынешним формам субъекции:

а) индивидуализации на основе принуждения властью;

б) привлечение каждой индивидуальности к известной и узнаваемой идентичности, зафиксированной раз и навсегда.

"Складывание" же и "удвоение" позволяют, согласно Фуко, адекватно описать и тем самым сохранить Память людей в ее ипостаси "абсолютной памяти внешнего", а также зафиксировать "настоящее" имя отношения индивида к себе (ср. воздействие Я на Я). По мнению Фуко, такая Память "удваивает" как настоящее, так и Внешнее, являясь единой с забвением ее С. "сливаются" с разворачиванием: последнее сохраняется в этих С. именно как то, что было "завернуто" (сложено); забвение (развo-

рачивание) раскрывает то, что сложено в Памяти (С. как таковых).

9-а) Соспешествует конституированию нетрадиционной для всей европейской философской культуры модели сохранения индивидом своей идентичности (Фуко), излагая эту модель в таких концептуально-понятийных схемах, которые "ускользают" от господствующего интеллектуального дискурса (см. 9): согласно Фуко, С. Бытия в состоянии образовать Самость, когда знание-Бытие и власть-Бытие уже переплелись и "взаимно удушаются"; С. Внешнего конституирует Самость, как Внешнее формирует соответствующее Внутреннее.

По Фуко, взаимная несводимость и взаимное подразумевание знания, власти и самости составляют проблемы:

а) *что* именно я могу *знать*, *видеть* и *высказывать* при определенных условиях "света" и языка;

б) что именно я могу делать, на какой объем власти я вправе претендовать и какое сопротивление этой власти я призван оказывать;

в) кем я могу быть, какими С. могу себя ограничить, т. е. как конкретно я могу утвердить себя в качестве автономного субъекта.

Фуко формулирует исторически конкретные позиции индивида в системе "говорится смотрится сопротивляется живется": суть постмодернистский философский парафраз "вечных" вопросов: Что я знаю? Что я могу делать? Что я есмь?

Комментируя Фуко, Делёз пишет: "Борьба за современную субъективность проходит через сопротивление двум нынешним формам субъекции (см. *А. Г.*), одна из которых состоит в индивидуализации на основе принуждения властью, другая — в привлечении каждой индивидуальности к известной и узнаваемой идентичности, зафиксированной раз и навсегда. Таким образом, борьба за субъективность представляет собой право на различие, вариацию и метаморфозу" и предполагает, что "субъект должен быть создаваем всякий раз как центральная точка сопротивления на основе складок, которые субъективируют знание и изгибают всякую власть" Вырабатывается новое отношение к себе — "индивидуальное руководство" (Делёз). Оно предполагает снятие оппозиции "Я Другой" воздействие Я на Я посредством огораживания внешнего, "конституирования его в интериориальности вероятности или исключения" (Делёз), его удвоения.

10) Отражает, по мысли Делёза, опору современного человека на принципиально новые внешние ему силы, оперативный механизм которой (опоры. *А. Г.*) формируется посредством своеобычной *Сверх-С.* О конституировании последней "свидетельствуют изгибы, присущие цепочкам генетического кода, возможности кремния в компьютерах третьего поколения, а также контуры фразы в литературе модерна, когда языку "только и остается, что загнуться в вечной оглядке на себя" Тем самым, по мнению Делёза, силы человека взаимодействуют с "силой кремния, берущего реванш над углеродом, с силами генетических компонентов, берущих реванш над организмом, с силой аграмматикальностей, берущих реванш над означающим"

По мысли К. Видаль (статья "Смерть политики и секса в шоу 80-х годов" 1993), суть размышлений о С. редуцируема к идее о том, что материя, двигаясь не столько по кривой, сколько по касательным, формирует бесконечно пористую и изобилующую пустотами текстуру, без каких бы то ни было пробелов. Мир такого облика, по мысли Видаль, (ср. с 8). — *А. Г.*) — суть "каверна внутри каверны, мир, устроенный подобно пчелиному улью, с неправильными проходами, в которых процесс свертывания-завертывания уже больше не означает просто сжатия-разжатия, сокращения-расширения, а скорее деградации-развития... Складка всегда находится "между" двумя другими складками, в том месте, где касательная встречается с кривой... она не соотносится ни с какой координатой (здесь нет ни верха, ни низа, ни справа, ни слева), но всегда "между" всегда "и то, и другое"

С. в контексте подобных рассуждений правомерно понимать как своеобычный символ духовности конца 20 ст., как универсальный принцип универсальной идейно-культурной и политической дезорганизации мира, где господствует "пустота, в которой ничего не решается, где одни лишь ризомы, парадоксы, разрушающие здравый смысл при определении четких границ личности. Правда нашего положения заключается в том, что ни один проект не обладает абсолютным характером. Существуют лишь одни фрагменты, хаос, отсутствие гармонии, нелепость, симуляция, триумф видимостей и легкомыслия" (Видаль).

А. А. Грицанов

"СКОРОСТЬ И ПОЛИТИКА. ЭССЕ О ДРОМОЛОГИИ" ("Vitesse et politique. Essai de dromologie") – одна из самых известных работ французского философа, теоретика постмодернизма, урбаниста и архитектурного критика П. Вирильо (**см.**), вышедшая в свет во Франции в 1977 В книге Вирильо формулирует свою оригинальную концепцию, ключевым пунктом которой является понятие "скорость" Технологически обеспечиваемое наращивание скорости движения/перемещения, вычисления, передачи данных, принятия решения и т. д. является, по мнению Вирильо, базовым принципом западной цивилизации и основным фактором социальных и культурных трансформаций современности. Тема скорости в книге неразрывно связана с темой войны (**см.**), военного искусства, решающей роли милитаристического элемента в генезисе политических и экономических процессов. Данная работа это прежде всего социально-философский и исторический анализ войны как явления и понятия. Вирильо назвал свою теорию скорости *дромологией*, используя греческий корень dromo, основным значением которого являются различные аспекты скорости и движения.

В первой части книги "Дромократическая революция" Вирильо начинает с тезиса о том, что политическая жизнь детерминирована физической (пространственной) мобильностью масс, которая в наиболее яркой форме представлена в передвижениях толп по улицам городов в дни революций ("любая революция происходит в городе"; город как "обитаемая циркуляция"). Занять улицы означает обеспечить победу революционных масс. Так свершилась победа Великой революции во Франции, так свершилась криминальная революция в Америке начала 20 в. Цитируя Геббельса, Вирильо показывает, что этот же закон уличной политики был основой фашистского режима в Германии с его навязчивым маршевым стимулированием фанатического следования единому ритму нации. Взрыв политической мобильности и революционного завоевания власти всегда канализируется сначала по городским улицам, а затем по дорогам прилежащих территорий ("башмаки вермахта"), и это требует переконфигурации движения и скорости масс.

Однако в эволюции городской среды прослеживается, по Вирильо, иная тенденция, неразрывно связанная с кристаллизацией механизмов власти и собственности. Это тенденция ограничения мобильности и определения точек фиксации, остановки движения. Буржуазная система власти, складывавшаяся в 17 – 18 вв., базируется не столько на производстве и коммерции, сколько на власти и ее способности "зафиксировать и привязать к месту" всю социальную структуру. И это безусловно предопределено милитаристическим контекстом развития городов, которое изначально было детерминировано исключительно целями фортификации: созданием укрепленных поселений, обнесенных стенами и снабженных необходимыми военными и гражданскими коммуникациями (феодальный замок). Концентрированная городская экономика оказалась единственной моделью эффективного обеспечения обороны и снабжения армии. Кроме того, она необходимым образом замыкала весь экономический цикл на неизбежном уничтожении произведенного в ходе военных действий. Отсюда Вирильо делает вывод, что классовая структура буржуазного общества необходимо включает военных и инженеров как самостоятельный класс.

Текст книги изобилует иллюстрациями из политической практики (Франции, Германии, США, СССР) и историческими примерами из области организации фортификационных и инженерных работ, наиболее ярким из которых следует признать создание Национального инженерного корпуса, ставшее одной из приоритетных задач буржуазного режима победившей французской революции. Интересы военных и буржуазии исторически совпадают и именно поэтому государственная власть как механизм подавления одного класса другим (в ее марксистском понимании) является вторичным образованием, следующим за альянсом буржуазии и военных. В итоге, общая линия политического генезиса государственной власти проходит сначала по улицам городов и дорогам соседних территорий, а затем растворяется в консервации военно-экономической машины и ее классового доминирования. Так, например, нацистский режим консервирует политическую мобильность в массовом развитии автотранспорта (идея "народного автомобиля"), стремясь лишить массы возможности вернуться на улицы и одновременно решая задачи подготовки населения к моторизации армии (по аналогичному пути, настаивает Вирильо, пошло и американское правительство, стимулируя массовую автомобилизацию). Имен-

но тоталитарные режимы, но не только они, преуспевают таким образом в том, что Вирильо называет "массовой военной пролетаризацией" (система ГУЛАГ), неразрывно связанной с синхронизацией рабочих тел в общем ритме трудовой/военной жизни (массовая физкультура, гимнастические парады): тело как источник энергии и движущий механизм производства. Но ситуация меняется с развитием военных технологий, увеличивающих скорость боевых действий и истребляющую мощь оружия (массового поражения). Теперь Скорость это Время, выигранное у смерти (если атакующий успевает достичь позиций противника в интервале между перезарядкой орудий). Поэтому значение немобильных крепостей уменьшается и это требует изменения стратегии городского строительства, а с ним и стратегии власти.

Анализ этой проблематики углубляется Вирильо во второй части книги с названием "Дромологический прогресс" Здесь он отмечает особую прогрессивную роль военной стратегии, делающей ставку на мобильность военно-морских сил, контролирующих не поле битвы и территорию страны, а огромные открытые морские пространства. Важен сам принцип: подвижность, контроль над пространством ("перемещение без определенного назначения по месту и времени" подводные лодки), блокирование, устрашение, а не прямое военное столкновение. Здесь уместна почти прямая аналогия между происхождением жизни из воды и возникновением технологической жизни из того же источника (морской витализм с неизбежностью переходит в технологический витализм). Так постепенно меняется концепция насилия и войны, которая впоследствии станет основой стратегии ядерного сдерживания. Меняются также представления о стратегическом значении города-крепости, который по важности уступает теперь абсолютной мобильности революционных изобретений военной технике (мобильность на море подхлестывает увеличение скорости судов; любая машина заменяется более быстрой). Но за всем этим стоит не технологическая или индустриальная революция, а все более истощающая ресурсы революция скорости (дромократическая), которая, однако создает фундаментальные преимущества и предпосылки превосходства западной цивилизации (быть быстрым значит суметь выжить — аксиома колониальной политики). Именно скорость в конечном итоге является необходимым и достаточным основанием имперской политики. Морская стратегия Запада сделала полем битвы весь земной шар и переросла в перманентный экспорт войны (= капитализма) в различные регионы планеты.

Уже в 19 в., — считает Вирильо, — война превращается в тотальную войну. Результатом дромологического прогресса неизбежно станет исчезновение социального разнообразия и редуктивное деление населения на "счастливое" (имеющее доступ к скорости, устремляющей его в бесконечность) и "отчаявшееся" (заблокированное ограниченными скоростями). С другой стороны, война превращается в "практическую войну" удобную, рассчитанную. Экономическая составляющая вновь берет свое, когда уничтожение стимулирует потребление. Стратегия войны постоянно смещается в сторону экономических критериев: расходов в день/на душу/на подразделение и т. п. И скорость вновь оказывается решающим фактором экономики войны. Здесь возникает знаменитый образ спидометра военной машины, показывающего не столько скорость, сколько вероятность выживания, поражения, результата боя.

Тему экономики войны Вирильо развивает в третьей части книги ("Дромократическое общество"). Во-первых, мобильность и функциональность европейских армий периода Первой мировой войны приобрела новые черты военной пролетаризации. Теперь протезирование позволяет вернуть военных в строй и даже физические недостатки солдат обретают функциональное значение: глухих удобнее распределять в артиллерию, горбатых — в автомобильные батальоны (в 1914 такие правила использовались в немецкой армии). Во-вторых, все большее значение приобретает стратегическая военно-экономическая инфраструктура военных действий: железные дороги, мосты, промежуточные базы и т. д. Они позволяют преобразовать скорость перемещения в организованный военный удар. Но здесь же, в-третьих, возникает необходимость ведения экономической войны: продовольственной, валютно-финансовой, технологической, торговой. Срабатывает все тот же механизм соединения/единства интересов класса военных и владеющей основными капиталами буржуазии. Например, экспансия американского доллара неразрывно связана с ростом военного могущества США. Суть дромологических процессов в том, что социокультурная дина-

мика движима одним базовым законом: статика есть смерть. Поэтому дромократический режим всегда будет подавлять стабильность и устойчивость (статичность), к которой тяготеет демократия, как это и было в античности, в Европе при нацистах или при "новом курсе" Ф. Д. Рузвельта в США. Вирильо подробно обращается к истории сугубо экономический отношений владения землей и территорией в Европе (преобладают иллюстрации из феодальной истории), пытаясь показать, как под влиянием скорости/мобильности изменялись представления об измерениях и масштабах земельных владений в зависимости от статуса владельца и истории его мобильности. В частности, расчистка переселенцами новых земель под угодья имеет военно-стратегическое значение для армейской инфраструктуры. Таким образом власть эксплуатирует право населения на защиту.

Железный закон скорости требует движения по направлению к тотальной войне, на которую мобилизуются и моральные средства борьбы, разворачивающие боевые действия на духовном фронте, где происходит уничтожение чести и рассеивание душевных сил врага (это медленная смерть, в отличие от мгновенной смерти в бою). Победить врага значит сломить его духовно, превратить в безвольного раба. В этом неизбежном делении душ на слабые и сильные Вирильо видит общую предпосылку: существует мир безвольных тел (побежденных, зомби, живых мертвецов, скот, превращенный в индустриальную рабочую силу пролетариат в нацистских лагерях; солдат рабочий войны, рабочий солдат труда). Движимая же волей к скорости война есть стремление производить такие тела. Она принадлежит общей культурной тенденции Запада уничтожать Другого, оппонента, соперника. Внутри самой военной машины роль такого безвольного изгоя исполняет милитаризованный пролетариат (включая детей, женщин как рабочие/эксплуатируемые тела) практически бесплатная рабочая сила и идеальный объект приложения власти/дисциплины. Это лишь технологические тела из одной группы с лошадьми и слонами, впряженными в боевые/грузовые повозки; это тела, превращенные в метаболические транспортные средства — проводники скорости. Вирильо последовательно пытается продемонстрировать, что любая власть есть дромократическая власть, и она базируется отнюдь не правах и свободах граждан. Власть стоит на исключении и вытеснении части населения в группы маргинального пролетариата и на его безвольном подчинении, покорности к принуждению, на культе готовности к войне. Власть рушится как только она отказывается от насилия, похищений, подавления.

Но главный вопрос, на который необходимо найти ответ для понимания связи скорости и власти, заключается в том, каковы пределы ускорения и мобильности? Ведь ресурс покорных тел ограничен. Чем быстрее, мобильнее и сильнее завоеватель, тем более жалкими кажутся результаты побед. Новым способом выживания дромократии становится технология, основанная на скорости машин. И тогда ядерное оружие во второй половине 20 в. превращается в источник конституционного права и модифицирует реальную конституцию государств. Именно так Вирильо интерпретирует политические кризисы 1970-х. Принципиальным вопросом принятия политических решений становится транспортировка бомбы (ядерного заряда) и ее оперативность, а также скорость и ответственность решения о ядерном ударе (основной атрибут государственной власти "ядерный чемоданчик"). Война, скорость и технология теперь являются фундаментальными основами государственного устройства.

Вирильо отмечает еще одну специфическую тенденцию середины 20 в.: постепенное нивелирование милитаризованного пролетариата, его растворение в социальной среде. Армия отправляет солдат на различные гражданские акции помощи детям, уборки мусора, проведения телекоммуникаций, благотворительные дела и т. д.; армия стремится быть ближе к народу (быть популярнее), проводя совместные локальные мероприятия с муниципалитетами. Большая передислокация: существенно видоизменившись, тотальная война продолжается. Милитаризация постепенно поглощает различные социальные структуры, но наиболее сильный эффект поглощения происходит в отношении рабочего класса ("конец пролетариата"). Особенно яркими примерами тому являются коммунистические и фашистские режимы (Вирильо приравнивает образ атлета на спортивных парадах, закаленного бойца на трудовом фронте и солдата на поле брани к обобщенному образу "арийца-победителя"). Фашизм, считает Вирильо, за-

ложен в самом возвышенном порыве к войне, радикально отрицающем гуманность. Фашизм (а значит и залог его возрождения!) заложен в самой концепции истории, поскольку она есть не что иное как темпоральная проекция плана военных действий. Западный мир в целом, его военно-индустриальные демократии, — утверждает Вирильо, — безотчетно следует стратегии построения логистической иерархии скорости и превращает любую социальную структуру в "неизвестного солдата системы скоростей" Внутренняя реверсия этой системы производит эффект неограниченного "потребления безопасности", переводящего линию фронта тотальной войны на территории повседневной жизни ("популярная война"). Эта перманентная, искусственная нужда в безопасности является универсальным инструментом власти для манипулирования обществом. Определить гражданина, его свободы и ответственность значит определить уровень его потребления безопасности/защиты. Социальная активность концентрируется вокруг "объектов защиты" и развития средств безопасности.

В заключительной четвертой части книги "Чрезвычайное положение" Вирильо описывает обстоятельства дромологического упразднения местоположения и пространства: угрозу тирании проникновения, которое равно уничтожению (среды, объектов), новый тип войны времени/за время, в которой скорость теперь и есть война (Карибский кризис: возможная атака с Кубы у Америки оставалось лишь 30 секунд на ответный удар; в 1940-х Париж был в часе лета от границы, в 1970-х он в 5 минутах от полного уничтожения). Вирильо приходит к выводу, что в эпоху ядерного оружия (и иных видов оружия массового поражения) техника дерегуляции пространства и времени, создающая векторную многомерность скорости/удара, сменяет тактику их организации. Техника отвечает за время/скорость операции, а значит включается в принятие решения об атаке, но войска при этом становятся крайне ограниченными в передвижении и маневре. Чрезвычайное положение означает, что уже нет времени (да и нужды) действовать. "Бомба" закрепляется в сознании людей, и это опаснее взрыва реальной ядерной бомбы, поскольку в новых типах оружия угроза их изобретения и более совершенного применения превосходит угрозу их реального использования и его последствий. Чрезвычайное положение означает, что "война перешла со стадии действия на стадию концепции" чрезвычайное положение означает "полную разрядку" Все эти факторы создают ситуацию стратегического сдерживания, при котором неограниченный рост эффективности оружия продолжается, но его количество сокращается. В динамическом аспекте ситуация такова, что ее критическое разрешение должно произойти с приближением скоростных режимов западной цивилизации к скорости света. Здесь Вирильо обозначает проблематику, которая станет центральной в ряде его последующих работ ("Открытые небеса" "Информационная бомба").

Д. В. Галкин

СКРИПТОР (лат *scriptor* — "переписчик" "писец") понятие, заместившее в постмодернистской философии традиционное понятие "автор" в результате экспансии концепта "Смерти Автора" (**см.**). Распространение термина "С." явилось следствием пафосного отказа философии постмодерна от наделения субъекта письма:

1) причиняющим статусом по отношению к тексту (**см.**);

2) личностно-психологическими характеристиками, существенно-значимыми для создания текста;

3) автономным бытием вне границ пишущегося текста.

Согласно Ж. Деррида (**см.**), в принципе "не существует субъекта письма" По формулировке Р Барта (**см.**), С. "рождается одновременно с текстом и у него нет никакого бытия до и вне письма, он отнюдь не тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом" Письмо/письменность же, по убеждению Барта, являет собой "единственно возможное пространство, где может находиться субъект письма" Фактически С. есть лишь носитель языка, и письмо, с точки зрения Барта, "есть изначально обезличенная деятельность"

Фигура *автора* в постмодернизме тотально утрачивает свою психологическую артикуляцию и деперсонифицируется: по оценке Ю. Кристевой (**см.**), автор становится "кодом, не-личностью, анонимом" и "стадия автора" это в системе отсчета текста "стадия нуля, стадия отрицания и изъятия"

По мысли М. Фуко (**см.**), письмо/письменность фундировано презумпцией "добровольного стирания": "маркер писателя теперь — это не более чем своеобразие его отсутствия".

А. А. Грицанов

СЛЕД понятие, или в границах языковых игр, присущих творчеству Ж. Деррида (**см.**), не-понятие, противопоставляемое в рамках описываемой традиционной логикой сопряженной бинарной оппозиции ("С. присутствие") "присутствию" как принципу традиционной метафизики. (В известном смысле сопряженным с "каноническим" значением провомерно полагать интерпретацию текста как исторического "С." в разработках школы "Анналов" и у Р Дж. Коллингвуда. Ср. понятия З. Фрейда: "последействие" "Nachtraglichkeit" "пролагание путей" "Bahnung".)

С. обозначает, согласно Деррида, "первоначальное прослеживание и стирание" и конституируется самой их возможностью. С. выступает универсальной формой не-наличия, при которой осуществляется особая форма соотнесенности всего со всем: фиксация того, что именно с чем соотносится, оказывается неразрешимой. В интерпретации Деррида концепция С. и сопряженная с ней конфигурация терминов выступают одним из значимых оснований для преодоления традиционалистского метафизического мировоззрения. Ввиду убежденности Деррида в эвристической ограниченности предикативно-объяснительных возможностей метафизических структур и подходов бинарного типа, а также в рамках стандартной для его философии процедуры выработки означающих, предшествующих предельным исходным оппозициям классической метафизики, понятию "С." предпосылается термин "архи-С. или "нечто" итогом перечеркивания которого являются легитимные словоформы ("присутствие" и "С."). Словопорождающий механизм генератор термина "архи-С." аналогичен интеллектуальным репертуарам конституирования понятийного комплекса "differance — различие": если классическая метафизика осмысливает различие между двумя понятиями посредством присвоения одному из них ранга господствующего и трактовки другого как производного и внешнего, то, согласно Деррида, "самотождественность" может являться исключительно как "отличная от другого"

С точки зрения Деррида, прежде чем выяснять, чем X отличается от Y, мы должны предполагать, что есть X, т. е. в чем именно заключается его самотождественность. Архи-С. тем самым трактуется Деррида как артикулятор самой формы различия, как необходимое условие осуществимости последнего, как предшествующий и организующий процедуру различия ("дифференцирующую игру") между любыми X и Y (будь то явление или понятие). "Присутствие" у Деррида, таким образом, исходно инфицировано различием (см. **Differance**): самотождественность понятия, немыслимая сама по себе, требует в качестве обязательного условия свою собственную дубликацию с целью ее соотнесения с другим. "Прослеживание" С. (если угодно в "гносеологическом" контексте) тождественно его стиранию и самостиранию.

По мнению Деррида, "...такой след не мыслим more metaphisico. Никакая философема не в состоянии его подчинить. Он "есть" то самое, что должно избежать подчинения. Лишь присутствие подчиняется. Способ начертания такого следа в метафизическом тексте настолько немыслим, что его нужно описать как стирание самого следа. След продуцируется как свое собственное стирание. И следу следует стирать самого себя, избегать того, что может его удержать как присутствующий. След ни заметен, ни незаметен"

В рамках концептуальной схемы Деррида, в процессе производства и осмысления различий (формирования оппозиций) между понятиями и явлениями, архи-С. может являть собственное стирание как в виде присутствия, так и в форме отсутствия. С. конституирует себя в качестве отношения к другому С. По формулировке Деррида: "Поскольку след запечатлевает себя отнесением к другому следу... его собственная сила производства прямо пропорциональна силе его стирания" Не имея собственного места, перманентно перемещаясь и отсылаясь, архи-С., по Деррида, не может быть буквально представлен: "Письмо есть представитель следа в самом общем смысле, оно не есть сам след. Сам же след не существует"

Предметной областью социо-гуманитарных исследований, апплицирование на которую концептуальной схемы "С. — архи-С." результировалось в эвристически значимых теоретических моделях, выступила проблема знаковой природы языка в языковых системах. В границах гипотезы Деррида, знак конституируется не как фиксация определенного отношения означающего (**см.**) к означаемому (**см.**), а посредством соотнесения означающего с иными означающими (в таком контексте С. с известной долей условности выступает как знак в динамике). Согласно Деррида, фиксация различия между означающи-

ми предполагает существование определенного смыслового "люфта" или интервала, который и конституирует знак, одновременно дифференцируя его. Тем самым, любая возможность (архи-С.) конституирования знака предполагает "обход" через другого "самостирание" возможное в силу феномена итеративности. В данном контексте архи-С. демонстрирует то, что двойное движение референции-"самостирания" не предполагает очевидного тождества, а будучи не способным принять вид фиксированной тождественности, это движение означает акт различия как такового. По схеме Деррида, "различие, конституируемое в результате движения референции и самостирания" есть "С. архи-С." Последний "стирает" себя в том, что он же и репрезентирует, ибо, по Деррида, сам С. выступает результатом именно "стирания" как такового.

А. А. Грицанов

"СЛОВА И ВЕЩИ: археология гуманитарных наук" ("Les mots et les choses: une archeologie des sciences humaines") — работа М. Фуко (**см.**), опубликованная в 1966.

От "археологии" медицины и феноменов болезни — [см. **"Рождение клиники. Археология взгляда медика" (Фуко)**] — мыслитель перешел к "археологии гуманитарных наук" Фуко уже прочно вдохновлялся идеей, что на человеческую деятельность оказывают влияние сохраняющиеся на протяжении определенных периодов истории социально закрепленные формы духа и знания. При этом обращение к "археологическому" ракурсу осмысления проблемы означало для Фуко решительный отказ от трансцендентализма в любом виде, т. е. от наделения наблюдающего и познающего субъекта абсолютным приоритетом. Особенно недопустимыми он считал такие виды трансцендентализма, в рамках которых "чистый" субъект умозрительно отделяется от исторических связей собственного бытия, размещается *над* природой и историей. Фуко был одним из тех приверженцев структурализма, кто не только начал новую критику "мифологии чистого субъекта" новоевропейской философии, но и предложил нетрадиционную "бессубъектную" теорию сознания и духа. К мысли о продуктивности такого переосмысления статуса "субъекта" французский философ пришел из прежних своих рефлексий в частности, об И. Канте. По мнению Фуко, если мы избираем в качестве "центра" субъект, который якобы синтезирует поступающее в его сознание многообразие чувственных данных (как и полагал Кант), то приемлемые схемы объяснения мышления, познания, сознания становятся решительно невозможными. Субъект, сконцентрированный на самом себе, пагубная фикция, изобретенная философией Нового времени. Последняя же именно такового субъекта трактовала в качестве "творца" окружающего мира.

"Археология гуманитарных наук" поясняет Фуко, не есть в собственном смысле "история идей" или "история наук" Речь может идти об исследовании, цель которого установление того, благодаря каким источникам становятся возможными познание и опыт, в соответствии с каким порядком конституируется знание, на какие "исторические a priori" оно опирается. Вся эта целостность, по мысли Фуко, исторически изменчива. Возникают новые идеи, формируются науки, опытные знания подвергаются философской рефлексии, складываются новые типы рациональности, чтобы в скором времени снова уступить место новому знанию и нетрадиционному опыту.

Вводя понятие "структура опыта" Фуко обозначает культурные ситуации, которые охватывают и познающего субъекта, и постигаемые им объекты. Согласно Фуко, "структура опыта" научной или культурной эпохи подразумевает не только теоретические, т. е. располагающиеся на дискурсивном уровне, высказывания. В еще большей мере сюда относимы "совокупная историческая ситуация" а следовательно политические, педагогические, экономические и культурные моменты детерминанты различного вида. Понятие "дискурс" (**см.**) у Фуко в данном контексте обрисовывает структурированное поле высказываний, которое в свою очередь содержит основные правила, влияющие на организацию познавательного опыта. Высказывания этого языкового поля не разрозненны, а взаимосвязанны, и всякий раз выполняют особую регулирующую функцию, определяемую дискурсом как целым. "Историческое a priori" в толковании Фуко обозначает наиболее существенные принципы организации познания, упорядочивания тех или иных феноменов знания и сознания. Они характерны для определенной исторической эпохи. Позаимствовав у Канта саму схему организации опыта через использование

категорий "причинность" "субстанция" и т. д., Фуко не принял гносеологического априоризма Канта, утверждавшего, что категории просто пред-заданы опыту в качестве организующего начала. Фуко превратил такого рода категории в "историческое a priori" т. е. стал осмысливать влияние категорий на познание конкретных субъектов на базе социально-исторических обстоятельств, которые, по его мнению, структурируют и организуют познавательный опыт. Для этого Фуко и был введен термин "эпистема"

Фуко писал, что под "эпистемой" он понимает совокупность отношений, которые в данное время могут объединять дискурсивные практики, благодаря которым становятся возможными "эпистемологические фигуры" науки и, возможно, формализованные системы. Эпистема, — разъясняет он, это не "форма познания и не тип рациональности, которые проникали бы в различные науки и через которые находило бы проявление суверенное единство субъекта, духа или эпохи" Эпистема такая "совокупность отношений, которую можно открыть в данное время внутри наук" и которая может быть проанализирована на уровне "дискурсивных упорядоченностей" Речь в понимании Фуко идет о понятиях, которые возникают и применяются в определенном конкретно-историческом и культурном контекстах. Эти понятия как бы "предписываются" индивидам, работающим в науке, пусть они существуют на заднем плане и не обязательно осознаются самими людьми. Фуко убежден в том, что эпистемы в их языковом измерении складываются на том уровне, где формируются научные символы и научный язык. Символический порядок эпистем внутренне иерархичен: их основополагающие понятия и познавательные принципы организуют множество высказываний, наблюдений, аргументов и т. д. Эпистемы резко противостоят друг другу; основополагающие принципы организации научного мышления четко отделяются друг от друга. Эти основополагающие принципы образуют "нечто вроде правил связи многообразных впечатлений и возможных опытов..."

В этом исследовании Фуко стремился вычленить в истории человеческого общества структуры (по Фуко — "эпистемы"), существенно обусловливающие возможность определенных взглядов, концепций, научных теорий и собственно наук в тот или иной исторический период.

По мысли Фуко, необходимо разграничивать "археологию" реконструирующую такие структуры, и традиционное историческое знание кумулятивистского типа, фиксирующее различные "мнения" вне проблемы условий их возможности. Упорядочивающим принципом в рамках "эпистемы" ученым полагалось пред-данное на каждом историческом этапе соотношение "слов" и "вещей"

Согласно Фуко, в границах западноевропейской культуры 16—20 вв. правомерно выделять три "эпистемы":

1) "ренессансную" (16 в.);

2) "классическую" (рационализм 17—18 вв.);

3) "современную" (рубеж 18—19 вв. по наше время).

1) В ренессансной эпистеме слова и вещи тождественны между собой, непосредственно взаимно соотносимы и (в пределе) взаимозаменяемы в виде "слов-символов" Язык как "язык мира" сопричастен миру, а мир — языку: слова и вещи конституируют единый "текст" представляющий собой часть мироздания и могущий трактоваться исследователем как природное существо. Культурное наследие античности воспринимаемо аналогично природным феноменам магия (предсказание событий) и герменевтическая эрудиция (дешифровка древних текстов) образуют тесное и законосообразное системное единство.

2) В эпистеме классического рационализма слова и вещи утрачивают непосредственное сходство и становятся соотносимыми лишь опосредованно через мышление, а также в пространстве познавательных ("не-психологических") представлений в виде "слов-образов" Соотнесение слов и вещей в границах данной эпистемы осуществляется, по Фуко, при помощи процедур отождествления и различения. Основной целью пафосно рационального мышления выступает создание глобальной науки об универсальном порядке: результируется данная познавательная установка в генезисе таких дисциплин, как "естественная история" "всеобщая грамматика" а также в процессах математизации знания. Естественные знаки ренессансной эпохи уступают место в качестве вербального инструментария природо- и обществознания — самым разнообразным системам искусственных знаков. Последние — более просты в употреблении, сложные сочетания их элементов выводимы из простых составляющих и позволяют использовать в познавательных процедурах таблицы, комбина-

торику, вероятностные подходы и т. д. Язык, с точки зрения Фуко, утратив признак непосредственного подобия миру вещей, обретает статус репрезентанта мышления; включение содержательных пластов мышления в языковые формы структурирует и эксплицирует строй последних. "Язык мира" становится "языком мысли"

Сопряженное с этими интеллектуальными процессами становление "всеобщей грамматики" и направлено, как полагал Фуко, на исследование линейных последовательностей словесных знаков в контексте одновременности познавательных представлений (ср. с проектом "Энциклопедии" Дидро и др.: отобразить мир и репертуары его постижения посредством языка и по алфавиту). Фуко обращает внимание на значимые особенности соотношения слов и вещей в организации дисциплин "естественной истории": в ее рамках слова и вещи не неразрывны, но сопринадлежат друг другу в едином смысловом поле постижения мира. Наблюдаемые объекты описываются и характеризуются по своим главным параметрам при помощи корректно простроенного и адекватного им языка. Как отмечал Фуко, наиболее распространенной процедурой организации знания в этот период было составление исчерпывающих таблиц различий и тождеств изучаемых объектов, сопряженное с разработкой наглядной их классификации по внешним признакам. Тем не менее, как отмечал Фуко, даже при внешней противоположенности метода Ж. Бюффона (полное описание одного объекта, последующее сопоставление его с другими, дополнение его иными характерными признаками, в совокупности задающими систему признаков вида либо рода) и системы К. Линнея (наделение последних произвольными признаками, элиминируя противоречащие им), их объединяют вера в то, что природа не допускает "скачков" вкупе с приверженностью упорядоченным схемам тождеств и различий.

По мнению Фуко, эволюционизм классического рационализма, фундированный постулатами линейности, а также идеей бесконечного (без качественных подвижек) совершенствования живого в пределах предзаданной иерархии, менее "эволюционен" чем даже концепция Ж. Кювье, допускавшая радикальную прерывность. Мыслитель отмечает, что функции имен и глаголов во "всеобщей грамматике" изоморфны статусу понятия "структура" в естественной истории: осуществимость взаимной трансформации суждений и значений в языке, структуры и признака в естественной истории была обусловлена рационалистическим постулатом перманентности соотношения бытия и его репрезентаций.

Тем самым "метафизическая" или философская составляющая классической эпистемы санкционирует, согласно версии Фуко, конкретное знание данной эпохи. Интенцию, приведшую к закату этой эпистемы, согласно Фуко, задал Кант, ограничивший своей критической проблематизацией обоснования познания сферу рационального мышления и познавательных представлений.

Свойства "классической эпистемы" Фуко оригинально и ярко раскрывает в III—VI главах книги, которые носят лаконичные названия "Представлять", "Говорить" "Классифицировать" "Обменивать" При этом Фуко уделяет особое внимание тем изменениям, которые происходят именно в 17 в. когда классическая эпистема собственно и вступает в силу. Хронологически близкое 16 в. с "эпистемической" точки зрения оказывается другой эпохой. Суть изменения и соответственно различия между двумя веками Фуко определяет так: "Прежде всего, анализ заменяет аналогизирующую иерархию. В 16 в. предполагалась всеохватывающая система соответствий (земля и небо, планеты и лицо, микрокосм и макрокосм), и каждое отдельное подобие укладывалось внутри этого общего отношения. Отныне же любое сходство подчиняется испытанию сравнением, т. е. оно принимается лишь в том случае, если измерение нашло общую единицу, или, более радикально, на основе порядка тождества и серии различий" (Ярким примером "аналогизирующего" мышления 16 в. Фуко полагает Дон Кихота Ламанчского, весь жизненный путь которого определяется французским мыслителем как "поиск подобий".)

"Классическая эпистема модерна" на которой строилось познание в эпоху нового времени, — это, согласно Фуко, совокупность таких принципов, как обязательное построение расчлененной системы математически оформленного знания, генетический анализ, центральное положение наблюдающего субъекта (на философском уровне и в гуманитарном знании антропоморфизм) и т. д. Систему в новое время предполагается построить, открыв простейшие в каждом ряде элементы. Знание, построенное таким образом, считается единственно истинным, универсально

значимым и исторически неизменным. "Положение языка в классической эпистеме одновременно и скромное, и величественное. Хотя язык теряет свое непосредственное сходство с миром вещей, он приобретает высшее право — представлять и анализировать мышление" в чем и заключается замысел и смысл распространенных в Новое время проектов "всеобщей грамматики" По Фуко, мера, порядок, методическая нумерация и интуиция определили характер эпистемы модерна ("классического периода"). Уже в 18—19 вв. высказывались обоснованные сомнения во общезначимости данной эпистемы, ранее казавшейся чуть ли не вечной.

3) Переход от классической эпистемы к современной оказался сопряжен с новым способом бытия предметов человеческого познания (по Фуко, "конфигурации эпистемы"): если ранее в этом качестве полагалось пространство, упорядочивающее совокупность отношений тождества и различия, то в настоящий момент роль "пространства" и соответствующей парадигмы постижения бытия обретают "время" и "история" В отличие от современной эпистемы, где слова и вещи, по мысли Фуко, опосредуются "жизнью", "языком", "трудом" и т. д., в границах классической эпистемы мышление и бытие полагались свободными от посредников в процессах их взаимодействия. Лишь обретение "жизнью" "трудом" и "языком" статуса конечных в пределе потенциально неосмысливаемых — оснований человеческого бытия обусловило ситуацию взаимного обоснования бытия людей и указанных предельных его содержаний. Слова покидают пространство познавательных представлений и являют собой уже совокупность знаков в знаковых системах: язык во всевозрастающей мере становится самодостаточным и обретает самостоятельное бытие. (В случае "слов-замкнутых-на-самое-себя".)

Для современности, с точки зрения Фуко, присуще взаимное "оборачивание" интеллектуальных "уделов" науки и философии: вхождение в предмет филологии проблемы связи формальных структур и их словесных значений наряду с включением в строй биологии вопроса соотношения структур и признаков реально выступали по сути философскими процедурами членения и иерархизации прежнего естественнонаучного мыслительно-бытийного континуума. В свою очередь, вопросы формализации анализируются в настоящее время усилиями специалистов по логико-онтологической проблематике. Репрезентация, познавательные представления, таким образом, утрачивают, по мысли Фуко, свою интегрирующую функцию в познавательном пространстве: смыслы постигаются посредством анализа грамматических систем, а специфические характеристики живых организмов через имманентную и акцентированно неявную их внутреннюю организацию.

Осуществившееся раскалывание цельного познавательного пространства результировалось, по версии Фуко, в конституировании нетрадиционных форм организации познания. Во-первых, трансформация "жизни" "труда" и "языка" в новые предельные "трансценденталии" бытия задала нетрадиционные условия возможности всякого человеческого опыта; во-вторых, была осуществлена проблематизация пределов процесса синтеза представлений в контексте кантовского концепта трансцендентальной субъективности; в-третьих, наметились перспективы позитивного освоения бытия объектов, укорененных в "жизни" "труде" и "языке"

С точки зрения Фуко, данная схема ("метафизика объекта критика позитивизм") фундировала европейское естествознание, начиная с 19 в. Принципиально новой характеристикой современной эпистемы, по мнению Фуко, является ее человеко-центрированность. Причем, по гипотезе Фуко, вопрос заключается не столько в том, что на первый план выступила антропологическая проблема обреченного на неизбывный труд и биологически конечного человеческого существа, пронизанного предданными ему и автономными от него языковыми структурами, сколько в том, что был сформулирован важнейший вывод: познание мира осуществляет не "чистая" познающая инстанция, а всегда конкретный человек с присущими ему исторически обусловленными формами потребностей, телесной организации и языка.

В 20 в. доминирующая эпистема меняется. Это видно, согласно Фуко, на примере таких гуманитарных дисциплин, как психоанализ, лингвистика, этнология. В них создается эпистема, которая — в противоположность ориентации Нового времени на сознание, разум обращена к бессознательному, в каковом и усматривается определяющее начало. Изменение эпистемы выражало и коренное преобразование философского понимания мира, человека, Бога. Человек ранее не был главным и един-

ственным Творцом мира такая роль отводилась Богу. Но в человеке видели особое "сопричастное" Богу существо, которое Бог "уполномочил" познать, объяснить Порядок мира. Новая эпистема должна отвести человеку более скромное, истинно подобающее ему место в универсуме. По мысли Фуко: "Мысль Ницше возвещает не только о смерти Бога, но и (как следствие этой смерти и в глубокой связи с ней) о смерти его убийцы"

Согласно Фуко, науку в настоящее время неправомерно трактовать как познавательную деятельность либо общественный институт — точнее оценивать ее функции в трех ипостасях: а) как особые типы дискурсов; б) как конституирующие научную реальность социальные практики; в) как сеть властных отношений. Именно вовлечение "жизни", "труда" и "языка" в познавательное пространство и результировалось, по схеме Фуко, в сформировавшееся представление о человеке как о единстве трансцендентального и эмпирического — как о субъекте, и постигающим эмпирические содержания, и осмысливающим их в культурном контексте исторического времени.

Позже Ж. Делёз (**см.**), цитируя эти предложения, вопрошал: "...силы человека, вступившие во взаимоотношения с силами информации и образовавшие совместно с ними неделимые системы "человек-машина" может это "союз человека уже не с углеродом, а с кремнием"?

Осмысливая текст данной книги, Делёз анализирует представления Фуко об "исторических формациях" специфических проявлениях функционирования культурного бессознательного в конкретную историческую эпоху в виде различных дискурсивных практик, характерных для каждого времени. Как отмечает Делёз, никакая "эпоха" не предшествует ни выражающим ее высказываниям, ни заполняющим ее видимостям. Таковы два самых важных аспекта: с одной стороны, каждая страта, каждая историческая формация подразумевает перераспределение зримого и высказываемого, которое совершается по отношению к ней самой; с другой стороны, существуют различные варианты перераспределения, потому что от одной страты к другой сама видимость меняет форму, а сами высказывания меняют строй. (Высказывания 17 в. регистрируют безумие как крайнюю степень неразумия, психиатрическая больница или тюремное заключение включают его в ансамбль представлений, в котором душевнобольные объединяются с бродягами, с разного рода извращенцами.) Каждая страта состоит из сочетания двух элементов: способа говорить и способа видеть, дискурсивностей и очевидностей. Соответственно, знание, по "совершенно новой" модели Фуко, определяется присущими каждой страте и каждой исторической формации комбинациями зримого и высказываемого. Знание это схема практического взаимодействия, "устройство" состоящее из дискурсивных практик высказываний и недискурсивных практик видимостей. Знание не является наукой и неотделимо от тех или иных порогов, с которых оно начинается, даже если оно представляет собой перцептивный опыт или ценности воображаемого, идеи эпохи или данные общественного мнения. Согласно Фуко, высказывания никогда не бывают скрытыми, но и никогда не прочитываются или даже не выражаются.

По мнению Делёза, Фуко, поставивший проблему отношения этнографии — психоанализа, имел право говорить: "Они пересекаются под прямым углом; ибо означающая цепь, которая создает уникальный опыт индивида, перпендикулярна к формальной системе, на основе которой создаются значения культуры. В каждое мгновение собственная структура индивидуального опыта находит в системах общества некоторое число возможных выборов (и исключенных возможностей); наоборот, социальные структуры находят в каждой своей точке выбора некоторое число возможных индивидов (и других, которые не являются таковыми)"

Сравнивая викторианскую эпоху с ситуацией сегодняшних дней, Фуко отмечал: "Под прикрытием заботы о языке, который старались очистить так, чтобы секс в нем больше не назывался прямо, секс был как бы взят под опеку дискурсом, который, третируя его, одновременно претендовал на то, чтобы лишить его какой бы то ни было неясности, равно как и какого бы то ни было подобия воли... Что же касается современных обществ, то они дали себе обет не то чтобы держать секс в тени, а, напротив, говорить о нем, но постоянно делая из него тайну" Высказывание остается скрытым, но только в тех случаях, когда не удается подняться до условий, допускающих его извлечение. С точки зрения Делёза, "все всегда, в любую эпоху проговаривается — это, возможно, наиболее важный исторический принцип Фуко: за занавесом нет ничего интересного".

Существование скрытых высказываний означает лишь то, что в зависимости от политического режима или условий существования бывают разные говорящие и разные адресаты сообщений. Предельно общим условием построения высказываний или дискурсивных формаций, по Фуко, выступала бессубъектность: субъект трактуется им как "ансамбль переменных высказываний" Субъект представляет собой место или позицию, которые сильно меняются в зависимости от типа высказывания, да и сам "автор" в некоторых случаях является не более чем одной из таких возможных позиций. На первом плане оказывается некое "ГОВОРЯТ" безымянное бормотание, в котором размещаются позиции для возможных субъектов: "громкое, непрерывное и беспорядочное жужжание дискурса" Язык либо дан весь целиком, либо его нет вообще. У каждой эпохи свой способ сборки языка, зависящий от корпуса ее высказываний.

При этом, осознавая, что вхождение человека в современную эпистему было обусловлено расколом между бытием и представлением, а также раздроблением некогда цельного языкового массива, Фуко вновь и вновь предлагает поразмышлять о центральном месте человека как в системе "бытие — мышление" так и во всей современной культуре.

Фуко неоднократно подчеркивал, что постмодернистские тенденции превращения языка в замкнутую, самодостаточную и "самоосознающую" цельность вновь ставят под вопрос центральное место человека как в системе "бытие — мышление", так и во всей современной культуре. Он пишет: "Возможно мыслить лишь в этой пустоте, где уже нет человека. Ибо эта *пустота не означает нехватку и не требует заполнить пробел.* Это лишь развертывание пространства, где, наконец, снова можно мыслить" Согласно Фуко, "человек не является ни самой древней, ни самой постоянной из проблем, возникавших перед человеческим познанием. Взяв... европейскую культуру с начала 16 века, — можно быть уверенным, что человек в ней изобретение недавнее... И конец его, может быть, недалек. Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие... разрушит их, как разрушена была на исходе 18 века почва классического мышления, тогда — можно поручиться человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке" (заключительный пассаж данной книги).

А. А. Грицанов

"СЛУЧАЙНОСТЬ, ИРОНИЯ И СОЛИДАРНОСТЬ" ("Contingency, Irony and Solidarity" Cambridge, Mass., 1989) книга Р Рорти (см.), представляющая собой попытку философского осмысления проблемы соотношения личного и общественного модусов человеческого бытия.

В основу монографии Рорти были положены две серии лекций, прочитанных автором в Лондоне и Кембридже в 1986—1987 Их тематика была очерчена кругом "метафилософских" проблем, активно занимавших Рорти в период с 1982 (после ухода из Принстонского университета) по 1989, — это проблемы истории культуры, этики, теории лингвистики и социологии. С позиции культурологического релятивизма Рорти критикует концепции "либеральных метафизиков" отстаивающих традиционное представление о социальном прогрессе и пытающихся "рационально обосновать" свои реформаторские проекты апелляцией к неким внеисторическим, транскультурным моделям-образцам. Коренной недостаток современного "метафизического" либерализма Рорти усматривает в том, что этот либерализм во многом еще опирается на рационалистическую идеологию и риторику Просвещения. Эксплуатируя миф о "разумном и справедливом мировом порядке" общечеловеческих ценностях и естественных правах, "метафизика" подавляет частное, идиосинкразическое начало в человеке абстрактными требованиями универсальной морали и законности. Между тем, утверждает Рорти, справедливость может быть только оправдана исторически и с точки зрения прагматизма, но не рационально обоснована.

Три подходные рубрики культур-релятивистской доктрины Рорти историцизм, либеральный иронизм и этноцентризм представлены соответственно тремя разделами книги: "Случайность" "Иронизм и теория" "Жестокость и солидарность" Рорти выступает в этом тексте как последовательный историк и номиналист, рассматривая каждый культурный феномен (язык в первую очередь) как "явление времени и случая" т. е. как результат случайного стечения исторических обстоятельств. Ссылаясь на выводы Т Куна и П. Фейерабенда об отсутствии строгих критериев при переходе от одной парадигмы научных исследований к другой, Рорти экстраполирует это положение, спорное и очевидно провокационное, на историко-лингвистический и культурный про-

цессы в целом. В результате история предстает у него совершенно неупорядоченным, стихийным, нецеленаправленным потоком событий. Понятия "свобода", "история" и "случайность" употребляются Рорти как синонимы. С другим понятием "либерального иронизма" Рорти связывает свой утопический социальный идеал. *Иронизм* означает признание человеком принципиальной случайности и относительности его собственного языка, нравственного сознания и культурной идентичности, либералом же (не "метафизическим") является, согласно Рорти, тот, кто умеет быть чутким к страданиям ближних и рассматривает жестокость как наихудшее из возможных зол.

Рорти демонстрирует в тексте впечатляющую эрудицию и мастерство критика-интерпретатора, комментирующего тексты из самых разных областей знания и сплетающего в едином повествовании дискурсы конкурирующих философских направлений (прежде всего, аналитической и континентальной традиций). "Диалектически разыгрывая одни конечные словари против других" Рорти уничтожает перегородки между "строгими" и "нестрогими" научными дисциплинами, между философией и лингвистикой, социологией, литературой: размышления на философские темы перемежаются у него с описаниями (и переописаниями) учений политологов-"коммунитаристов" и исследованием литературного творчества М. Пруста, Дж. Оруэлла, В. Набокова и пр. Таким образом, герменевтическая стратегия, намеченная в "Философии и зеркале природы" (см.), была в полной мере реализована Рорти в книге, увидевшей свет спустя 10 лет.

Данная работа Рорти представила собой попытку философского осмысления проблемы соотношения личного и общественного измерений человеческого бытия. Решение этой проблемы имело давнюю историко-философскую традицию, в рамках которой Рорти выделяет два основных подхода, определяющих полярные спектры теоретической полемики по этому вопросу.

Первый из них, по Рорти, восходит к платоновско-христианской версии исходного совпадения целей индивидуальной самореализации и общего блага. Подлинные интересы отдельной личности здесь изначально гармонируют с общечеловеческими ценностями, требования социальной справедливости и нравственного долга определяют единственные адекватные пути личного совершенства.

Второй из подходов, согласно Рорти, связан с не менее значимой тенденцией, согласно которой сущностные стороны человеческого бытия понимаются как принципиально противоположенные к потребностям массы или толпы. Центральным в этом контексте становится провозглашение автономии и свободы личности, истинное развитие которой возможно не "благодаря" а "вопреки" обществу, что превращает тем самым не только ницшеанского "сверхчеловека" но и просто "человека" в антисоциальное явление.

Отмечая несомненную правомерность принципов свободы и солидарности, Рорти одновременно предостерегает от попыток поиска некоего промежуточного пути в философии, указывая на невозможность синтеза Ф. Ницше и К. Маркса, М. Хайдеггера и Ю. Хабермаса. Основная интенция его книги состоит в том, чтобы "показать, как выглядят вещи, если мы перестаем притязать на теорию, которая унифицирует личное и общественное, и содержит удовлетворение требований самореализации и человеческой солидарности как одинаково веских и всегда несоизмеримых" Каждый из этих подходов обрисовывает различные ракурсы человеческого бытия, существующие как нерасторжимо связанные в действительности, но абсолютно несовместимые в теории. Будучи обречена на последовательное развертывание отдельных идей и принципов, теоретическая конструкция никогда не совпадет с жизнью, в распоряжении которой всегда наготове веер исключений, опровергающих самые безупречные философские истины.

Несостоятельность философских теорий, по мнению Рорти, обусловлена, в первую очередь, их исходной неправомерной ориентацией на поиск всеобщих и неизменных свойств бытия. Величайшим метафизическим заблуждением была уверенность в существовании внутренней единой природы мира и человека, которая, с одной стороны, определяла гносеологический оптимизм в возможности достижения объективной истины, а с другой стороны, поддерживала иллюзию осуществления общечеловеческой солидарности. Предположение о наличии неких единых глубинных пластов, в равной мере присущих всем людям, так же как и допущение универсальных и вечных законов бытия приемлемо только в связи с идеей творца, безмерно превосходящего мир и человечество. Стремления найти точку опоры вне мира и вне человека, по убеждению Рорти, не только ошибочны, но и опасны, поскольку искусственно

возвышают одних людей, убежденных в ее обретении, над другими.

С точки зрения Рорти, исключительные привилегии метафизиков на обладание единственной и последней истиной были подорваны в конце 18 в., когда усилиями революционеров-утопистов, поэтов-романтиков и немецких идеалистов было оформлено положение о том, что "истина скорее создается, чем находится" Мир ничего не говорит и не подсказывает людям, и истина это продукт субъективно-человеческих исканий, никогда не приводящих к зеркальному отражению объективной реальности. Момент объективности в истине возникает лишь в процессе вербализации, посредством которого становится возможным обеспечение ее общезначимости. По Рорти, то, что представляется нам истиной, всегда выражено и зафиксировано в языке. Это дает возможность автору интерпретировать истину прежде всего как "свойство лингвистической реальности, предложений" При этом язык отнюдь не выступает как средство выражения сущностной природы человека или механизм репрезентации действительности. Положительный ответ на вопрос: "Насколько адекватно наш язык отражает нелингвистическую реальность?", — возможен только при допущении единой предустановленной природы мира и человечества, и как следствие имеет положение о существовании более или менее привилегированных языков или некоего универсального суперязыка. Такого рода предположения становятся очевидно беспочвенными, как только мы попытаемся описать в единой терминологии различные фрагменты бытия, например, сознание и молекулы, факты и ценности, здравый смысл и квантовую физику.

Рорти рассматривает язык прежде всего как инструмент, с помощью которого люди открывают для себя новый спектр значений и оперируют уже известными смыслами. Язык здесь не универсальный посредник между человеком и миром, субъектом и объектом, но просто "флаг", "который сигнализирует о приемлемости использования определенного словаря, когда стараются справиться с определенным видом организмов" Сам по себе, вне зависимости от человеческой деятельности он не имеет целей или внутренних источников развития. Переход от одних языковых форм к другим по сути дела аналогичен ситуациям создания новых инструментов, заменяющих старые. Разница лишь в том, что, конструируя технический механизм, мастер знает, что он может получить с его помощью. Создание же нового языка является одновременно и процессом создания новой картины реальности, переописанием себя и мира другим словарем.

Понятие "словаря" у Рорти выступает в данном тексте в значении некоего целостного знаково-семантического континуума, в который погружен и которым оперирует отдельный человек или отдельная социальная группа. Словарь тем самым очерчивает круг знакомого и привычного, широко используемого и вспоминаемого лишь в редких ситуациях. Особую роль в наших словарях играют метафоры, которые, согласно интерпретации Дэвидсона — Рорти, фокусируют в себе новые необычные смыслы и идеи. Занимая свое специфическое пространство в тексте или в речи, метафоры всегда крайне ситуативны и практически нередуцируемы к привычному слою значений. Будучи всякий раз неожиданными и непереводимыми, именно метафоры, а не обыденная лексика, составляют основание для отличия одного словаря от другого. Со временем индивидуальные метафоры могут стать общеупотребимыми, что означает изменение традиционных языковых и культурных формообразований. Гениальность великих личностей типа Галилея, Гегеля или Шекспира состоит в том, что в своих индивидуальных словарях и метафорах они смогли уловить новые социально-значимые смыслы, подготовленные соответствующими историческими обстоятельствами. Однако широкая популяризация их метафор отнюдь не была обусловлена какими-то жесткими внешними факторами или внутренними свойствами непротиворечивости и обоснованности.

Ссылаясь на выводы Т. Куна об отсутствии строгих критериев при переходе от одной парадигмы научных исследований к другой, Рорти экстраполирует это положение на историко-лингвистический и историко-культурный процессы в целом. Эволюцию общества он рассматривает по аналогии с эволюцией природы. "Эта аналогия позволяет нам думать о "нашем языке" т. е. о европейской науке и культуре 20 в. как о чем-то, что приобрело оформленность в результате сотен мелких мутаций, нашедших свои ниши (и миллионов других, не нашедших их), как и в случае с орхидеями и антропоидами" Развитие культуры и языка выступает тем самым как процесс, обусловленный действием стихийных причинно-следствен-

ных связей, а не как телеологическое развертывание идей истины и прогресса. При этом сама по себе истина для Рорти отнюдь не совпадает со все более полным и глубоким осмыслением реальности. Принадлежа исключительно к сфере лингвистических конструкций, истина оставляет за собой вопрос: "Почему мы так говорим?" не претендуя на понимание того, как это есть на самом деле. Попытка же осознания правил нашего словаря приводит к выводу об их фундаментальной случайности, произвольно останавливающей исторический выбор на одних метафорах и игнорирующей целый веер других индивидуальных образов. Используя афоризм Ницше, Рорти трактует истину как "подвижную армию метафор" "передислокация" которой всегда осуществляется по воле случая, но не под воздействием фактов.

Постижение истины, актуальной только до тех пор, пока она существует как процесс, но не как результат, для Рорти совпадает с процедурой создания новых языков. Неоспоримый исторический приоритет в этом деле принадлежит личностям, которых Рорти вслед за Г Блумом именует "сильными поэтами" относя к ним тех литераторов, философов, ученых или политиков, которые преуспели в поисках индивидуальных словарей, воплотивших одновременно и будущие социально-значимые тенденции. Именно эти великие личности, а не объективно существующие внечеловеческие силы определили и определяют основную направленность историко-культурной динамики, составляли и составляют подлинный авангард человечества. "Хотя сильные поэты так же, как все другие существа, причинные продукты естественных сил, они продукты, способные рассказать истории своего собственного создания в словах, никогда ранее не использовавшихся. Таким образом, линия между слабостью и силой это линия между использованием языка, который привычен и всеобщ, и созданием языка, который первоначально непривычен и слишком характерен, но когда-либо оказывает ощутимое скрытое воздействие на всякое отдельное поведение. Это удача (сорт удачи, определяющий разницу между гениальностью и эксцентричностью), если его язык будет также неизменно воздействовать на следующее поколение"

Вместе с тем, согласно Рорти, рождение нового словаря процесс далеко не столь естественный и беспроблемный. Поскольку язык выступает как инструмент, создание которого влечет за собой открытие новой картины бытия, и поскольку сама по себе реальность не подсказывает поэту нужных слов и метафор, постольку единственное, что творец может в этой ситуации, это воспроизвести свой собственный мир. Однако при этом в его распоряжении оказываются только те слова, которые были сказаны до него, и только те сюжеты, которые когда-то уже случались. При ближайшем рассмотрении человеческое сознание оказывается только опытом прошлого, "пристанищем списанного", коллекцией "неявных отпечатков" Социализация обрекает людей, даже наиболее сильных и творческих, на включенность в систему уже проинтерпретированных значений и прописных истин. Сама возможность нашего существования обеспечивается воспроизводством сложившихся структур, форм и институтов, где всякое настоящее в действительности оказывается лишь "следом прошлого" Даже сильные поэты, по выражению Блума, периодически сталкиваются с "ужасом обнаружить себя только копией или репликой" Сила поэтов заключается в способности переписать свое прошлое, и тем самым пересоздать себя и свой язык. Такая позиция это "жизнь гения, который может сказать соответствующим отрезкам прошлого: "Я так хочу" потому что он находит способ описать в прошлом то, что прошлое никогда не знало, и тем самым обнаружить себя тем, о возможности кого его предшественники никогда не знали... Успех этого предприятия... это успех, который Блум назвал "дать рождение себе" Исходной здесь становится интенция самопреодоления и самосозидания, осуществимая через своеобразный террор по отношению к себе и обстоятельствам. Сильный поэт, как правило, отвергнут, и воспринимается толпой как декадент. Однако именно он преодолевает в человеке то "вымирающее животное" о котором писал Ницше.

Рорти, воспевая сильную личность, тем не менее, вряд ли оказывается последовательным ницшеанцем в понимании проблемы соотношения личного и общественного факторов существования. "Сильный поэт" значим для него как творец культуры и истории, формирующий в конечном счете словарь и сознание масс. Однако не только великий, но и самый обыкновенный человек ежечасно переживает ту же самую

процедуру отречения от своего прошлого. Особую дань уважения в поэтизации "маленького человека" Рорти отдает З. Фрейду, который рассмотрел человеческую жизнь как постоянное стремление к самопереописанию. В известном смысле, — отметил он, Фрейд демократизировал гениальность, "наделив каждого гениальным бессознательным"

По мысли Рорти, различные фантазии, порождаемые индивидуальными комплексами и фобиями, по своей природе аналогичны поэтическим метафорам великих творцов слова. Разница состоит лишь в отношении к ним: если фантазирование рассматривается как бесполезное занятие, то поэзию сами поэты воспринимают серьезно. Именно в силу этого обстоятельства их метафоры оказываются в состоянии выразить некоторые характерные фантазии тех, кто так и не решился доверить их бумаге или кинопленке, рассматривая это как ненужную трату времени. Однако то, что кажется бесполезным, иногда может оказаться крайне необходимым. Зачастую, только преодолев болезненность прошлого, мы можем действительно найти себя в настоящем. Лишь перечеркнув старые авторитеты, человек начинает осознавать себя тем, что он есть на самом деле, "дает себе рождение" и одновременно строит свой собственный индивидуальный словарь. Как констатировал Рорти, "...рассматривая каждого человека как сознательно или бессознательно производящего специфические фантазии, мы можем увидеть отличительно человеческую, в противоположность животной, участь любой человеческой жизни как использование в символических целях каждого отдельного человека, объекта, ситуации, события или слова, встреченных в прошлом"

Говоря о самосозидании через свободный выбор своего прошлого, Рорти отмечает значимость *игры* для осуществления этого процесса. Именно игра позволяет человеку преодолеть навязчивую серьезность жизненного опыта, именно в игре раскрывается оптимальный веер будущих альтернатив. Основное, что отличает игру — это приемлемость любых метафор и словарей, в отличие от диктата одной правильной точки зрения. Здесь каждый волен предлагать свои сценарии, так же как готов с пониманием признать предложения других. Основная стихия игры это свобода и случайность, однако случайность, но не всегда со свободой, характеризует и человеческую жизнь в целом.

Рорти отнюдь не останавливается на признании случайности общего вектора историко-лингвистического и историко-культурного процесса. Сознание каждого отдельного человека по своей природе также случайно и также детерминировано стихийными причинными силами. Обоснованием этого положения служит не только чисто автоматическая произвольность сознания, очерченного случайным словарем, но и крайняя неравноценность тех "скрытых следов", которые составляют наш жизненный опыт. Здесь Рорти вновь ссылается на Фрейда, показавшего непредсказуемую избирательность наших реакций на происходящие события. Механизмы социализации, несмотря на их существенное совпадение в рамках определенной исторической ситуации, в каждом индивидуальном случае проявляют себя по-разному. Игнорирование одних воздействий и актуализация других превращают сознание каждого отдельного человека в систему случайных следов, что тем самым делает его чем-то большим, чем просто "копия или реплика" Субстанциализация случайности у Фрейда стала возможна через отказ от философских притязаний на обнаружение некой единой сущностной природы человека.

По убеждению Рорти, Фрейд показал, что нет никакой фундаментальной человеческой способности типа разума или воли, нет непроходимой пропасти между рациональным и иррациональным, нет универсальных объектов симпатий или антипатий, всеобщих верований и желаний. Он десакрализировал человека, указав на неправомерность его разделения на божественное и земное, возвышенное и низменное, страсть и разум. В отличие от моралистов типа Платона или Канта, он "приватизировал" моральные ценности, показав, что жестокость, садизм, паранойя являются такими же естественными человеческими свойствами, как любовь и сострадание. Подводя итоги своих размышлений по поводу Фрейда, Рорти пишет: "Суммируя, поэтический, художественный, философский, научный или политический прогресс есть результат случайного совпадения личных навязчивых идей с общественными потребностями. Великая поэзия, повседневная мораль, революционная мораль, нормальная наука, разновидности фантазии, постигаемой только одним человеком, все это, с точки зрения Фрейда, различные способы обращения с неявными следами,

или, более точно, способы обращения с различными неявными следами: следами, которые могут быть уникально-индивидуальными или общим для членов некоторой исторически обусловленной общности. Ни одна из этих стратегий не обладает привилегиями перед другими в смысле лучшего выражения человеческой природы. Ни одна из этих стратегий не является более или менее гуманной, чем другая, подобно тому, как ручка не более истинный инструмент, чем нож для мяса, а гибридная орхидея не лучший цветок, чем дикая роза"

Рассматривая вслед за Фрейдом различные виды человеческого творчества в качестве форм адаптации к внешней действительности, Рорти еще раз подчеркивает недопустимость привилегированного возвышения одной позиции над другой. Каждый человек имеет право на свою истину, поскольку это позволяет ему ориентироваться в мире, отличать хороших людей от плохих, социальную справедливость от нравственного беззакония. Единственное требование, которое может иметь значение, это необходимость самореализации и творчества, которые позволяют человеку быть тем, что он есть, без оглядки на диктат прошлого или претензии настоящего. Путь достижения этой цели совпадает с процессом создания нового словаря, формируя который мы одновременно с новыми метафорами выстраиваем себя как новое неповторимое сочетание верований и желаний. По сути дела быть собой, быть уникально особенным, означает быть поэтом, т. е. ценить свободу метафоры превыше истины, воспроизводить жизнь не такой, какой она была, а такой, какой ты хочешь ее видеть. Реализация такой свободы возможна только при осознании принципиальной случайности своего словаря, сознания, жизни. Ошибкой романтизма, впервые воспевшего и субстанциализировавшего случайность, было восприятие ее как рока и трагедии. Для романтиков случайность ассоциировалась с капризами судьбы, произвольно разрушающей самые грандиозные человеческие замыслы и обессмысливавшими жизнь неотвратимостью смерти. Для Рорти, напротив, только ...понимание конечности, смертности, случайности человеческого существования позволяет придать значение его жизни..." Именно случайность в понимании Рорти воспроизводит человека как неповторимое явление, именно случайность, а не бессмертие, заставляет ценить каждое жизненное мгновение, ориентируя личность на постоянное самосозидание, дарующее относительное преодоление превратностей внешних обстоятельств.

Современное общество, по мнению Рорти, создает все большее количество людей, приемлющих случайность своего существования. Однако центральной парадигмой европейской культуры 20 в. во многом еще остается просвещенческая надежда на осуществление идеалов истины, прогресса и солидарности. Задача интеллектуальных исканий при этом зачастую сводится к обнаружению глубинных "философских оснований демократии" которые могут усматриваться либо в просвещенческом "естественном праве" либо в кантовском "моральном законе" Убеждение в существовании такого рода оснований для Рорти такая же иллюзия, как понятие "единой человеческой природы" или "всеобщих законов бытия" Надежда усмотреть основания там, где их нет и не может быть, выступает как очередная попытка рационализации стихийного процесса, выявления целей там, где их никогда не было. Постфактум можно говорить о каком-то особом предназначении античности или христианства, однако люди, жившие в те времена, ни в коей мере не соотносили себя с теми высшими целями и основаниями, которые им впоследствии приписали.

Единственный вид рациональности исторического прогресса Рорти усматривает в его нейтральности к словарям, в принципиальном допущении их свободного столкновения и состязания. По сути дела, само понятие "рационального" при этом выступает как плохо приспособленный инструмент для описания отношений для старого и нового, поскольку новое отнюдь не является результатом все более полного соответствия каким бы то ни было основаниям, но всего лишь продуктом случайной победы в игре стихийных сил. Современная культура нуждается в новом переоткрытии либерализма, в рамках которого слова типа "философские основания" "рационализм" "релятивизм" "моральный закон" и т. п. будут рассмотрены всего лишь как рудименты устаревших словарей и верований. В том идеальном либеральном обществе, которое рисует Рорти, будет разрешено называть истиной все, не утруждая себя и других вопросами о достоверности и адекватности высказываемого. Само требование истины здесь будет заменено лозунгом свободы, подлинное утверждение которой означает возможность честного столкновения словарей

и истин. По Рорти, "либеральное общество единственное, чьи идеалы могут быть воплощены убеждением больше, чем силой, реформой больше, чем революцией, свободным и открытым столкновением наличных лингвистических и других практик с предложениями новых практик. Но это значит сказать, что идеальное либеральное общество единственное, в котором нет иных целей, кроме свободы, нет цели, кроме желания наблюдать, как это столкновение развивается и завершается. Оно не имеет цели, кроме той, чтобы сделать жизнь легче для поэтов и революционеров, которые рассматриваются в нем как делающие жизнь труднее для других только словами, но не делами"

Необходимость подлинного обеспечения свободы оборачивается для Рорти задачей создания нового философского словаря, более соответствующего потребностям времени. Соглашаясь с высказыванием Гегеля о том, что "философия — это эпоха, схваченная мыслью", Рорти, тем не менее, занимает по отношению к современной философии достаточно нигилистическую позицию. С его точки зрения, различного рода "*-измы*", претендовавшие на исключительное обладание истиной, должны быть оставлены ради многообразия индивидуальных описаний. Философия будущего — это не столько теория, сколько литература, и цель сегодняшнего интеллектуального творчества состоит в обеспечении идеи о том, что "мы нуждаемся в переописании либерализма как надежды, что культура в целом может быть "поэтизирована", больше, чем в просвещенческой надежде, что она может быть "рационализирована" или "сциентизирована" Для того чтобы осуществить подобное переописание, необходимо признать фундаментальную случайность и относительность всякой идеи, метафоры, правила.

Способность снисходительно отнестись к себе и к другим отличает уже не столько поэтов, сколько людей, которых Рорти называет "иронистами" Иронист это тот, кто сомневается в законченности своего словаря, поскольку может оценить достоинства чужих метафор; он не думает о себе как о знающем истину или могущем ее познать. Ироническое отношение направлено против пугающей серьезности здравого смысла, однако не в традиционном сократовском значении. Если Сократ иронизировал над мнением обывателя, утверждая при этом идеальные и вечные конструкции, то иронист у Рорти всегда историк и номиналист. Для него нет ничего, что находилось бы вне досягаемости времени и опыта.

Основной метод иронизма, по Рорти, это попытка столкновения разных словарей ради переописания их и себя. При этом от ирониста нельзя ожидать какого-либо окончательного вывода, поскольку его творчество ориентировано в большей мере на игру метафор и самореализацию, но не на результат, приемлемый для всех. Такого рода методику Рорти называет "диалектической" (в значении гегелевской диалектики, фактически провозгласившей отказ от достижения истины ради процесса создания новой реальности) или "литературно-критической" Ведущие критики "...не занимаются объяснением действительного содержания книг, не выстраивают их в соответствии с "литературными заслугами" Напротив, они проводят свое время, помещая книги в содержание других книг, авторов в содержание других авторов. Это размещение совершается таким же способом, каким мы вводим новых друзей или врагов в круг старых друзей или врагов. В результате этой процедуры мы пересматриваем наши представления о старом и новом. Одновременно мы изменяем нашу собственную моральную идентичность пересмотром нашего собственного законченного словаря"

Согласно Рорти, такого рода установки на самореализацию безотносительно к каким-либо внешним канонам и правилам обычно опровергаются ссылкой на иммортализм и эстетизм. К примеру, Хабермас, выступающий сегодня как наиболее влиятельный критик субъективизма, видит в мыслителях, провозгласивших автономию индивидуальности, тех, кто "убивает общественную надежду" С его точки зрения, философия должна предложить некий "социальный клей" аналогичный религиозной вере, который смог бы обеспечить нормальное функционирование интерсубъективных коммуникаций. Усматривая в чрезмерном субъективизме непосредственную опасность для общества, Хабермас развивает ошибочную, по мнению Рорти, метафизическую установку, согласно которой истинная философия должна быть соединена с политической властью ради того, чтобы сделать подавляющую часть населения свободной и счастливой.

Для иронизма, — замечает Рорти, нет и не может быть ни единственной философии, ни одного на всех рецепта счастья. Сам по себе иронизм равнодушен к социальным проблемам и не пре-

тендует на политическую власть. Его единственное политическое требование связано с неприемлемостью силы в отношении личных убеждений. Пафос иронизма состоит не в общественных обещаниях, но в акцентировке индивидуальной свободы и творчества, которые, хоть и зависят в какой-то мере от случайных исторических обстоятельств, но в гораздо большей степени обеспечиваются человеческой способностью к самопереописанию. Вместе с тем теоретическое убеждение в невозможности существования "социального клея" только обнажает проблему практического воплощения иронизма. Можно сколько угодно проповедовать приоритеты творчества, однако зачастую это творчество не имеет никакого отношения к реальным людям на улице. Трагедия современного общества состоит в том, что "...большинство людей не хотят быть переописанными. Они хотят быть принятыми в их собственных словах, рассмотрены так же серьезно, каковы они сами, и как они говорят. Иронисты указывают им, что язык, на котором они говорят, есть потолок, сдерживающий их и им подобных. Потенциально это в чем-то очень жестокое заявление. Лучший способ причинить людям продолжительную боль это унизить их, представив вещи, которые казались им наиболее важными, как глупые, ничтожные и бесполезные"

Данные рассуждения Рорти были весьма близки духовным исканиям многих интеллектуалов 20 в. Применительно к концу второго тысячелетия фигуры иронии становятся знамением времени: по оценке Х. Ортеги-и-Гассета, "очень сомнительно, что современного молодого человека может заинтересовать стихотворение, мазок кисти или звук, которые не несут в себе иронической рефлексии" Вместе с тем, по мысли Г Бёлля, в современных условиях "предельного нравственного выбора" И. уже "не дает алиби" а потому конституируется как своего рода "ироническая терпимость"

Иронизм, по мысли Рорти, на сегодняшний день остается привилегией лишь небольшой группы интеллектуалов. Однако атеизм в 18 в. также характеризовал только интеллектуальную элиту, а следовательно есть шанс надеяться, что постметафизическая культура будет так же возможна, как и пострелигиозная. Путь к ней опять-таки лежит в большей мере через литературу, чем через философию, поскольку основная посылка, которую хочет выразить иронизм, состоит в признании приемлемости моих верований и моего словаря только для меня одного, но не для социальных надежд. Теория может быть выигрышна только до тех пор, пока она выступает как средство личного совершенствования, но она оказывается в безнадежном проигрыше, как только начинает претендовать на открытие универсальных истин.

Рорти очерчивает образы тех некоторых ярких мыслителей, которые попытались быть ироническими теоретиками, т. е. решились на переописание прошлого и на создание своего словаря. Гегель, Ницше, Хайдеггер, — все они основывались на том, что Хайдеггер назвал "традицией западной метафизики", однако в отличие от традиционных философских конструкций, устремленных к постижению единого и неизменного, эти авторы попытались субстанциализировать время и случайность. Все они имели "общую идею, что что-то (история, западный человек, метафизика, — что-то достаточно великое, даже неизбежное) исчерпывает свои возможности" Однако если "конец истории" близок, то слишком велико искушение объявить себя "последними философами" выразить в своей системе что-то более величественное, чем ты сам. "Стремление занять эту позицию это стремление написать то, что было невозможно для кого-то переписать в его собственных словах, невозможно превратить в элемент чьего-либо еще прекрасного образца, в еще одну маленькую вещь" Ориентация на величественное, как непременное условие всех возможных "х" превращает философию в схему, абсолютно неприемлемую в случае каждого конкретного "х" Вместе с тем иллюзия, что величественное наконец-то постигнуто, дает право мыслителю претендовать на особое положение в философской и культурной традиции.

Основная проблема, которую, по мнению Рорти, пытались решить, но не решили Гегель, Ницше и Хайдеггер, состояла в том, как оградить себя от своих же ограничений, как избавиться от авторитетов, не провозглашая авторитет. У каждого из этих авторов своя философская судьба. Гегель, который обосновал бесконечность истории, но завершил ее рамками своей собственной системы. Ницше, который вел решительную борьбу с традицией, но оформил своеобразный "перевернутый платонизм" где место разума заняла воля. Хайдеггер, сражавшийся с мета-

физикой и пришедший к необходимости создания "универсальной поэзии" еще одного варианта метафизики. Их ошибка в том, что они "надеялись соединить наши личные и наши общественные жизни, показав нам, что самореализация и политическая польза могут быть соединены" Они рассчитывали создать словарь, который "был бы прекрасен в небольшом личном масштабе и величествен в большом общественном... Но попытка была безнадежной" Они потерпели фиаско, поскольку прошлое, которое они решили переописать, было не их личным прошлым, а духовным опытом европейской культуры. Переосмыслению здесь подверглись не столько люди, сколько идеи, которые необходимо выстраивались в единственную цепочку: Платон христианство — Возрождение — Просвещение — Кант — Гегель — Маркс... Проповедуя случайность, они были подчинены в своем творчестве жесткому порядку прошлого, не позволяющего сказать себе: "Я так хочу" Воспроизводя ход истории, они стали думать о себе как о вершителях исторических судеб, предлагая свой собственный индивидуальный словарь в качестве универсального.

В отличие от теории, искусство больше преуспело в создании форм иронического осмысления прошлого, что Рорти иллюстрирует на примере М. Пруста. Его роман — это переописание собственной жизни и тех людей, которых он встречал. "Он ограничил авторитет людей не указанием на то, что они "действительно" представляли, но наблюдая их превращение во что-то отличное от того, чем они были, рассматривая, как они выглядят, будучи переписываемыми в словах, предложенными другими героями, которых он вывел вместо первых. Он создавал случайность, признавая это, и таким образом освободил себя от страха, что случайность, которую он встретил, была чем-то большим, чем просто случайность. Он превратил других людей из своих судей в своих товарищей по несчастью, и тем самым преуспел в создании вкуса, в соответствии с которым его оценят" Широкий успех Пруста объясняется тем, что он не имел общественных амбиций, но его индивидуальный опыт нашел резонанс в опыте его читателей.

По мысли Рорти, ошибка мыслителей типа Хайдеггера состояла в том, что, обращаясь к Европе, они не смогли понять, что выражения "бытие", "субстанция", "метафизика" и др. были их личными эквивалентами "Жилберта", "Комбрея" "Свана" Единственный способ соединения иронизма и теории в современной культуре, по мнению Рорти, предложил Ж. Деррида (см.). Возможным это стало за счет своеобразной "приватизации" теории путем отказа от традиционных философских интенций постичь мир и историю в их неизменных и всеобщих свойствах. При этом вместо очередной попытки постижения традиции в ее наиболее аутентичных качествах, Деррида предложил метод свободных ассоциаций по поводу своих великих предшественников. Такого рода игру авторитетами у Деррида Рорти рассматривает на примере его "Почтовой открытки" Здесь воспроизводится ситуация написания любовного письма и одновременные фантазии, пришедшие в голову под впечатлением от лежащей рядом репродукции "Платон и Сократ" Пара Платон — Сократ в соединении с чисто индивидуальными любовными воспоминаниями вызывает целый веер образов: Фрейд и Хайдеггер, дедушка и бабушка, Хайдеггер и бытие, субъект и объект, субъект и предикат, я и ты, "моя сладкая любовь" и даже Фидо и "Фидо" Это свободное фонтанирование идей, где личные переживания переплетены с философскими смыслами, не имеет никаких особенных целей или правил, кроме единственного: не урезать себя до элементарных слов и предложений, как это делал Хайдеггер, а, напротив, создавать максимальную гамму значений и образов, иметь смелость никогда не повториться и не бояться быть непонятым. При этом Деррида изначально отказался от возможности теоретического соединения индивидуального и общего, игнорируя даже вопросы типа: "Что вы хотели сказать этой работой?" Однако, представив публике вереницу чисто личных переживаний, он, тем не менее, нашел свою аудиторию, указав тем самым перспективы иронического теоретизирования в целом. Рорти отмечает, что Деррида "сделал для истории философии то, что Пруст сделал для своей собственной истории. Он играл всеми авторитетными фигурами и всеми описаниями, которые продуцировали в нем эти фигуры, сталкивая их друг с другом, в результате чего действительное понятие "авторитета" потеряло применение в отношении к этой работе... Он избежал хайдеггеровской ностальгии тем же способом, каким Пруст избежал сентиментальной ностальгии — непрерыв-

ным переосмыслением всего, что вернула память"

С точки зрения Рорти, лейтмотив всей иронической литературы — это стремление обрести себя через переосмысление тех неявных следов, которые оставляет в нас жизнь. Однако помимо певцов автономии и свободы Рорти интересуют также те авторы, которые акцентуализируют проблемы человеческой солидарности, рассматривают социальные последствия наших действий. Книги, "которые помогают нам стать менее жестокими" Рорти разделяет на две основные разновидности: 1) те, которые показывают нам внешнюю жестокость социальных практик и институтов; 2) те, которые демонстрируют источники и природу индивидуальной жестокости. Разница между этими двумя интенциями во многом совпадает с традиционной дилеммой морализма и эстетизма с их главными героями: "живущими для других" и "артистами"

В качестве яркого примера эстетизма Рорти рассматривает творчество В. Набокова, который достаточно решительно выступил за правомерность и несомненную ценность "легких пустячков" в искусстве. Создание такого рода литературы осуществляется, как правило, не ради назидания, но во многом в порядке личного удовольствия, что, тем не менее, не мешает им доставлять наслаждение другим. Чистая наука и чистое искусство выступают при этом как высшая кульминация таких "легких пустячков" представляя собой одновременно самое сердце культуры. Развивая установки на индивидуальное самовыражение, свободное от внешних ограничений, подлинные артисты, тем не менее, имеют хороший шанс воплотить в своем творчестве особенные жизненно важные метафоры, приобретая при этом личное бессмертие в культурной памяти. Их след всегда значим и актуален, в отличие от той "армии мертвых метафор" представленной прописными истинами, создатели которых "абстрактно чтимы, но забыты в действительности" Однако социальная полезность эстетов отнюдь не исчерпывается их способностью резонировать в людских душах. Высшая моральность артиста в том, что он замечает то, что "большинство людей не замечают, проявляя любопытство о том, что другие считают само собой разумеющимся, замечая кратковременность радуги и не так основанные формальные структуры. Любопытный, чувствительный артист будет образцом моральности, потому что он единственный, кто всегда замечает все" Жестокость, которую подметил В. Набоков, отличает не исторических личностей типа Сталина или Гитлера, но самого обыкновенного пустого негодяя, в облике которого всегда можно найти черты, знакомые по своему прошлому Привилегией переживать всю гамму чувств обладают только артисты, предостерегая людей от такой самой страшной и самой обыденной вещи, как нечувствительность к чужой боли. При этом именно артисты наиболее широко могут способствовать воплощению идеалов подлинного либерализма, где либерал, по определению Рорти, это человек, думающий, что жестокость худшее из того, что мы можем делать.

Согласно Рорти, в отличие от Набокова, выявившего внутренние механизмы жестокости, Дж. Оруэлл в романе-антиутопии "1984" нарисовал мрачную картину общества, "где равенство становится технически возможным" что чревато самым страшным рабством. Показав, что нет ничего по природе разумного и вечного в человеке, что люди целиком и полностью являются продуктом социализации, Оруэлл продемонстрировал, к каким страшным последствиям может привести история, если люди станут претендовать на специальное министерство истины. При этом дело не в том, "является ли меньшей истиной то, что "дважды два четыре" чем истина субъективная или "соответствующая внешней реальности" Все дело в том, что если вы верите в это, то вы можете сказать об этом без ущерба для себя. Другими словами, дело в вашей способности говорить другим людям о том, что кажется вам истиной, а не о том, что есть истина в действительности. Если мы позаботимся о свободе, истина сможет позаботиться о себе"

Страшной картине будущего, обрисованной Дж. Оруэллом, естественной альтернативой выступает для Рорти либеральное общество. Будучи основанным на фундаментальных требованиях свободы и релятивизма, это общество не признает каких-либо единых свойств человеческой природы, кроме одного: способности в равной мере чувствовать боль. Выступая как внелингвистическая данность, боль это тот феномен, который понятен всем, вне зависимости от их индивидуальных словарей. При этом только если мы будем готовы посмотреть на других людей, как на испытывающих такие же страдания, как и мы, мы сможем ощутить действитель-

ную солидарность с ними. Вместе с тем чувство солидарности, как отмечает Рорти, всегда конкретно и немыслимо в масштабах человечества.

Для объяснения своей позиции по этому вопросу Рорти использует понятие Р. В. Селларса "мы-интенции", характеризующего "свой" круг людей, как более локальной и оформленной группы "мы" в противоположность "они". "Наше чувство солидарности сильнее, когда те, с кем мы солидаризируемся, выражаются мыслью как "один из нас", где "мы" означает что-то меньшее или более локальное, чем человеческая раса". Это позволяет нам понять солидарность как то, что формируется под воздействием случайных обстоятельств и создается свободным человеческим выбором, но не как то, что аисторично и едино по своей природе. Вместе с тем такого рода этноцентризм в исторической перспективе имеет тенденцию к расширению, и, возможно, настанет время, когда человек сможет сказать "мы, либералы" подразумевая под этим человечество в целом.

"Самосомнения, — заключает Рорти, — кажутся мне характерной отметкой первой эпохи в человеческой истории, в которой большое количество людей становятся способны отделить вопрос: "Вы верите и желаете того же, во что верим и чего желаем мы?" от вопроса: "Страдаете ли вы?" Моими словами, это способность отделить вопрос, разделяете ли вы со мной один и тот же законченный словарь, от вопроса, так же ли вам больно. Разделение этих вопросов делает возможным отделить общественное от личного, вопросы о боли от вопросов о принципах человеческой жизни, область либералов от области иронистов. И тем самым делает возможным для одного человека быть обоими".

В основе моральной идеологии Рорти — противопоставление кантовского "Ты должен" юмовскому "Мне это симпатично". Рорти, конечно, на стороне Юма. Отсюда идет следующее важнейшее противопоставление необходимого (хотя это слово, кажется, вообще ни разу не упоминается в книге) случайному. По Рорти, "должное" необходимо, а "симпатичное" случайно: тебе нравится то, мне — это (ср. "о вкусах не спорят"). Случайность морали Рорти видит в случайности языка. "Мир не говорит. Говорим только мы". Мы сами изобретаем собственные языковые игры, в которые вольны играть или бросить, как ребенок надоевшую игрушку. Вот показательный пассаж американского мыслителя о "приватизации" Ницше и Хайдеггера: "Лучший ответ на вызовы, который бросили эти авторы [...], таков: можно попросить этих авторов *приватизировать* свои проекты, свое стремление к возвышенному — посмотреть на них, как на людей, не имеющих никакого отношения к политике и поэтому совместимых с пониманием человеческой солидарности [...]. Эта просьба о приватизации сводится к просьбе о том, чтобы они разрешили неизбежную дилемму, подчинив возвышенное желанию избегать жестокости и боли".

В идеях Рорти нашла выражение коммунологическая тенденция современной философии. Считая претензии науки на достоверное знание неоправданными, Рорти предлагал отвергнуть "идеал научности" и не признавать науку парадигмой человеческой активности. Согласно Рорти, истина — это скорее "то, во что для нас вернее верить", нежели "точное изображение реальности". Рорти отвергает тезис, согласно которому мир разумен и индивиды в состоянии рациональными методами отыскать свое место внутри рационально же организованного мира (иначе говоря, самость в состоянии ассимилировать необходимое в свою субстанцию).

В границах миропонимания Рорти, именно на доктрину "освобождения разумом" как правило, опирается большинство националистических, тоталитарных, авторитарных и коммунистических движений. По их представлениям, все моральные и политические проблемы в принципе разрешимы, причем в рамках допущения, что возможно и достижимо одно, единственно верное решение. Рорти отрицает необходимость подобного смыслового "центра".

По Рорти, вероятная социальная надежда призвана опереться не на "объективность", а на "солидарность". "Есть два основных способа, с помощью которых размышляющие человеческие существа, помещая свои жизни в более широкий контекст, придают смысл своим жизням. Первый — через рассказ истории о сделанном для сообщества вкладе. Этим сообществом может быть действительное историческое сообщество, в котором они живут, или другое, тоже действительное, но отдаленное в пространстве и времени, или совершенно воображаемое... Второй способ — описание самих себя как находящихся в непосредственном отношении с нечеловеческой реальностью. Это отношение непосредственно в том смысле, что

оно не выводится из отношения между такой реальностью и их племенем, или нацией, или воображаемой группой товарищей" (Очевидно, что в первом случае "сплетение историй" Рорти объясняет желанием солидарности, во втором желанием "объективности".) Таким образом для Рорти главным выступает не столько вопрос соответствующего определения понятий "истина" "объективность" "рациональность" сколько проблема того, какой именно собственный образ должно иметь человеческое сообщество.

Согласно Рорти, теорию, способную соединить частное и общественное, создать невозможно. Утешиться возможно лишь тем, что Рорти именует "ироническим либерализмом" который постулирует равную значимость солидарности и творческого самосозидания. "Иронизирующий либерал" у Рорти посредством иронии высвобождается от всех традиционалистски-философских чар и становится в должном объеме "историцистом и номиналистом" Осознавая случайность собственных наиболее сакральных убеждений, он, по мысли Рорти, не приемлет жестокость ни при каких условиях. Ироничен же тот, кто не скрывает ни от себя, ни от других неуверенности в своих сокровенных символах веры. Надежда на то, что унижение одних другими лишь за их непохожесть когда-либо отомрет, может восприниматься только в ироническом контексте.

Либеральная утопия не может быть выведена из каких бы то ни было исторических обобщений: "солидарность не есть открытие рефлексии, она есть то, что создается воображением, особо чувствительным к страданиям и унижениям других" Рорти, жестко разводя по либеральной модели (в духе противоположения Милля: "индивидуальная независимость" и "социальный контроль") сферы жизни "публичной" и "приватной" также разграничивает "приватную мораль самосовершенствования" и "публичную мораль взаимоприспособления"

Рорти отмечал, что цель создания либерального сообщества состоит в том, чтобы будущий революционер и поэт "осложняли жизнь других людей только словами, а не делами" С преодолением эпистемологии философия как особая рефлексия человеческого сообщества не устраняется, она лишь трансформируется в иное качество в "литературную критику" в герменевтику. На долю философа (по Рорти, рефлексивно настроенного "либерального иронисты", сознающего случайный характер своей культурной идентичности, языка и нравственного сознания) выпадает роль эрудированного критика-интерпретатора, "манипулирующего метафорами и словарями", — своеобразного "сократического посредника между различными дискурсами" и литературными текстами. Его задача — комментировать тексты и "разыгрывать одни словари против других" "Такая герменевтика, — делает вывод Рорти, — не нуждается в новой эпистемологической парадигме или нуждается не в большей степени, чем либеральная политическая мысль — в новой парадигме верховной власти. Герменевтика это все, что остается от философии, высвободившейся из эпистемологических пут"

"Существуют, по мысли Рорти, два принципиально различных способа, с помощью которых рефлексивные человеческие существа придают смысл своей жизни, рассматривая ее в более широком контексте. Первый способ, — рассказывая историю об их вкладе в сообщество... Второй способ, — описывая себя в непосредственном соотнесении с некоей внечеловеческой реальностью" Историки первого типа, понимая под "сообществом" разные вещи — реальное, воображаемое или состоящее из литературных героев, — но всегда повествуя в сопряжении с ним, движимы стремлением к солидарности. Историки второго типа движимы стремлением к объективности; они повествуют, соотнося свой предмет с чем-то трансисторическим и транскультурным — "Богом", "Абсолютом" "Бытием", "Законами Природы" "Истиной", "Принципом достаточного основания" и т. п. Европейские интеллектуальная и социальная традиции и культура Просвещения строились на втором, объективистском, способе описания. После того как Ницше показал, что истина — это "мобилизованная армия метафор" а Фрейд, Витгенштейн, Хайдеггер дали возможность увидеть в обществе последовательность исторических случайностей, нежели реализацию суперисторических целей или проявление природы человека, метафизический самообраз изжил себя. "Смерть Бога", "Позитивизм", "Забвение Бытия" "Подъем новой Современной технологии" "Деконструкция" разные символы краха общей объективистской традиции и начала эры секуляризации философии.

Согласно Рорти, сторонникам солидарности этот крах не страшен; будучи прагматиками, они принимают за истину то, что, как говорил Джемс, "является благом для нашего верования", от-

нося понятие "подлинное знание" в разряд излишеств. Они не нуждаются в метафизике вообще, главное для них причастность к сообществу, нахождение в нем своей самотождественности. То есть их деятельность сознательно этноцентрична. Принимая цели и задачи своего сообщества без транскультурной подкладки, они ценят их за имеющие смысл здесь и теперь, за привилегию посюсторонности.

Рорти не утверждал, что объективистски-универсалистский тип философии уже изжил себя или что аналитическая философия переживает агонию. Метод прочтения творчества философов через принцип "солидарности" предлагается скорее как "соблазн", вместе с тем он живописуется автором как универсальный и наиболее адекватный современной культуре.

Как отмечал В. Руднев, в связи с обсуждаемой Рорти альтернативой объективности и солидарности следует разобраться в ее корнях. Комментаторы и критики творчества Рорти обычно фокусируют в нем авангардистские мотивы — переклички с "методологическим анархизмом" Фейерабенда, идеей "двух культур" Чарлза Сноу, идеями экзистенциализма, постмодернизма, с новациями контркультуры и др. Но есть и более глубокие корни. И не только в американской морально-эстетической традиции, представленной Эдвардсом, Эмерсоном, Торо, Джемсом, Сантаяной, Дьюи. Философию Рорти вполне можно рассматривать как новый виток в развитии давней — романтической традиции европейской мысли. И характерной для нее интенции покончить с вечными колебаниями философии между наукой и искусством, упрятав ее, как разновидность литературного искусства, под зонтик последнего. И рационально-критическая, и романтическая традиции всегда присутствовали в культуре, иногда переплетаясь (даже в творчестве одного и того же мыслителя), иногда расходясь, но всегда между ними было поле напряжения. Как два полушария мозга одно, отвечающее за критические операции, другое за работу творческого воображения, они корректировали и подхлестывали друг друга. Можно спорить о том, какая из этих традиций способствовала развитию конструктивной, какая — творчески-образной деятельности в культуре, но остается фактом, что поле напряжения между ними оставалось и, вероятно, так будет всегда. И в этом нет никакой беды. Опасность возникает при нарушении баланса между ними, когда призывают мыслить в рамках одной из традиций. В случае Рорти она состоит в деконструкции ориентированной на истину рационально-критической традиции и соблазнении всех в другую романтическую.

Рорти искренне верит, что его деконструктивистский проект будет способствовать демократизации и гуманизации философии, переходу ее от распрей к солидарности, коммунальности. Но думается, что это утопия. Во-первых, невозможно строго придерживаться романтической традиции и быть свободным от рационально-критической. На практике всегда будет происходить заимствование оснастки последней, ибо в котле культуры обе традиции переплетены. Во-вторых, в эпоху, когда доминантной формой культуры выступает наука, романтический утопический проект обречен на маргинальность. Происходящее в котле науки всегда обладало притягательной силой, всегда интересовало философов и всегда будет толкать к имитации этой наиболее развитой формы знания. Термин "солидарность" среди прочих включает в себя еще один смысл солидарность философского сообщества. Рорти утверждает, что претензии философов на исключительный доступ к сути реальности и истине извечная питательная почва взаимных опровержений и распрей и главное препятствие понимающего разговора и коммуникации. Констатация, конечно, верна. Вместе с тем, если обратиться к нынешней ситуации, нельзя не видеть того, что современные философы уже не претендуют на "абсолютную истину" и в целом согласны считать ограниченными все философские практики, однако эти самоограничения нисколько не изменили обстановку в сторону терпимости и понимания, более того, коммуникация стала делом еще более сложным и трудным. Англоговорящие философы не хотят знать о том, что пишут коллеги на других языках, а те в свою очередь не интересуются работами первых. Между так называемой "аналитической" и так называемой "континентальной" философией крепкие мосты так и не появились. Не лучше обстоит дело с внутриамериканскими делами; аналитическая философия в какой-то мере связана стилем философствования, в решении проблем имеет место дивергенция. Требования смысловой точности, доказательности, задавшие вектор в сторону фиксации тонких оттенков проблем

и выражения их в особом словаре, обернулись появлением множества позиций, самоопределяющихся в зависимости от толкования этих оттенков. Она раздроблена на множество кланов, завязанных на свои узкие интересы. Сам же Рорти видел в идее солидарности путь к партнерскому "глобальному" разговору философов.

И. А. Белоус, Е. В. Хомич

СМЕРТЬ в деконструкции — тема двух монографий Ж. Деррида (см.)

"Предать смерти" и "Апории"

"Предать смерти", как и многие другие книги Деррида, возникла из его лекции, прочитанной в декабре 1990 на конференции "Этика дара" в Роямонте, Франция. Французский текст книги, озаглавленной "Donner la mort", был впервые опубликован в 1992 и с тех пор несколько раз переиздавался. Английский перевод появился только в 1996: книга Деррида под названием "The Gift of Death" была напечатана издательством Чикагского университета, в переводе Д. Виллса (профессора французского языка Луизианского университета). Переводчик несколько изменил французский оригинал заглавия: "donner la mort"; во французском дословно означает "дать смерть" но ее идиоматическое значение несколько разнится и ближе к коннотации, "довести до смерти" даже "совершить самоубийство" Эти коннотации близки к английскому идиоматическому выражению "поцелуй смерти" "kiss of death" То, что затеял переводчик, может показаться рискованным предприятием, но оно имеет смысл как в плане содержания самого текста, так и в контексте последних публикаций Деррида. "Дар смерти" (а именно так и переводится английское словосочетание "The Gift of Death") довольно точно отражает потенции и содержание данного текста Деррида, организованного вокруг проблемы "дара" Именно поэтому в контексте данной словарной статьи был избран русский эквивалент английского перевода.

Что касается второй книги, посвященной проблеме смерти, то вопросов с переводом ее заглавия не возникает: и по-французски, и по-английски, и по-русски оно звучит одинаково: "Апории" ("Aporias"). Эта книга появилась в английском переводе в 1993, но ее французский оригинал моложе "Дара смерти" на два года. Деррида прочитал лекцию под названием "Апории" на конференции в июле 1992 в Сериен-ля-Салль. Полное название первого французского издания этой книги "Апории/Умирание — ожидание друг друга у "пределов истины"/за "пределами истины"" Как прояснится позже, этот подзаголовок, ведущий свое начало из размышлений Деррида по поводу фрагмента хайдеггеровского "Бытия и времени" имеет очень важное контекстуальное значение, но в переводах и переизданиях "Апорий" его уже больше нет. Перевод на английский язык был сделан Т. Дютуа, издан Стэнфордским университетом в 1993, когда появился и французский оригинал. Поскольку широкую известность книги Деррида приобретают обычно после их перевода на английский язык, то в случае с рассматриваемыми текстами это привело к довольно любопытному эффекту: "Апории" считавшиеся не очень существенной книгой Деррида и мало комментировавшиеся (в том числе и по причине их неясности, точнее, контекстуальной непроясненности в сравнении с другими имевшимися в английском переводе текстами Деррида), вдруг стали довольно часто упоминаться в критической литературе. Причина здесь очевидна "Апории" были явно задуманы как продолжение разработки тематики дара и могут быть поняты (насколько вообще это слово применимо к текстам Деррида) только в контексте других его работ о даре даре смерти и даре времени.

Тема, избранная Деррида для этих двух работ, имеет свое формальное обоснование (которое, как станет яснее позже, становится глубоко содержательным): обе книги посвящены двум современным философам, по разным причинам ушедшим из жизни. Один из них, Коитчи Тоясаки, которому посвящены "Апории" был другом Деррида. Судя по тому, что Деррида говорит о нем во введении, Тоясаки был философом, которого глубоко интересовала проблема смерти и смерть которого была неожиданной, хотя и предвиденной, точнее, осмысленной Тоясаки (как явствует из контекста, по причине его философских интересов). С чешским философом Яном Паточкой, которому посвящен "Дар смерти" Деррида не был знаком лично. Паточка умер 13 марта 1977 после 10-часового допроса в полицейском участке коммунистической Праги от кровоизлияния в мозг по официальному диагнозу, а практически в результате зверского избиения. Паточка был арестован вместе с двумя другими известными правозащитниками, одним из которых был Вацлав Га-

вел. Паточка оставил после себя большое феноменологическое наследие, часть которого недавно была издана в США, вместе с анализом его творчества, профессором Бостонского университета Еразимом Кохаком. Избранные тексты Паточкн были также изданы во Франции с предисловием Рикёра. Трагическая судьба Паточки отразилась во французском названии книги Деррида, которое, как уже отмечалось, близко к смысловой коннотации "убийство"

Как замечает Деррида в "Апориях" его дискурс разворачивается как предполагаемая, хотя, конечно, никогда не реализовавшаяся в действительности полемика между З. Фрейдом, М. Хайдеггером и Э. Левинасом (**см.**). Направление этой полемики Деррида фиксирует на 121 с. "Апорий" где пишет о "треугольном дебате, который мы приписали Фрейду, Хайдеггеру и Левинасу: по отношению к смерти как таковой, к своей собственной смерти и смерти другого" В "Даре смерти" к этой геометрической фигуре диспута прибавляется еще несколько углов, образованных концепциями Платона, христианской экзегетики, И. Канта, Г Гегеля, С. Кьеркегора, Ф. Ницше, Паточки. Образовавшийся многоугольник охватывает, или призван охватить, проблему смерти, причем "топография" углов (это выражение Деррида) постоянно расширяется. Этот охват, как можно предположить, не есть простое суммирование всего того, что было сказано данными мыслителями по поводу смерти, а специфически-деконструктивистское мероприятие приведения их в состояние дискуссии друг с другом, дискуссии, в которой говорят их тексты. Формы этой дискуссии не имеют ничего общего ни с традиционной философской критикой, ни с эклектическим соединением фрагментов различных концепций.

Итак, философская дискуссия о смерти. Первый вопрос, который может возникнуть здесь, есть вопрос о том, почему вообще Деррида обращается к проблеме смерти и почему его обращение так часто и настойчиво. Как представляется, Деррида сам отвечает на этот вопрос, когда рассуждает в "Даре смерти" о том, что смерть есть единственная ситуация человеческого существования (или не-существования) в которой человек оказывается один на один с самим собой, когда, следовательно, его субъективность и индивидуальность проявляются (или должны проявиться) в наибольшей степени, когда, следовательно, ответ на вопрос "что есть человек?" кажется возможным (или невозможным). Смерть есть единственная ситуация человеческого существования, в которой данный конкретный индивид оказывается незаменимым, когда он полностью идентифицируется с самим собой в том смысле, что он не может передать свою смерть кому-то другому. Никто не может умереть за меня, вместо меня, это я, тот, кто умирает; только в этой ситуации я остаюсь наедине с собой, мир уходит, и я наконец обретаю самого себя"

Деррида, в общем, не претендует на оригинальность этой трактовки: в данном отрывке он обращается к хайдеггеровской интерпретации смерти в §47 "Бытия и времени": "Умирание есть нечто такое, что любой и каждый Dasein должен осуществить сам, должен взять на себя в положенное время" Хайдегтер тоже не предлагает ничего принципиально нового в общем подходе (хотя, бесспорно, оригинален в процедуре, о чем ниже): он следует давней философской традиции, наиболее полно и раньше всего выраженной в западной культуре в платоновском диалоге "Федр" где Платон обращается к смерти Сократа. Он анализирует и оценивает смерть, как возможность (более того, необходимость) для души наконец отделиться от тела и дать тем самым полный смысл своему существованию. В этом контексте смерть есть дар обретения себя. Вся жизнь должна быть тем, что Сократ называет практикой смерти, и только тогда она достойна называться человеческой жизнью. Л. Шестов в "Апофеозе беспочвенности" рассуждая об истинных вопросах человеческой жизни, замечает, что для подавляющего большинства людей такой вопрос только один, и он касается смысла и предназначения смерти, ее несправедливости, и задается он в момент расставания с жизнью. Все это рассуждение идет в контексте анализа философии как таковой. Философы, по Шестову, задают подобные вопросы профессионально (хотя, как правило, начинают как любители). Когда человек болен, призывают врача; когда он умирает или вопрошает о смерти, должны звать философа, точнее, философию. Эти рассуждения Шестова представляют собой парафраз Платоновского Федра (80е), где философия определяется как "практикующая смерть" "берущая на себя заботу о смерти" (отсюда очень близко до хайдеггеровского понятия "заботы", "Sorge", и Деррида эту линию прослеживает в "Даре смерти").

Неизбывное одиночество, точнее, единственность смерти и незаменимость умирающего (то есть, любого и каждого из нас), таким образом, имеет в качестве своего побочного или, если угодно, основного продукта, осознание субъектом самого себя, своей истинной сути (даже если эта суть сводится просто к отъединению себя от мира и других людей). Платон и вся христианская традиция идентифицируют эту сущность с душой, Деррида называет ее "субъективностью" То, что происходит в связи с умиранием, он определяет как "субъективирующую интериоризацию"

Если отвлечься от проблемы смерти и посмотреть на философию Деррида в общем, особенно в свете его последних публикаций, то все более очевидно, что именно тематика субъективности или субъективирующей интериоризации является стержневой для деконструкции. Тяжкий философский грех, в котором так часто обвиняют деконструкцию эстетизм, действительно присутствует в ней. Причем в деконструкции можно найти обе разновидности эстетизма и расхожий вариант игры с примерами ("ротационный метод", по выражению Кьеркегора) и кантовскую эстетику (из "Критики способности суждения" где эстетическое суждение, как суждение о красоте, не может устанавливать или предписывать себе те концепции, согласно которым оно судит). Эстетизм Деррида определяется его субъективизмом, его предпочтительным вниманием к тому, что Кьеркегор называл "внутренним Я"

Проблема смерти, поэтому, вполне логично (хотя это слово и нельзя применять к деконструкции) приобретает статус центральной в деконструкции, как то и должно быть в философии, если следовать Сократу и Платону. Из анализа этой проблематики (или прислушивания к ней) протягиваются цепочки ко многим ранним концепциям Деррида.

Итак, вернемся к проблематике смерти, дара смерти как единственной возможности обрести себя и попробуем проследовать за Деррида в ее анализе. Помимо этой содержательной цепочки еще две линии рассмотрения, которые следует держать в поле зрения — упомянутую выше "топографию углов" и связь тематики смерти с другими понятиями и концепциями деконструкции.

Одним из деконструктивистских понятий последних лет является понятие "секрета" "тайны", неповторимых и потому непередаваемых дискурсивными средствами особенностей конкретного индивида, ситуаций его существования. "Дар смерти" обращает внимание на ту смысловую коннотацию этого термина, которая имеет своим началом латинское "secretum", что означает "отделять" "выделять" (в русском языке этот смысл сохранен в основном в медицинской терминологии, например, "железы внутренней секреции"). Эта секретность (точнее, "секреторность") характеризует то, что происходит с душой или субъективностью в ситуации умирания — она отделяется от тела, отстраняется от него. Отделившись от видимого тела, душа становится невидимой, и такой же невидимой, непроницаемой ни для чьего глаза, ни для каких средств выражения оказывается секрет существования этой души.

Что касается смерти Другого (а это, не следует забывать, есть третье направление анализа, в котором Деррида следует за Левинасом), то там секрет, точнее, секреторность становится ключом для угадывания смысла еще одного нового для деконструкции понятия оплакивания умерших (особенно в "Glas"). Скорбь, оплакивание умершего Другого состоит в отделении себя от этого Другого, в переживании его, в отстранении от его существования в том смысле, что скорбящий научается (или учится, ибо процесс этот никогда не может быть завершен) жить без умершего, существовать в мире, где его уже больше нет. Феномен неизбывности и незавершенности скорби по поводу смерти Другого представляет собой, однако, не только пример незавершенной секреторности, но и секрет сам по себе — как то, что скорбящий не может сделать достоянием других, еще живых людей, равно как и не осознает до конца сам. Это амбивалентное секреторно-секретное таинство смерти Другого, которое дополняется еще одной гранью секретности — отделением от скорбящего той части мира, которой был для него умерший и которую теперь никто и ничто другое в мире не способно заменить, что ведет к специфической попытке справиться со смертью, избыть ее. Эта попытка, вернее, ее механизм, называется Деррида "психоаналитической экономией секретности как оплакивания или экономией оплакивания как секретности"

Психоанализ хотя и обозначается Деррида, как "первый угол" топографии его анализа, занимает, вообще говоря, довольно скромное место в общей экспозиции, как кажется, во многом потому, что Деррида как бы ожидает от читателя способности самому осущест-

вить деконструктивистское приложение психоанализа к проблематике смерти, точнее, уловить следы его приложения в тексте без подробных разъяснений автора. Секреторность/секретность смерти, т. е. таинство и тайна (секрет) рождения души из переживания смерти, попытка каким-то образом пережить смерть близкого другого, перестраивая свой мир без этого другого и сохраняя одновременно этого другого в каком-то измерении собственной души и существования, вообще все то, что называется тайной или тайнами смерти, порождает неизъяснимое влечение к смерти, то, что психоанализ называет инстинктом смерти, tanatos. Экономия — понятие, заимствованное Деррида у греков, но близкое к тому, что мы понимаем под экономией, т. е. обменом, представляет собой, в самых общих чертах, попытку справиться с инстинктом смерти, ее неизбывной таинственностью через феномен оплакивания, притерпеться к смерти, привыкнуть к мысли о смерти посредством скорби, пожертвовать смерти что-то такое, что принадлежит моему внутреннему Я, и получить взамен нечто, делающее смерть близкой и интимной, сделать ее частью своей жизни. Поскольку торг со смертью, а именно это происходит с экономией оплакивания смерти, неуместен, то попытка приручить смерть никогда не может быть удачной, завершенной, удовлетворительной. Но это, в общем, уже не столь и важно: главное, что смерть входит в обиходный лексикон и эмоции субъекта.

Переживание смерти, забота по поводу смерти, обеспокоенность смертью, сознание (как субъект), которое смотрит смерти в лицо, представляет собой еще и то, что Деррида называет, "другим именем свободы" Свобода для деконструкции (и в этом она, в общем, следует экзистенциальному пафосу хайдеггеровской феноменологии) есть "ответственность" — еще одно понятие, которое выдвигается в центр деконструктивистского анализа в последнее время, особенно в так называемой деконструкции права.

В "Даре смерти" ответственность рассматривается Деррида через призму феноменологии Я в трактовке Паточки. У Паточки, в творчестве которого феноменология тесно переплетается с христианством (мотив, отсутствующий, или, по крайней мере, сомнительный для Хайдеггера), дар смерти интерпретируется, как союз ответственности и веры. В своих "Еретических очерках истории философии" Паточка обращается к истории философского принятия христианства западной культурой. Христианская религия, согласно Паточке, предполагает доступ к ответственности свободной души (или субъективности, по Деррида), а эта ответственность является следствием очень сложных и таинственных процессов взаимоотношения души с Богом и смертью.

Поскольку Деррида действительно много внимания уделяет здесь, да и в других своих текстах последних лет религиозной проблематике, следует сделать небольшое отступление по поводу его предполагаемой религиозности. Это представляется существенным не только в содержательном, но и в чисто внешнем формальном плане в связи с ожесточенными нападками на Деррида, как подрывателя устоев западной ментальности (одним из которых, несомненно, является христианство). Защитники деконструкции из числа тех, кого можно назвать любителями деконструкции (хотя иногда и серьезные ее теоретики, например, Джон Капута) пытаются дать отпор подобной критике, просто указывая на эти связанные с религией тексты Деррида. Не касаясь вопроса о персональной религиозности Деррида (что, вообще говоря, не только неясно, но и не должно выдвигаться во главу угла), уместно просто воспроизвести фрагмент из "Дара смерти" где Деррида рассуждает о теологемах веры в контексте различных религиозных философий. Перечисляя их, он делает следующий вывод: "В конечном счете список (этих концепций) не имеет четких границ, и можно сказать, конечно, с учетом всех различий, что в определенном смысле и Кант, и Гегель, и, конечно, Кьеркегор, и я, и даже, как это ни может показаться провоцирующим (невероятным), Хайдеггер, принадлежат к этой традиции, традиции, которая состоит в разработке недогматических удвоений (аналогов) догмы, в философском и метафизическом удваивании, в *мышлении*, которое "повторяет" возможность религии без (вне) религии (мы должны еще обязательно вернуться когда-нибудь к этому грандиозному и чрезвычайно сложному вопросу)"

Итак, попытаемся проследовать за Деррида в его репродукции христианской феноменологии Паточки без стремления представить Деррида христианским мыслителем (или иудейским мыслителем, что тоже часто встречается в последнее время, особенно среди тех его читателей, которые раздражены

сложностью деконструктивистских текстов и свою неспособность понять или, точнее, нежелание прислушаться к ним, списывают на то, что Деррида, по их словам, продолжает талмудические традиции толкования Книги, т. е. Ветхого Завета). Кстати, Деррида считает Ветхий Завет Книгой не только иудаизма и христианства, но также и ислама, что делает позицию определителей его религиозности и религиозных предпочтений весьма шаткой.

Религия, говорит Деррида вслед за Паточкой, открывает доступ к ответственности свободной субъективности. Вера и ответственность соотносятся в этом определении напрямую, и то, что является маркером и результатом их связи, есть дар смерти. Это объединение ведет также к началу истории, и Деррида поясняет: "История не может быть ни некоторым фиксируемым объектом, ни тотальностью, с которой можно совладать как раз по той причине, что она соединена с ответственностью, верой и даром. С ответственностью в опыте принятия абсолютных решений, которые находятся за пределами знания или действующих моральных норм, решений, которые по этой причине принимаются за гранью решаемости как таковой; с религиозной верой через форму вовлеченности в отношения с другим, что подвергает все это начинание абсолютному риску, выводит его за пределы знания и уверенности, дару, и дару смерти в особенности, как тому, что ставит меня в отношение к трансцендентности другого к Богу, как беззаветной доброте; иными словами, все, что дается мне посредством этого нового переживания смерти" Дар смерти соединяет, венчает и инициирует веру, ответственность и историю. "Только смертный, говорит Деррида, может быть ответственным", ибо он призывается к ответственности самой незаменимостью своей собственной смерти; он и только он ответствен за свою смерть"

За этими рассуждениями Паточки, бесспорно, угадывается Хайдеггер с его определением Dasein как бытия, направленного к смерти. Внимание Хайдеггера, однако, сконцентрировано преимущественно на процессе бытия, направленного к смерти, а не на том, кто в конце концов умирает, идентифицируясь с самим собой. Хайдеггера интересует консолидация внутреннего Я лишь в контексте жизни, существования Dasein, хотя и направленного к смерти, но не пересекающего этот рубеж. Это нерешенная проблема феноменологии была замечена Левинасом в его критике хайдеггеровского анализа смерти как возможности невозможности Dasein. "Левинас хочет напомнить нам, говорит Деррида, что ответственность впервые возникает не как ответственность самого себя перед самим собой, что мое сущностное единство выводится, дедуцируется из другого, как если бы оно было вторичным по отношению к другому, что каждый приходит к осознанию себя как ответственного и смертного только с позиции своей ответственности перед другим, своей ответственности за смерть другого, перед лицом этой смерти"

В своей работе "Смерть и время" ("La Mort et le temps") Левинас упрекает Хайдеггера не только в том, что привилегированной ситуацией его анализа является только чья-то собственная смерть, а не смерть другого, но и в том, что он стремится ввести смерть в горизонт бытийственности, бытования, сделать ее вопросом бытия. Деррида поясняет, для чего это могло понадобиться Хайдеггеру: его преимущественный интерес к процессу бытования Dasein по направлению к смерти достигает как раз обратного эффекта, отрезая субъекта от возможности осознания своего внутреннего Я через общение со смертью, лишает смерть ее дароносительства, и поэтому Хайдеггер прибегает к этому, в общем, внешнему жесту оживления смерти. Левинас прав в своем критическом пафосе, но предлагаемое им решение через пример другого тоже остается внешним жестом, хотя на сей раз не по отношению к его концепции, а к самой ситуации смерти. Ведь смерть — это как раз то, что незаменяемо, что всегда прежде всего чье-то собственное, а возможно, и только чье-то собственное.

Паточка, который, бесспорно, знал хайдеггеровскую трактовку смерти и, по-видимому, был хорошо знаком с интерпретацией Левинаса, предлагает другое решение проблемы смерти, ответственности и другого. Экспозиция этого решения парадоксальна и начинается она традиционным для христианства признанием триумфа вечной жизни над смертью (как "Триумф жизни" П. Б. Шелли). Паточка даже предлагает расценивать и вечную жизнь, и ответственность, и свободу как триумф над смертью. Чтобы примирить это положение Паточки с другими его высказываниями, уместно проследовать за Деррида в его анализе контекста, в котором находится философия смерти Паточки.

Деррида замечает в "Даре смерти" что новизна интерпретации Паточки исходит из того, что он стремится довести христианскую догму до крайних пределов ее феноменологического толкования. В данном случае это следует, очевидно, понимать как следствие феноменологизирования процесса происхождения христианства из дионисийских мистерий, точнее, отделения, "секретирования" его от них; видимо, как раз это и дает возможность толкования вечной жизни как тотального триумфа. Мистерии не-ответственности, примат природного бытия, заменяются тем, что Паточка называет, вслед за средневековыми теологами, mysterium tremendum христианской ответственности. Mysterium tremendum в теологии есть откровение Бога человеку, таинственность явления Бога, его существование в контексте человеческой жизни, те ограничения и обязательства, которые само это существование накладывает на человека. Откровение, т. е. явление Бога человеку, открытие его, всегда требует какого-то ответа, реакции, даже если эта реакция будет реакцией неприятия. Эта реакция на другого, необходимость ответа другому дает первый, пусть весьма приблизительный смысл понятия ответственности у Паточки — как ответа, ответственности перед Богом.

Толкование Бога есть, несомненно, одно из основных отличий феноменологии Паточки от феноменологии Хайдеггера, для которого, как подчеркивает Деррида, характерно стремление онтизировать христианство, перевести его основные положения, и прежде всего понимание Бога, в плоскость существования Dasein, представить их в антропологическом аспекте. Паточка делает, по выражению Деррида, обратный, хотя и симметричный жест — он присваивает (точнее, возвращает) откровению то онтологическое содержание, которое стремился элиминировать Хайдеггер. Концепция смерти Паточки, благодаря такой инверсии, приобретает благоприятные шансы избежать затруднений как Хайдеггера, так и Левинаса: смерть остается здесь за пределами (или выводится) за пределы человеческого существования как Dasein и одновременно связывается с человеком через конструкт Бога как другого, требующего ответственности, ответа, а следовательно, коммуницирующего с человеком.

Концепция Паточки, что весьма существенно, отклоняется и от канонического христианства недаром он назвал свои очерки "еретическими". Деррида обращает внимание на близость Паточки одновременно к двум антихристианским доктринам — платонизму и ницшеанству. Деррида дважды подчеркивает, что Паточка разделяет (как Паточка уточняет, до определенного предела) идею Ницше о том, что христианство есть платонизм народа. Интерпретация этого весьма неясного положения Ницше осуществляется Паточкой через mysterium tremendum, через указание на то, что христианство вбирает в себя элементы платонической мистерии природного существования (через "секретирование", прибавляет Деррида). Посредством этой сложной и довольно туманной конструкции Паточка описывает христианство, как "платоническую инкорпорацию демонических мистерий и оргиастической безответственности" что позволяет, в конце концов (если не следовать всем перипетиям этого анализа), сделать вывод (не очень, также, понятно, чей это вывод; похоже, что Деррида делает его за Паточку, на с. 32 "Дара смерти"), что нечто еще не сформировалось — ни в рамках христианства, ни посредством христианства. То, что еще не случилось с христианством, то, что еще не пришло к нему, есть само христианство.

Еретическая попытка Паточки представить христианство как mysterium tremendum отношения субъекта к объекту основывается на предощущении диссимметрии бездны, которая разверзлась между человеком и миром. Над этой-то бездной и призвано проложить мостки христианство — мостки ответственности человека перед Богом, и одновременно мостки умирания, ведущего к Богу Дальнейшее рассуждение Паточки поворачивает в сторону политического будущего Европы, которое, как он подчеркивает, должно иметь своей предпосылкой тематизацию mysterium tremendum, а Деррида возвращается к проблеме смерти. Кстати, из некоторых его замечаний становится ясно, что он расценивает как неудавшуюся (точнее, нереализуемую) попытку Паточки тематизировать mysterium tremendum через реинтерпретацию христианства. Как уже отмечалось, подход к mysterium tremendum может быть осуществлен и через проблему смерти, к которой Деррида возвращается в "Апориях"

Главным парадоксом, апорией смерти Деррида называет в этом тексте проблему перехода, то, на чем он фактически остановился в "Даре смерти" Подзаголовок "Апорий": "Умирание ожидание (друг друга) у пределов истины (за

"пределами истины)" — "Mourir — s'attendre aux "limites de la verite" Французский текст позволяет двойное толкование предлога "aux": как "за" но также и как "у" хотя в последнем случае более уместным был бы предлог "chez" Английский перевод делает амбивалентность более определенной в пользу второго толкования, за счет предлога "at" В русском варианте упор сделан на первый смысл (хотя второй тоже обозначен в скобках), поскольку такой, как станет очевидно позднее, представляется смерть в толковании Деррида расположенной за пределами истины, неподвластной концептуализации, и потому фактически не существующей в культуре логоцентризма (**см.**).

В возможностях различной интерпретации и перевода этого подзаголовка высвечивается смысл (или отсутствие оного) апории как таковой — невозможность однозначного решения. Деррида совершенно недвусмысленно определяет здесь то, что он называет "апоретологией" или "апоретографией" в качестве основного интереса деконструкции и ссылается на многочисленные примеры его обращения к ней: "парадоксальная лимитрофия "Тимпана" граней, уровней, меток нерешаемости — и неопределенно длинный (безграничный) список всех так называемых неопределенных квази-конструктов со всеми их многочисленными апориями и смысловыми смещениями; двойные связки и колонки "Гласа" ("Glas"), текста, посвященного невозможному оплакиванию; нереализуемое противопоставление инкорпорирования (освоения) и проецирования в "Fors", в "Мемуарах, посвященных Полю де Ману" а также в "Душе: интенциях другого" (где деконструкция прямо определяется как некоторый апоретический подход к невозможному); шаг и паралич, невозможность инициации движения в "Parages"; "недиалектизируемое противоречие", дата рождения, которая становится возможной только путем своего собственного истирания в "Schibboleth"; повторяемость, т. е. условия возможности как условия невозможности, что встречается почти во всех моих текстах, особенно в "Гранях" и "Limited, Inc"; открытие, введение другого как невозможности в "Душе", семь антиномий философского дискурса в "Праве как философии"; дар как невозможное и другие" (Деррида).

Сама формулировка всех этих и подобных им апорий невозможного, отмечает Деррида, представляется парадоксальным дискурсивным проектом, который требует для своей реализации некоторую конфигурацию, конструкт невозможного, мгновенного отъединения от мира, отказ от присутствия в нем, фигуру, которая напоминает структуру темпоральности/временности — différance (**см.**). Время, точнее, его парадоксальность в контексте человеческого существования, представляется Деррида наиболее наглядным (насколько это слово вообще уместно в деконструкции) проявлением апористичности. Недаром первое непосредственное обращение Деррида к самой проблематике апории было реализовано в контексте анализа времени у Аристотеля и Хайдеггера в работе "Сущность и грамма" Апория дискретности/непрерывности времени, которая не может быть эксплицирована традиционными философскими средствами, оказывается если не решаемой (а это, по всей вероятности, не представляется возможными вообще), то, по крайней мере, адресуемой при помощи концепта différance — времени пространства, пространства, становящегося временным.

Обращение Деррида к différance в контексте анализа смерти обнаруживает новые грани этого конструкта, связанные с необходимостью перехода за пределы существования физического пространства и времени (если таковое существует, ведь для Хайдеггера, скажем, времени вне Dasein, человеческого измерения мира, нет). Différance всегда балансирует на грани невозможного, но это невозможное, во всех случаях, кроме смерти, представляется невозможным в плане человеческого существования в пространственно-временной метрике мира, тогда как в случае того предельного перехода, который являет собой смерть, речь должна идти о переходе в пространственно-временное несуществование. Может показаться, что проблема здесь, в общем, одна и та же — несуществования в пространственно-временной метрике мира (раз нечто не существует, то так ли уж существенно, что есть это, несуществующее).

Как показывает опыт негативных теологий, эта проблема, однако, весьма существенна — стоит сослаться здесь хотя бы на буддизм хинаяны и махаяны, где главное различие, по крайней мере, то, что первоначально разделило их, было представление нирваны (в случае хинаяны, как чистого ничто, абсолютного несуществования, а в случае махаяны, — как ничто, освященного присутствием ушедшего в него Будды и потому фактически полного жиз-

ни). Пространственно-временное несуществование мира différance может, тем не менее, интерпретироваться как некоторая форма существования, пусть парадоксального и неприсутственного, но существования, тогда как смерть выводит за пределы всех возможных форм существования (как природного, так и человеческого).

Здесь можно возразить, что умерший продолжает некоторым образом существовать в обоих этих мирах — возвращая свой биологический субстрат в круговорот природы, с одной стороны, и оставаясь в памяти живущих, иногда даже на неопределенно долгий срок, — с другой. Это, однако, то, что характеризует смерть, как смерть другого. А как насчет моей смерти? "Возможна ли моя смерть? Можем ли мы понять этот вопрос? В состоянии ли я даже просто поставить его? Разрешено ли мне говорить о моей смерти? И что само выражение "моя смерть" означает?" с этих вопросов начинает Деррида непосредственный анализ смерти в "Апориях" И, как и все в деконструкции, эти вопросы адресуют к проблеме значения. Деррида заключает выражение "моя смерть" в кавычки и поясняет, что это представляется необходимым ввиду полной иллюзорности того, что может значить данное выражение оно не имеет не только значения, не имеет даже и референта. Смерть как феномен не имеет в качестве прототипа того, что она предположительно должна обозначать — никто не видел смерть (если припомнить древнее изречение, приписываемое Эпикуру, видимо, намного более давнее, о бессмысленности страха смерти, ибо пока есть человек, смерти нет, а когда есть смерть, человек больше не существует). Смерть представляет собой крайний случай не-существования значения, и эта бессмысленность смерти превращает ее в неразрешимую апорию, не эксплицируемую традиционными философскими средствами.

Даже Хайдеггер, со всем его столь усовершенствованным дискурсивным аппаратом, оказывается не в состоянии концептуализировать смерть и фактически отказывается от этого (см. его знаменитое определение смерти в "Бытии и времени" как "возможности чистой и простой невозможности Dasein" § 50). Смерть всегда преждевременна для Dasein, жизнь всегда слишком коротка, ибо смерти нет места в этой жизни, она ничем не обозначаема, не имеет своих предвестников. Если растение приходит к смерти естественным биологическим путем, через прохождение всего цикла его жизни до старости и дряхления; если то же самое характерно для любого организма, в том числе и для человеческого, смерть человека никогда не рассматривается как естественная применительно к Dasein, к специфически-человеческому, духовному бытию, или, как говорит Хайдеггер, говорящему бытию. То, что открыто Dasein, есть только бытие, направленное к смерти, бытие, обреченное смерти и никогда, по сути, не умирающее, как замечает Деррида, бессмертное бытие. Это отсылает к знаменитой идее вечного возвращения Ницше, идее, которая так интересовала Хайдеггера, и которой он посвятил немало места в своем четырехтомнике о Ницше. Деррида также упоминает об этом, хотя и не ссылается прямо на Ницше, когда говорит о теме бессмертия, которая есть всегда форма выживания или возврата.

Хайдеггер, следовательно, вынужден предпочитать "эту сторону" взаимоотношений жизни и смерти. Анализируя апорию смерти, Хайдеггер, по словам Деррида, оказывается неспособным взглянуть смерти в лицо. То, что Хайдеггер останавливается у границы жизни и смерти, делает смерть по сути непроницаемой для его философии. Исчезновение проблематики смерти, согласно тому, о чем уже говорил Деррида, должно вести к серьезным последствиям — утрате собственного Я, в конечном итоге. Смерть должна, следовательно, каким-то образом удерживаться в горизонте жизни, таково, по крайней мере, состояние вещей в человеческом мире, исходя из того факта, что в нем существует даже просто представление об уникальной индивидуальности каждого живущего человека. Удержание смерти в горизонте жизни недостаточно, точнее, нереализуемо, если речь идет о смерти другого (как явствует из философии Левинаса). Смерть должна быть помещена в контекст каждой отдельной человеческой жизни, она должна быть каким-то образом концептуализирована, как присутствующая в ней. Смерть составляет самый большой секрет человеческой жизни, секрет неподменимой единственности каждого живущего и жившего, и все же Деррида видит определенные возможности говорить об этом секрете.

Как говорить о нем? Деррида заканчивает текст "Апорий" нижеследующим фрагментом: "Давайте условно называть Маррано каждого, кто остается верным секрету (хранит секрет), который он не выбирал, каждого, кто живет в том самом месте, куда распоряди-

лась определить его жизнь, без того, чтобы сказать "нет" этой жизни, но и без того, чтобы идентифицировать себя самого как полностью принадлежащего этой жизни. В обыденной жизни, в доминирующей культуре, которая по определению имеет свой собственный календарь, секрет смерти хранит Маррано, даже прежде того, как Маррано научается хранить этот секрет сам. Разве нельзя предположить поэтому, что секрет смерти истирает историю, возраст, старение? Благодаря этому анахронизму (дословно, вневременности. — *Е. Г.*), Маррано, то есть, по сути, все мы, хотим мы быть ими или нет, знаем ли мы об этом или нет, Маррано со всем нашим неисчислимым количеством веков, часов и лет, с бесчисленными историями неисчислимых жизней, каждая из которых одновременно и больше, и меньше, чем другая, в каждой из которых мы, любой из нас, все еще ожидаем встречи с другим (человеком. *Е. Г.*), в каждой из которых мы можем быть одновременно и младше, и старше другого и самого себя, все мы, со всеми нашими жизнями, являем собой, в конечном итоге, некоторую бесконечную завершенность или незавершенную бесконечность" (То, что имеет в виду Деррида под Маррано, имеет, очевидно, отношение, к известному тексту Спинозы "Маррано разума" где Спиноза прослеживает источники идеи имманентности в культуре Маррано, иудеев Испании и Португалии, конвертированных в христианство. Маррано представляли собой группу новообращенных христиан, сохранивших и тайно отправлявших иудейские религиозные ритуалы в условиях засилия Инквизиции. Маррано продолжали жить среди правоверных христиан и иудеев, сохраняя свою дистанцированность от обеих групп. Спиноза был выходцем из иудейской общины, локализованной в среде традиционного обитания Маррано. В течении жизни многих поколений Маррано сложилась парадоксальная форма сочетания иудаизма и христианства, в которой ни христианство, ни иудаизм, по вполне понятным историческим и концептуальным причинам, не могли сохранить своей аутентичности. Этот невольный подрыв религиозных устоев вполне естественно вел к рациональному секуляризму и скептицизму. Для Спинозы этот духовный и интеллектуальный опыт стал толчком для двух важных трансформаций его существования: внешней (изгнания его из иудейской общины) и внутренней (переходу от трансцендентальной исторической религиозности к секуляризированному миру разума и имманентности). — *Е. Г.*).

Так заканчиваются "Апории" оставляя читателя наедине со всеми теми мыслями, которые были спровоцированы чтением, со всеми нерешенными проблемами, с вопросами, на которые Деррида не дает окончательного ответа, с теми неясностями, которые остаются в связи с демаркацией собственной позиции Деррида, с его оценками концепций других философов, которые ускользают от прямых дистинкций, со всем тем, что так раздражает противников деконструкции. Вот уж чего никогда не делает Деррида, так не ведет читателя за руку и не классифицирует все, что попадается на пути. Помимо того, что подобная стратегия не имеет ничего общего с философией, ее отсутствие предполагает значительную степень самостоятельного мышления со стороны читателя, чем мы сейчас и попытаемся воспользоваться, предложив довершение начатого Деррида разговора о смерти, исходя из других его текстов и идей.

Прежде еще раз взглянем на последний абзац "Апорий" в частности, на то предложение, в котором говорится, что секрет смерти хранит человека даже прежде того, как он научается хранить этот секрет сам. Как представляется, в этом фрагменте Деррида выражает тот подход, который только и может каким-то образом приблизить к схватыванию секрета смерти помещение смерти в контекст жизни, причем жизни каждого конкретного человека, как его собственной смерти, присутствующей некоторым загадочным образом в его собственной жизни.

Основной деконструктивистской идеей, приложимой в данном случае, представляется идея невозможности присутствия человека в пространственно-временной метрике физического мира, или мира presence, идея различающе-откладывающего способа человеческого существования в мире différance. Апорию смерти можно, как явствует из "Апорий", перетолковать как апорию невозможности одновременного существования и несуществования и невозможности перехода из одного состояния в другое. Именно в том, что переход из одного в другое невозможен, Деррида усматривает загадку, секрет смерти. Невозможность перехода, причем ни в каких мыслимых его формах, достаточно убедительным образом была продемонст-

рирована теми концепциями, которые анализировались Деррида в этих двух текстах, равно как и во многих других его работах.

Что если попытаться подойти к проблеме смерти без этого условия транзитивности? Деконструкция дает основания для подобной попытки — своей демаркацией двух миров (мира Бытия как присутствия и мира человеческого существования, как миров presence и différance). Представление о мире différance мире без почвы, мире абсолютного исчезновения, мире, который пишется archi-ecriture посредством истирания Бытия и уничтожения любых следов присутствия человека, мире несуществующем, и, тем не менее, единственном из имеющихся в распоряжении человека миров, единственно возможным для невозможного существования человека (это представление Деррида называет инстинктом смерти или отношением к абсолютно другому), мире, в котором только и обнаруживает себя человек. Конструирование мира différance осуществляется посредством чрезвычайно специфичного отношения человека к миру Бытия, отношения, которое представляет собой описание этого мира в форме фиксации неуловимых, постоянно исчезающих непосредственно в момент презентации следов Бытия посредством особой процедуры письменности — archi-ecriture. Эта процедура, в силу тех взаимоотношений, которые только могут складываться с Бытием/присутствием у индивида, постоянно опаздывающего к жизни Бытия и потому выпадающего из его пространственно-временных структур, представляет собой прежде всего негацию, разрушение этого мира присутствия, остающегося недосягаемым для человека. Иллюзорность, вне-бытийственность, не-реальность, неистинность, не-присутствие такими представляются основные характеристики мира différance, того единственного места, в котором только и может обретаться человек, человечество, история, культура.

Поскольку arche-ecriture, как способ формирования мира différance, представляет собой фиксацию ускользающих следов Бытия, то в этом своем качестве она постоянно сталкивается с отголосками реальности, отблесками истинного существования, отзвуками настоящего времени, миражами реального пространства. Однако парадокс (или трагедия) arche-ecriture как способа описания, отношения человека к миру Бытия в том, что archi-ecriture не может не только овладеть всеми этими характеристиками реального мира (как показывает вся эволюция философии присутствия), но не в состоянии даже зафиксировать их как нечто реально-существующее, хотя и имеет некоторое смутное, едва ли не на уровне ощущения, грезы бессознательного, сна, пред-знание того, что это каким-то образом существует. Реальная жизнь мира Бытия, обозначенная лишь неясным намеком, становится главным искушением archi-ecriture, основанием для той "ностальгической мистики присутствия" о которой так часто говорит Деррида. "Ностальгическая мистика присутствия" определяет не только направленность arche-ecriture к миру Бытия, но во многом и ее содержание, хотя о схватывании реального содержания Бытия, равно как и о его удержании в мире différance, говорить, конечно же, не приходится. Те проекции Бытия, на которые оказывается способной arche-ecriture, являются поэтому лишь некоторой видимостью Бытия, призраком присутствия, или тем, что Деррида называет симулякром истинного существования. Однако некоторые универсальные культурные механизмы (специфические для каждого конкретного типа культуры) заставляют поверить в то, что фантасмагорические проекции arche-ecriture представляют собой реальные картинки Бытия, как свидетельства истинного присутствия человека в пространственно-временном континууме Бытия, и тем самым осуществить иллюзорный переход из мира différance в мир presence.

Этот переход представляется тем более желаемым и естественным, что биологический субстрат человека действительно принадлежит миру presence, в котором бытийствует тело человека. Многие, если не все проявления жизнедеятельности человека, неразрывно связаны с жизнью мира, глубоко бытийственны, и только его способность к смыслоозначению отрывает человека от природы. Хайдеггер замечает в "Бытии и времени" что между человеком и животным существует разница в том, что (как отмечает Деррида в скобках), очень неточно, называют языком. Это различие соотносится Хайдеггером с проблемой смерти следующим образом: "Животные неспособны к этому (переживанию смерти как смерти). Но они также не могут и говорить" Деррида обращает внимание на то, что Хайдеггер не дает пояснения этому сопоставлению языка/смыслоозначення и переживания смерти, он просто противопос-

тавляет их. Деррида прослеживает четыре возможных интерпретации этого замечания Хайдеггера в контексте его анализа смерти и приходит к выводу, что язык/смыслоозначение в его феноменологической трактовке, будучи бессильным концептуализировать смерть, не может обозначить решительной разницы между смертью человека и животного. Граница между жизнью и смертью оказывается непроницаемой для феноменологии, равно как и для всех других попыток концептуализации смерти, вот почему язык, хотя и репрезентирует собой, по видимости, кардинальное различие между человеком и животным, не способен обозначить, описать истинно человеческую смерть. "Следовательно, — заключает Деррида, — поскольку смерть отказывается свидетельствовать и этим самым уравнивает как то, что способно выразить себя в языке, так и то, что превышает язык, то именно здесь становится очевидным, что любая граница между животным и Dasein говорящего человека представляется неописуемой"

Парадоксальным образом, однако, эта неописуемая неотличимость смерти животного и человека складывается как раз за пределами языка/смыслоозначения. Именно способность к смыслоозначению представляется тем, что кардинальным образом различает два эти типа смерти. Неспособность языка в его феноменологической интерпретации адресовать саму проблему смерти применительно к животному и человеку, проблему эмпирически различимую в обоих этих случаях и, тем не менее, не концептуализируемую средствами феноменологии, свидетельствует о некотором фундаментальном ограничении феноменологического подхода, которое не раз демонстрировал Деррида, — приверженности феноменологии к метафизике присутствия.

Если попытаться, вслед за Деррида, отойти от метафизики присутствия, то становится очевидным, что попытка концептуализации смерти должна иметь дело сразу с несколькими чрезвычайно сложными, разнонаправленными и противоречащими друг другу процессами, ситуациями или переходами. Нерешаемая апория перехода, о которой говорит Деррида, предстает еще более запутанной и бесконечно более сложной, но одновременно, парадоксальным образом, и более простой. Вообще, все эти термины здесь, по меньшей мере, неуместны, но обойтись без них не представляется возможным.

Итак, о переходе, неуловимом для концептуализации переходе смерти. Он продолжает оставаться таковым и в деконструкции, т. е. неуловимым и неконцептуализируемым, но он исчезает — исчезает в мире différance, как исчезающем результате исчезновения. Точнее, он не существует изначально, ибо не-существование в мире différance не предполагает физического, пространственно-временного исчезновения как перехода из мира существования в мир не-существования. Мир смыслоозначения, как мир истинно-человеческого существования, не существует относительно пространственно-временной метрики мира Бытия и потому смерти как перехода в этом мире не может быть, не должно быть. Смерть должна быть воспринимаема, как еще один фантом этого иллюзорного, фантасмагорического мира, пусть предельный, крайний, но все же фантом, ирреальность, располагающая равноправной позицией в этом мире не-существования. Смерть всегда уже здесь, она сама суть не-бытия этого мира-призрака, и никакого перехода поэтому к ней не требуется. "Возможность знака, говорит Деррида в "Голосе и феномене", есть отношение к смерти" И продолжает: "Попытка детерминировать или уничтожить знак в метафизике есть не что иное, как стремление закамуфлировать эти отношения со смертью, отношения, которые, тем не менее, произвели и производят смыслоозначение. Если возможность моего исчезновения как такового должна каким-то образом присутствовать в моей повседневной жизни для того, чтобы конституировать мое отношение к присутствию, мы не можем больше утверждать, что опыт возможности моего абсолютного исчезновения (моя смерть) способен воздействовать на меня, случиться по отношению к тому, кто я есть, и изменить субъект. Явление меня самого самому себе в утверждении "я есть", следовательно, есть в основе своей отношение к моему возможному исчезновению. Значит, само выражение "я есть" означает "я есть смертный" Выражение "я есть бессмертный" представляет собой невозможное утверждение. Мы можем продвинуться дальше: само лингвистическое выражение "я есть тот, кто существует" есть признание смертности"

Но это признание противоречит самой сущности того, что Деррида называет "ностальгической мистикой присутствия", мистики, которая инициирует иллюзорные попытки выхода из фантас-

магорического мира différance, как перехода в мир Бытия, как присутствия при нем. Вся западная культура, культура логоцентризма, построена на этой иллюзорной попытке, и метафизика этой культуры превращает иллюзию в фундаментальную культурную реалию. Иллюзорность, как присутствие смерти в мире différance, и следовательно, отсутствие необходимости перехода, встречается в западной культуре с фундаментальной реалией отсутствия смерти, и следовательно, отношением к смерти, как к переходу подкрепляемой еще и биологической очевидностью смерти как перехода живой материи в неживую. Все эти разнонаправленные процессы бесконечно усложняются на уровне каждого конкретного индивида, так или иначе решающего проблему своего отношения к смерти, даже если он оказывается достаточно удачливым, чтобы встретиться с ней только непосредственно на пороге смерти.

Этот очень общий абрис самой адресации апории смерти как проблемы перехода вовсе не означает, что деконструкция вдруг оказывается способной, после тысячелетий безуспешных попыток, разрешить апорию смерти как проблему абсолютного перехода. Апория остается таковой, т. е., неразрешимой; смещаются только контуры перехода, обнаруживая новые возможности подхода к самой проблеме. Но проблема остается нерешаемой, и, пожалуй, ничто, кроме деконструкции, не демонстрирует это с такой очевидностью, выводя ее за пределы рационализации. Вспомним еще раз: "Умирание ожидание друг друга у пределов истины /за пределами истины/"

Е. Н. Гурко

"СМЕРТЬ АВТОРА" — презумпция-метафора философии постмодернизма, осмысливающая процесс существования текста как независимую от внешних воздействий, постоянную и автономную процедуру генерации имманентно присущих ему множественных смыслов. Концепт "С. А." отражает презумпцию постмодернистского взгляда на мир, согласно которому текст (см.) не центрирован каким бы то ни было надтекстовым детерминантом.

Парадигмально значимая идея о "С. А." была направлена на конструктивное преодоление в режиме деконструкции (см.) основополагающего постулата классического философствования, неразрывно соотнесенного с фигурой Автора (от греч. *autos* — сам). Согласно философии классического типа, результаты какой-либо деятельности (в первую очередь, творческой) атрибутивно связаны с определенным (индивидуальным или коллективным) субъектом, осуществляющим эту деятельность. Данная модель восходит к античной натурфилософии, где фигуры "нуса" и "логоса" функционально занимают смысловую позицию субъекта в статусе носителя как исходного импульса космогенеза, так и его логического сценария. Позже Ж. Деррида (см.) обозначит эту установку философии Запада как неизбывное присутствие в ней фигуры "трансцендентного Автора" Соответственно, единственной и исчерпывающей причиной текста выступал в классическом европейском интеллектуализме именно его Автор. (Это, в частности, нашло выражение в сложившемся двойном значении англ. *author* "творец" и "виновник".)

В общих чертах концепт "Автора" был сформулирован еще христианской экзегетикой, в границах которой была разработана каноническая система правил определения авторской принадлежности текста. В частности, Иероним Блаженный, в миру Евсевий Иероним Софроний (ок. 340—420), один из наиболее выдающихся учителей христианской Церкви, предложил соответствующую систему критериев для установления подлинного Автора того или иного священного текста:

1) содержательное и стилистическое соответствие идентифицируемого текста с уже идентифицированными текстами определенного Автора;

2) догматическое созвучие этого текста общей теологической концепции того Автора, которому приписывается данный текст;

3) временное совпадение предположительного хронологического интервала написания данного текста, определяемого как содержательно (по упоминаемым реалиям), так и формально (по признакам языкового характера), с периодом жизни субъекта, предполагаемого в статусе Автора данного текста.

В рамках философской герменевтики фигура "Автора" обрела ключевую роль в процессе интерпретации (см.) текста: адекватное осмысление и истолкование последнего полагается возможным лишь посредством реконструкции "исходного авторского замысла" Подразумевалось воспроизведение при помощи личного опыта интерпретатора фундирующих этот "замысел" фрагментов индивидуально-психологического, социального

и культурного опыта Автора. По мере эволюции герменевтических подходов данная идея (в облике от "психологического аспекта интерпретации у В. Дильтея до "биографического анализа" у Г. Миша) обрела статус единственно возможной стратегии понимания текста.

В дальнейшем особая значимость фигуры "Автора" в качестве носителя текстуальных смыслов была акцентирована попытками разработки процедур постижения специфической разновидности текстовых массивов повествований-рассказов, или нарративов (**см.**). Присущее Автору знание о предстоящей развязке событий, положенных в основание повествования, ставило его намного выше, чем даже их "героя" Непосредственно вовлеченный в осуществление событийности, "герой" был, тем не менее, лишен представления о тенденциях ее хода и перспективах ее финала.

Согласно формулировке Р Барта, который одним из первых заявил о "С. А.", классической философией "принимается за аксиому обусловленность произведения действительностью (расой, позднее — Историей), следование произведений друг за другом, принадлежность каждого из них своему автору" По мысли Барта, если "произведение отсылает к образу естественно... *развивающегося* организма" текст находится в не эволюционном процессе трансформаций, и ключевой "метафорой" их может служить не "цепочка" но "сеть" Согласно Барту, "если текст и распространяется, то в результате комбинирования и систематической организации компонентов"

Барт противопоставлял традиционную, классическую ("университетскую") и постмодернистскую ("имманентную") версии отношения к тексту. Он усматривает принципиальное отличие между ними в том, что если "имманентное" прочтение текста предполагает плюралистическое самодвижение смысла, то традиционный "критик исполняет произведение, как палач исполняет приговор" По оценке Барта, истоки "университетской критики" коренятся именно в традиционном понимании детерминизма: "чем вызвано... неприятие имманентности (в значении "постмодернизма" *А. Г.*)? ...Возможно, дело в упорной приверженности к идеологии детерминизма, для которой произведение — "продукт" некоторой "причины" а внешние причины "причиннее всех других"

Постмодернизм отверг классическую интерпретацию текста как произведенного Автором "произведения": по Барту, "присвоить тексту Автора — это значит... застопорить текст, наделить его окончательным значением, замкнуть письмо" В постмодернизме дискурс автора децентрируется. Фигура Автора в статусе "владыки" "Означаемого/Истины" расщепляется. Автор, равный, согласно Барту, "Богу-Семиургу", исчезает.

В границах постмодернистского подхода фигура Автора обретает принципиально нетрадиционный статус при сохранении всех привычных параметров индивидуализации. С одной стороны, авторское имя сохраняет характеристики имени собственного. С другой стороны, в рамках подходов постмодерна авторское имя собственное отнесено не столько к некой персоне, сколько к приписываемому этой персоне текстовому массиву. Таким образом, главное внимание уделяется не столько биографии индивида — творца текста, сколько способу бытия данного текста. В рамках постмодернистского подхода Автор оказывается далеко не тождественным субъекту, подготовившему или непосредственно подписавшему тот или иной текст. Авторство, таким образом, может быть "присоединено" далеко не к любому тексту. Речь идет не только о специфических документах: метриках, деловых бумагах или записях о назначении встречи. Авторство может быть атрибутировано не всякому произведению, поскольку само это понятие подвергается в постмодернизме не только кардинальному переосмыслению (см. **Конструкция**), но и радикальной критике.

Фигура "Автора" мыслится постмодернизмом как результат особой процедуры (истолковывающей по своей природе и сравнительной по своему механизму), предполагающей осмысление текстов как особых дискурсивных практик. Автор, согласно М. Фуко, должен пониматься "не как говорящий индивид, который произнес или написал текст, но как принцип группировки дискурсов (**см.** *А. Г.*), как единство и источник их значений, как центр их связности" Или, по мысли Фуко, "автор — это принцип некоторого единства письма" и фигура "Автора" "характерна для способа существования, обращения и функционирования дискурсов внутри того или иного общества" По мнению Фуко, авторское имя — форма интеллектуальной собственности, оно "обозначает появление некоего единства в дискурсе и указывает на статус этого дискурса внутри общества и культуры" Следовательно, автор "является определенным функциональным принципом, по которому в нашей культу-

ре ограничивают, исключают, выбирают" т. е. по мнению Фуко, оказывается фигурой идеологического порядка.

Главными функциями Автора, трактуемого подобным образом, выступают для постмодернизма:

1) функция классификации (разграничения и группировки) текстов,

2) установление отношений (соотношений) между текстовыми массивами,

3) выявление посредством этого определенных способов бытия дискурса.

По оценке Фуко, "Гермеса Трисмегиста не существовало, Гиппократа тоже в том смысле, в котором можно было бы сказать о Бальзаке, что он существовал, но то, что ряд текстов поставлен под одно имя, означает, что между ними устанавливаемо отношение гомогенности или преемственности, устанавливаема аутентичность одних текстов через другие, или отношение взаимного разъяснения, или сопутствующего употребления"

Постмодернизм выделяет фигуры "Авторов" двух различных типов, дифференцируя Автора, полностью вовлеченного в определенную дискурсивную традицию, с одной стороны, и Автора, находящегося в так называемой "трансдискурсивной позиции" (см. **Трансдискурсивность**) с другой. Последний характеризуется тем, что не только выступает создателем собственных текстов, но и инспирирует, провоцирует возникновение текстов других Авторов, являясь инициатором нового по отношению к существующим типа дискурсивности. Фуко именует такого Автора — *istraurateur* ("учредитель" "установитель") — в отличие от *fondateur* ("основателя"). "Основатель" являет собой основоположника традиции дисциплинарного знания, предполагающей на всем протяжении своего развития сохранение доктринальной идентичности.

В свою очередь "учредитель" "установитель" не только создает своим творчеством возможность и правила образования иных текстов в рамках конституируемого типа дискурса, но и формирует простор для формирования принципиально новых текстов. Последние способны отличаться от произведенных "учредителем" и даже могут вступать с ними в концептуальные противоречия. Тем не менее, они сохраняют релевантность по отношению к исходному типу дискурса. Авторами-"учредителями" Фуко назвал основателя психоанализа З. Фрейда и философа К. Маркса. По оценке Фуко, в рамках как психоанализа, так и марксизма имеет место не просто игра по правилам, сформулированным их основоположниками, но в полном объеме процессы "игр истины" (**см.**). Тем самым при радикальной трансформации исходных оснований неизменно осуществляется регулярное "переоткрытие Автора" "возврат" к его изначальному дискурсу, приводящий "к своего рода загадочной стыковке произведений и Автора" В развитие данного подхода на смену понятию "Автор" постмодернистская философия выдвигает термин "скриптор" (**см.**), элиминирующий амбиции субъекта на статус производителя или хотя бы внешней детерминанты текста.

Важнейшим выводом из концепта "С. А." явилась идея о парциальном порождении смысла в процессе чтения (**см.**), понимаемого Ж. Деррида как "активная интерпретация" дающая "утверждение свободной игры мира без истины и начала" В таком же концептуальном контексте Дж. Х. Миллер сформулировал тезис о Читателе (**см.**) как источнике смысла: "каждый читатель овладевает произведением... и налагает на него определенную схему смысла" По Барту, фигура читателя конституируется как фигура "не потребителя, а производителя текста"

Тем не менее, постмодернизм вовсе не стремится увязать процесс генерации смыслов текста с фигурой Читателя в качестве ее субъекта, или внешнего причиняющего начала. Очевидно, что в этом случае "Читатель" стал бы эквивалентен фигуре "Автора" Попытки отыскать "основополагающего субъекта", которому вменялось бы в обязанность "вдыхать жизнь в пустые формы языка" были однозначно отнесены Фуко к философии традиционного ("классического") плана. Постмодернизм же, по П. де Ману, утверждает "абсолютную независимость интерпретации от текста и текста от интерпретации" Текст, согласно де Ману, "не продуцируется деятельностью сознания субъекта — автора или читателя" но является имманентной процессуальностью языка. По еще более жесткой оценке Деррида, реально имеет место не "интерпретационная деятельность субъекта", но "моменты самотолкования мысли"

Подобно этому, способность производить "эффект смысла" Фуко признавал за "структурами языка", обладающими, по Ю. Кристевой (**см.**), "безличной продуктивностью", порождающей семантические версии означивания (**см.**).

Согласно Р Барту, в аспекте генерации смысла как чтение, так и письмо — это "не правда человека... а правда язы-

ка": "уже не *Я*", а сам язык действует, "перформирует" По оценке Барта, современная лингвистика показала, что "высказывание... превосходно совершается само собой, так что нет нужды наполнять его личностным содержанием говорящих" По формулировке Барта, фигура читателя может быть рассмотрена в качестве "личного адреса" ничуть не более, нежели фигура Автора, ибо "читатель — это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют письменный текст" "Субъект высказывания" с точки зрения Барта, "ни в коем случае не может совпадать" с "субъектом совершившихся вчера поступков": содержащееся в дискурсе *Я* более не является местом, где восстанавливается человеческая личность в непорочной цельности предварительно накопленного опыта" Из этого следует, что какова бы ни была цель дискурсивной процедуры, всегда — и "в рамках письма", и "в рамках чтения" "субъект... не бывает экстерриториальным по отношению к своему дискурсу" (Барт). Более того, по мнению Барта, фактически "ни в филогенетическом, ни в онтогенетическом плане человек не существует до языка" в плоскости познания это означает, что "язык учит нас понимать человека, а не наоборот" И, в конечном итоге, вербальная сфера, по Барту, есть "та область неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности"

В целом в границах постмодернистской философии концепт "С. А." служит средством радикальной критики символического и персонифицированного авторитета, предполагающего существование заданного дискурса легитимации и не допускающего корректировки и смены существующих метанарраций (**см.**). Тем самым фигура "Автора" отвергается культурой постмодерна как средоточие и мета власти в ее метафизическом и социально-политическом измерении.

См. также: **Экспериментация.**

А. А. Грицанов

"СМЕРТЬ БОГА" значимая метафора культуры и философии постмодерна, содержательно означающая предельно радикальный отказ от идей окончательной и исчерпывающей внешней принудительной причинности, а также от логоцентризма (**см.**). Будучи определенным парафразом лозунга Ф. Ницше "старый Бог умер" кардинально переосмысленного протестантским модернизмом, постмодернистский концепт "С. Б." фундирован иными подходами. Согласно мнению В. Подороги, исчезновение Истины-Первоначала, получившее в постмодернизме характеристику "С. Б." — это "открытие новой бесконечности, соизмеряемой с другими возможностями толковать мир, бытие с разных точек зрения и позиций", свободное "от единой и обязательной генерализирующей интерпретации, которую и являл собой символ Высшего существа"

Излагая соответствующий ход мыслей Ницше, Ж. Делёз (**см.**) отмечал: *последний человек*, "уничтожив все, что не есть он сам" заняв "место Бога" оказался отвергнут всеми и всем. Этот человек должен быть уничтожен: настал момент перехода от *ничто воли* (болезнь *нигилизма*) к *воле к ничто*, от *нигилизма* незавершенного, болезненного и пассивного к активному *нигилизму*.

В свою очередь в рамках протестантского модернизма фигура "С. Б." выражала идею моральной зрелости современного субъекта веры, призванного, наконец, отказаться от универсальной оправдательной формулы, позволяющей маскировать свою морально-познавательную пассивность ссылками на высшую внешнюю инстанцию.

Постмодернистская же фигура "С. Б. ориентирована на переосмысление самого феномена причинности, на ее трактовку не как внешнего фактора детерминации, а в качестве имманентного перехода предела. Таким образом, в постмодернистской системе отсчета понятие "Бог" предполагает идею признания финальной внешней детерминанты, а метафора "С. Б." соответственно, установку на осмысление имманентности самодвижения любой среды. Для постмодернизма крайне важен не столько отказ от идеи внешнего причинения, сколько осмысление автохтонного раскрытия объекта в подлинном становлении (**см.**) множественного и нового: по мысли Ж. Делёза и Ф. Гваттари (**см.**), "мало сказать *Да здравствует множественность!*, множественное еще нужно создать"

Делёз и Гваттари подвергли жесткой критике такую "несносную черту западного сознания" как привычка "переносить чувства или поступки на внешние или трансцендентные объекты вместо того, чтобы оценить их с точки зрения внутренних качеств и ценности самих по себе" Во втором томе "Капитализма и шизофрении" Делёз и Гваттари особо акцентировали принципиальную невоз-

можность для свободного "шизофренического" сознания какого бы то ни было внешнего причинения, т. е. угнетения. По их мнению, "смерть Бога не имеет никакого значения для бессознательного. Плодами этой новости являются не последствия смерти Бога, а другая новость: смерть Бога не имеет никаких последствий. Другими словами, Бог и отец никогда не существовали"

Во многом изоморфна метафоре "С. Б. концепция "трансгрессии" (см.) у Фуко: "убить Бога, чтобы освободить существование от существования, которое его ограничивает, но также и для того, чтобы подвести его к тем пределам, которые стирает это беспредельное существование" Это, по Фуко, означает, что "смерть Бога обращает нас не к ограниченному и позитивному миру, она обращает нас к тому миру, что распускает себя в опыте предела... в акте эксцесса, излишества, злоупотребления, преодолевающих этот предел, переступающих через него, нарушающих его"

Постмодернистские аналитики мироустройства посредством идеи "С. Б." стремятся заместить жесткую детерминированность внешнего причинения признанием фундаментального статуса непредсказуемой случайности, или "игры" Так, Ж.-Ф. Лиотар (см.) отмечал: "вопрос заключается не в том, что представляет собой соперник (*природа*), а в том, в какие игры он играет. Эйнштейн отвергал мысль о том, что *Бог играет в кости*. Тем не менее, именно игра в кости позволяет установить *достаточные* статистические закономерности (в пику старому образу верховного Предопределителя)"

Важность осмысления для современной культуры Запада иных основополагающих версий мироустройства (вне фигуры "Бога" как финальной и единственной причины) подчеркивала и Ю. Кристева (см.). Это выразилось в ее критике логики Аристотеля, основанной на признании жестко фиксированной "действующей причины", и в обращении к классической китайской логике Чан Дунсуня. Применительно к стилю мышления Чан Дунсуня, Кристева замечает, что "он вышел из другого лингвистического горизонта (горизонта идиограмм), где на месте Бога выявляется диалог Инь–Ян"

В целом, введение постмодернизмом фигуры "С. Б." в пространство современной культуры привело к радикальным трансформациям последнего, поскольку "вся западная теологическая традиция иерархической последовательности сущего начинается с нематериального духа (Бога) как источника этой последовательности и нисходит к недуховной материи" (Р Руйтер). Трансформирующаяся в режиме всевозрастающей самоорганизации общественная система выступает для постмодернизма как альтернатива той, которая подчинена централизованным командам, т. е. фактически анти-кибернетическая. Так, П. Вирильо (см.) моделировал неизбежность "С. Б." именно в таком социальном контексте.

А. А. Грицанов

"СМЕРТЬ СУБЪЕКТА" — презумпция-метафора постмодернистской философии, при помощи которой характеризуется осуществление программы преодоления классического принципа бинаризма (см.). Идея "С. С." демонстрирует отказ постмодернистского типа философствования от презумпции субъекта в любых версиях его содержательной трактовки.

Термин "С. С." был введен в философский оборот М. Фуко (см.) в книге "Слова и вещи" (см.) и несколько позднее — был в контексте текстологии постмодерна специфицирован как "смерть автора" Р Бартом (см.) в его одноименной работе (1968).

Концепт "С. С." являет собой наиболее показательный пример перехода от философского и художественного модернизма (см.) к культуре постмодернистского типа. Классическая культура Запада была фундирована предельным объективизмом, в свою очередь максимальный личностно-субъективистский пафос нашел свое воплощение в художественном модернизме. Так Г де Торре провозглашал: "Я сам, Ты сам, Он сам. Так, отринув множественное число, станем читать молитву Ячества. Единственные. Невписанные. Неповторимые. А главное — упорно держащиеся за свое Я, которому нет и не будет равных... Я Сам себе причина. Сам себе критик. Сам себе предел... Я утверждаю высоту и незаменимость Ячества, которое было и будет первой из духовных добродетелей новатора и бунтаря"

В свою очередь, в рамках постмодернизма феномен Субъекта, как и его генезис в статусе философской проблемы осмысливаются в качестве проблематичного. Так, Ю. Кристева (см.) считает возможным говорить лишь о "проблематичном процессуальном субъекте языка" М. Фуко в "Герменевтике субъекта" сформулировал три базовых вопроса постмодернистского философ-

ствования: "вопрос об истинности субъекта", "вопрос о структуре истинности субъекта", а также проблему "способа" посредством которого данные вопросы "встали на повестку дня" Само использование термина "Субъект", с точки зрения Фуко, есть не более чем дань классической философской традиции: анализ Субъекта на деле есть анализ "условий, при которых возможно выполнение неким индивидом функции субъекта. И следовало бы еще уточнить, в каком поле субъект является субъектом и субъектом чего: дискурса, желания, экономического процесса и так далее. Абсолютного субъекта не существует"

Как познавательные, так и социальные проекты, предлагаемые постмодернизмом, фундированы идеей отказа от самого концепта "Субъект" Так, например, Фуко в качестве условия реализации гносеологической программы своей *генеалогии* провозгласил необходимость "принесения в жертву субъекта познания" Как отметил Фуко, "в наши дни *мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека* (выделено мной. — *А. Г.*). Пустота эта не означает нехватки и не требует заполнить пробел. Это есть лишь развертывание пространства, где наконец-то можно снова начать мыслить"

Место субъекта занимает в постмодернизме то, что Делёз определил как "безличное... поле, не имеющее формы синтетического сознания личности или субъективной самотождественности", а место *Я* — то, что постмодернизм ("от Батая до Клоссовски") обозначает как "вакацию (от лат. *vacatio* — освобождение, здесь в значении: "элиминирование" — *А. Г.*) *Я* — того *Я*, чья вакация испытывается в сознании, которое, не будучи ни в коей мере *Я*, само по себе есть его вакация"

Философско-социологическую проблему определенности субъектов-носителей социальных ролей постмодернизм осмысливает в статусе преходящих версий самоидентификации. Согласно философии эпохи постмодерна, последние обычно вербально артикулированы и не выходят за границы существующих нарративных практик. Социальные роли в таком контексте есть не что иное, как маски, присутствие которых отнюдь не гарантирует наличия скрытого за ними *Я*, претендующего на статус идентичности. По мысли Фуко, "поскольку эта идентичность, впрочем, довольно слабая, которую мы пытаемся застраховать и спрятать под маской, сама по себе лишь пародия: ее населяет множественность, в ней спорят несметные души; пересекаются и повелевают друг другом системы... И в каждой из этих душ история откроет не забытую и всегда готовую возродиться идентичность, но сложную систему элементов, многочисленных в свою очередь, различных, над которыми не властна никакая сила синтеза"

В русле идеи "С. С. для постмодернизма оказывается показателен тезис о непреодолимом разрыве опыта как такового, с одной стороны, и носителя дискурса, посредством которого этот опыт может быть выражен, — с другой. Барт демонстрирует в тексте "Фрагменты любовного дискурса" что опыт, который декларируется в качестве значимого внутреннего, на самом деле выступает как принципиально спекулятивный. В качестве примера Бартом приводится ситуация так называемой "безумной любви": "Безумие. (*Я схожу с ума*). Это значит, что я безумен для того, чтобы пребывать в любви, но я отнюдь не безумен для того, чтобы сказать об этом, я раздваиваю свой образ"

Рациональный Субъект, по Р Декарту, равно как и "желающий" Субъект, изобретенный З. Фрейдом, сменяются в постмодернизме "децентрированным" орудием презентации культурных смыслов ("означающих") языка (Ю. Кристева). Согласно Кристевой, "говорящий субъект" являет собой "субъекта в процессе" и, как следствие, "смерть человека" выступает его растворением в детерминационных воздействиях на индивидуальное сознание со стороны структур языка и различных дискурсивных практик. Более того, по мысли Ж. Деррида (см.), "интерпретирующее *Я*" само по себе есть не более чем текст, сотканный из "культурных универсалий и дискурсивных матриц, культурных кодов и интерпретационных конвенций"

Идея "С. С." примыкает к постмодернистским аналитикам трансгрессии (см.). Так, по словам М. Бланшо (см.), "никогда *Я* не было субъектом опыта" а трансгрессивный опыт оценивается им как "то, чего ни одно существующее не может достигнуть в первом лице"

Отказ от концепта "Субъект" во многом связан с признанием философией постмодернизма случайности феномена *Я*. Как отмечал Ж. Батай (см.), "возможность моего *Я* в конечном счете, безумная недостоверность"

Аналогично, осмысливая предложенную П. Клоссовски (см.) трактовку

индивидуальности как "непредвиденного случая" Делёз подчеркнул, что "индивидуальность должна осознать себя как событие, а осуществляющееся в себе событие как другую индивидуальность" в силу чего "самотождественность индивидуальности" не может быть понята иначе, нежели "случайная"

Ф. Джеймисон (**см.**) постулирует в связи с этим так называемый эффект "угасания аффекта": "в настоящем не существует более *Я*, чтобы чувствовать... Скорее, эти чувства — что, по Лиотару (**см.** — *А. Г.*) может быть лучше и точнее названо *интенсивностями* — сейчас текучи и имперсональны и имеют тенденцию к подчинению особого рода эйфории"

Согласно постмодернизму, феномен *Я* оценивается как связанный лишь с определенной культурной традицией и поэтому исторически преходящий. По Фуко, "взяв сравнительно короткий хронологический отрезок и узкий географический горизонт европейскую культуру с 16 в., можно сказать с уверенностью, что человек это изобретение недавнее. ...Лишь один период, который явился полтора века назад, и, быть может, уже скоро закончится, явил образ человека. И это не было избавлением от давнего непокойства, переходом от тысячелетней заботы к ослепительной ясности... это просто было следствием изменений основных установок знания... Если эти установки исчезнут так же, как они возникли, если какое-нибудь событие (возможность которого мы можем лишь предвидеть, не зная пока ни его формы, ни облика) разрушит их, как разрушилась на исходе 17 в. почва классического мышления, тогда в этом можно поручиться — человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке"

В целом, очерчивая границы постмодернистского типа философствования, Фуко в качестве одного из важнейших признаков постмодернизма выделяет финальное "крушение философской субъективности, ее рассеивание внутри языка, который лишает ее господства, но множит ее лики в пространстве пробелов" По убеждению Фуко, "индивид, без сомнения, является фиктивным атомом, *идеологическим* представлением общества, но он также есть реальность, фабрикуемая той специфической технологией власти, которая называется дисциплиной"

А. А. Грицанов

СМЫСЛ и ЗНАЧЕНИЕ понятия, задающие разные формы осуществления основной языковой связи "знак означаемое" в процессах понимания и в системе языка. Содержание этих понятий в логике (логической семантике), лингвистике и семиотике различно. В логической семантике, в традиции, идущей от Г. Фреге, З. языкового выражения (предметным З.) называют его денотат, т. е. тот предмет (или класс предметов), который обозначается этим выражением. С. же называют то мысленное содержание, которое выражается и усваивается при понимании языкового выражения. В классической формальной логике понятиям З. и С. соответствуют понятия "объема" и "содержания" В лингвистике распространена другая различительная схема (так называемый "треугольник Огдена—Ричардса"), где понятие "З." конкретизируется как лексическое З. слова (языковое употребление), а С. — как субъективный образ, возникающий при понимании текста (речевое употребление).

В различных философских подходах понятия "С." и "З." также интерпретируются по-разному, а иногда и отождествляются. Так, в феноменологии акцент делается на интенциональной природе сознания, что обращает к феноменальности С. На феноменальном уровне С. и З., естественно, неразличимы и отождествляются с активностью самого сознания и формой его существования. В лингвистической философии (в традиции Л. Витгенштейна) распространена трактовка З. как "способа употребления" знаков в коммуникативных контекстах "языковых игр" В герменевтике С. и З. рассматриваются в неразрывной связи с определенными историческими способами "истолкования" и "интерпретации"

Особый подход к проблеме С. и З. разрабатывался О. И. Генисаретским и Г. П. Щедровицким в рамках системомыследеятельностной (СМД) методологии. Предложенные ими понятийные схемы С. и З. ориентированы, с одной стороны, на осуществленное Ф. де Соссюром различение речи и языка (синтагматики и парадигматики), а с другой стороны, на системодеятельностные представления и принципы. Идея деятельности рассматривалась Щедровицким как главный объяснительный принцип в отношении языковых и семиотических явлений, процессов коммуникации и понимания. В этом контексте, проблема С. и З. выступала как проблема объяснения знака как целостного образования в деятельности и од-

новременно как популятивного объекта, имеющего множественные формы существования в процессах коммуникации и трансляции. В принятых в СМД-методологии системных различениях С. это структурное представление процессов понимания. С. есть структурный коррелят самого понимания, задающий, однако, согласно принципам системодеятельностного подхода, особую форму существования знаков, отличную от их существования в феноменальной процессуальности понимания. На уровне актов коммуникации эта форма существования реализуется неявно, через знание о С., т. е. через знание коммуницирующих людей о том, что С. — это общая соотнесенность и связь всех относящихся к понимаемой ситуации явлений. Это знание организует понимание таким образом, что человек может фиксировать функциональные характеристики элементов ситуации относительно друг друга и относительно ситуации в целом, и может устойчиво воспроизводить эти характеристики во вторичных текстах. Именно это обычно имеют в виду, когда говорят о том, что "понят смысл текста" или "ситуация осмысленна", т. е. речь идет о переводе структуры С. в набор функциональных характеристик текста и относящихся к ситуации предметов. Эта особенность С. осуществляться через знание о нем открывает широкое поле для различных герменевтических стратегий, использующих разные наборы рамочных "знаний о С." для организации понимания в определенных культурно-исторических формах.

Использование схем С. в коммуникации значительно изменяет организацию интеллектуальных процессов, что является основой для разработки различных коммуникативных и интеллектуальных технологий. Если С. задает форму существования знаков и языковых выражений в актуальной коммуникации, то З. задает их форму существования в процессах трансляции, в системе культуры или, в терминах Соссюра, в системе языка. З. — это искусственные знаковые конструкции, выступающие как дополнительные культурные средства организации понимания. З. закрепляют нормативное содержание знаков и языковых выражений, фиксируемое в парадигматике.

Возникая в системе трансляции культуры и языка, З. получают одновременно и вторичную форму существования в "знаниях З.", фиксирующих различные способы их употребления, и в таком качестве присутствуют в актуальной коммуникации. В целом, между С. и З. устанавливаются сложные отношения взаимного рефлексивного поглощения и имитации — З. имитируют фрагменты и связки структур С., при этом сами конструкции З. подлежат пониманию, порождая тем самым "вторичные" и "оискусствленные" С. При этом по отношению к З., С. выступают как их "оестествление" и реализация в ситуациях коммуникации. С., в отличие от З., всегда ситуативны, связаны с феноменальным процессом понимания, поэтому, помимо нормативного содержания З., они определяются множеством иных факторов: ситуацией, с которой связано понимание, самоопределением человека, его установками, ценностями и целями, знаниями, структурами деятельности и многим другим.

В рамках современной философии постмодернизма проблема С. и З. артикулируется в радикально ином ключе, что связано с базовой для постмодерна презумпцией "метафизики отсутствия" по отношению к тексту, подлежащему реконструкции "трансцендентального означаемого"

См.: **Нарратив, "Смерть Субъекта", "Пустой знак", Означивание, Означающее, Означаемое, Трансцендентальное означаемое, "Логика смысла" (Делёз).**

А. Ю. Бабайцев

СОБЫТИЕ (со-бытие) — понятие философии 20 в., введение которого в дисциплинарный оборот знаменовало осуществление кардинальных реконструкций традиционной метафизики. Как специальный термин, центрирует на себе ряд важнейших проблемных полей (вопросы смысла, значения, сущности, бытия, времени и др.) философии постмодернизма. Согласно Ж. Делёзу (**см.**), "...только события идеальны. Пересмотр платонизма означает, прежде всего и главным образом, замену сущностей на события"

Осуществляя экспликацию понятия "С." в контексте концепций смыслопорождения, Делёз подчеркивает, что поскольку:

1) смысл не существует вне выражающего его предложения;

2) то, что выражено, не существует вне своего выражения;

3) смысл не столько существует, сколько "упорствует и обитает";

4) смысл полностью не сливается с предложением, ибо в нем есть нечто ("объективное"), всецело отличающееся от предложения;

5) смысл придаваем в качестве атрибута — не вещам, а предложениям (атрибут предложения — он же предикат — "зеленый"),

постольку:

атрибут вещи суть С., выраженное глаголом; С. атрибут той вещи, на которую указывает субъект, или того положения вещей, которое обозначается всем предложением.

В соответствии с канвой интерпретаций Делёза логический атрибут не сливается ни с физическим положением вещей, ни с его качеством или отношением. Атрибут — не бытие, не определяет бытие; он сверх-бытие. Атрибут не существует вне предложения, которое выражает его, обозначая вещь. Смысл это одновременно и выражаемое, т. е. выраженное предложением, и атрибут положения вещей; граница предложений и вещей (aliquid), обладающий сразу и сверх-бытием и "упорством" (минимумом бытия, который и побуждает упорство).

Референтом С. в рамках категориально-понятийных сеток философии постмодернизма выступает "различие", отношение к Другому, а также к иному С. По Делёзу, смысл и есть С. при условии, что оно не смешивается со своим пространственно-временным осуществлением в положении вещей. С., по самой сути принадлежащее языку, в таком контексте и есть смысл как таковой. Как отмечал М. Бланшо (**см.**): "Событие это провал настоящего, время без настоящего, с которым у меня нет связи, и в направлении которого я не способен проецировать себя. Ибо в нем Я не умирает. Я утратило способность умереть. В этом провале "умирается" — вечно умирается, но никогда не удается умереть"

Согласно Делёзу, "идеальное С. есть совокупность сингулярностей, сингулярных точек, характеризующих математическую кривую, физическое положение вещей, психологическую или нравственную личность. Это — поворотные пункты и точки сгибов (см. **Складка**), точки плавления и кипения, точки слез и смеха, болезни и здоровья... Их не следует смешивать ни с личностью, выражающей себя в дискурсе, ни с индивидуальностью положения вещей, обозначаемого предложением, ни с обобщенностью или универсальностью понятия, означаемого фигурой или кривой... Сингулярность С. доиндивидуальна, нелична, аконцептуальна — нейтральна. Если же сингулярностями выступают вариабельные идеальные С., то они, по мысли Делёза, коммуницируют в одном и том же Событии, которое без конца распределяет их, тогда как их трансформации формируют и историю. Именно С. обладают вечной истиной, неизменно пребывая в безграничном Эоне, в Инфинитиве.

Модусом С., согласно Делёзу, выступает "проблематическое": С. имеют дело исключительно с проблемами и определяют их условия. (Ср., по Делёзу, разведение у Прокла: с одной стороны, — определение проблемы посредством С., призванных воздействовать на логическую материю — рассечение, присоединение, удаление и т. п.; с другой — случай теорем, имеющих дело со свойствами, дедуцируемыми из самой сущности.) С. сами по себе — проблематическое и проблематизирующее: их можно обсуждать только в контексте тех проблем, чьи условия и определены этими С. С. в этом ракурсе осмысления суть сингулярности, развернутые в проблематическом поле, в окрестности которого происходит отбор решений. Если же, по версии Делёза, решение снимает проблему, она остается в Идее, связывающей проблему с ее условиями и организующей генезис решения как такового. Без этой Идеи решение не имело бы смысла. Проблематическое в С. являет собой тем самым и объективную категорию познания, и объективный вид бытия. (Ср. у Канта: проблематическое — истинный объект Идеи, неустранимый горизонт всего, что происходит и является.)

Попытку осуществления корректной постановки данной проблемы осуществлял, по гипотезе Делёза, Дж. Джойс. Именно Джойс стремился придать смысл традиционному методу вопросов и ответов, дублирующему метод проблем: по Джойсу, "выпытывание" (именно оно) обосновывает "проблематическое" По схеме Джойса, "вопрос разворачивается в проблемы, а проблемы сворачиваются в некоем фундаментальном вопросе" Решения не подавляют проблем, а, напротив, открывают в них (в событиях) присущие им условия, без которых проблемы не имели бы смысла. Ответы, в свою очередь, вовсе не подавляют и даже не нейтрализуют вопрос, упорно сохраняющийся во всех ответах. Проблема и вопрос, таким образом, обозначают идеальные объективности С., обладающие минимумом бытия (ср. "загадки без разгадки" в "Алисе" Кэрролла).

По Делёзу, у С. иная природа, чем у действий и страданий тел. Но С. вытекает из них: смысл — это результат реализации телесных причин и их комбинаций. Причина всегда может пресечь

С. Бестелесный смысл — результат действий и страданий тела — сохраняет свое отличие от телесной причины лишь в той мере, в какой он связан на поверхности с квази-причинами, которые сами бестелесны. (Ср., по Делёзу, в стоицизме: С. подчиняется двойной каузальности, отсылая, с одной стороны, к "смесям тел" выступающим в роли его причины; а с другой к иным же С., которые суть его квази-причины. Аналогично у Климента Александрийского: "...стоики говорят, что тело — это причина в буквальном смысле; но бестелесное метафизическим образом выступает в виде причины".)

По версии Делёза, С. — как смысл — отсылает к парадоксальному элементу, проникающему всюду как "нонсенс" или как случайная точка и действующему при этом как квази-причина, обеспечивающая полную автономию эффекта. Вернувшись же на поверхность, мудрец, согласно Делёзу, открывает объекты-С., коммуницирующие в пустоте, образующей их субстанцию — Эон, где они проступают и развиваются, никогда не заполняя его. Делёз тем самым проводил параллельную интерпретацию идеи стоиков: "пустота как и сверх-бытие, и "упорство" Если бестелесные С. это логические атрибуты бытия и тел, то пустота подобна субстанции таких атрибутов. Она по природе отличается от телесной субстанции в том смысле, что нельзя даже сказать, что мир находится "в" пустоте. С. — это тождество формы и пустоты. С. не объект денотации, а, скорее, объект выражения, то, что может быть выражено. Оно — не-настоящее, а всегда либо то, что уже в прошлом, либо то, что вот-вот произойдет.

В ходе анализа перспектив обретения рядом понятий современного философствования категориального статуса особо отмечается высокий уровень объяснительной силы и значимый потенциал концептуализации, присущий термину "С.": как интенциональности без интентума, как референциальности без референта, обладающей большой силой формализации, поскольку отношение к Другому служит объяснительной матрицей возможности референциальности и интенциональности как поверхностного эффекта. Любое С., как известно, подразумевает момент собственного осуществления в настоящем, когда оно воплощается в положении вещей, в индивидуальности или личности: по Делёзу, "...и вот наступил момент, когда..." (Ср. у Л. Витгенштейна: "смерть не событие жизни. Человек не испытывает смерть.) По метафорическому образу Ж. Боске: "Что касается событий моей жизни, то с ними было все в порядке, пока я не сделал их своими. Переживать их значит невольно отождествиться с ними как если бы они вбирали в себя самое лучшее и совершенное, что есть во мне... Надо стать хозяином своих несчастий, научиться воплощать совершенство и блеск..."

В целом, по Делёзу, необходимо стать результатом собственных С., а не действий, ибо действие само есть результат С.

Делёз приводит фрагмент эссе К. Роя о поэте Гинсберге: "Психопатология, которую осваивает поэт, — это не некое зловещее маленькое происшествие личной судьбы, не индивидуальный несчастный случай. Это не грузовичок молочника, задавивший его и бросивший на произвол судьбы, это всадники Черной Сотни, устроившие погром своих предков в гетто Вильни... Удары падают на головы не в уличных скандалах, а когда полиция разгоняет демонстрантов. ...Если поэт рыдает, оглохший гений, то потому, что это бомбы Герники и Ханоя оглушили его" Согласно тексту "Логики смысла" [см. **"Логика смысла" (Делёз)**], именно "в такой подвижной и малой точке, где все события собираются воедино, происходит превращение: в этой точке смерть восстает против смерти; здесь умирание служит отрицанием смерти, а его безличностность указывает уже не на момент, когда я исчезаю из себя, а скорее на момент, когда смерть теряет себя в себе, а также на фигуру, форму которой принимает сама единичная жизнь, чтобы подменить меня собой"

Только свободный человек, по мнению Делёза, постигает все насилие в единичном акте насилия и всякое смертельное событие в одном Событии (в котором больше нет места происшествию), которое осуждает и отменяет власть озлобления в индивидуальности так же, как и власть подавления в обществе.

Понятие "С." таким образом, выступает центральным термином как концепции исторического времени у самого Делёза (см. **Хронос/Эон**), так и генеалогии у М. Фуко (**см.**). "С." трактуется ими как принципиально единичное и не поддающееся познавательным процедурам генерализации без потери своей сущностной специфичности. По оценке Фуко, "действительная история заставляет событие вновь раскрываться в том, что в нем есть уникального и острого",

в то время как "силы, действующие в истории, ...всегда проявляются в уникальной случайности события"

А. А. Грицанов

СОССЮР (Saussure) Фердинанд де (1857–1913) швейцарский лингвист, выдвинувший базисные положения в области теории языка, оказавшие значительное воздействие на гуманитарную мысль 20 в. В работах С. ("Курс общей лингвистики", 1916) были творчески осмыслены некоторые теоретические установки французской социологической школы (Э. Дюркгейм и др.) и классической политической экономии. Философский фон ряда кардинальных лингвистических нововведений С. дихотомии язык/речь, концепции знака (**см.**) как единства означаемого (**см.**) и означающего (**см.**), выделение синхронного и диахронного аспектов изучения языка — составлял антикартезианский пафос утверждения несубстанциальной парадигмы в гуманитарном мышлении. Взгляду на мир как на совокупность отдельных сущностей, которые с очевидностью обладают свойствами самотождественности и наличного присутствия, и на человека как на монаду *Ego*, оперирующего языком "номенклатурой" этих сущностей, С. противопоставляется теория ценности, выходящая далеко за пределы узколингвистической сферы.

Фундаментальным принципом языка, по С., является принцип дифференциации, различия, согласно которому то, что отличает данный элемент (звук, понятие) от других, составляет все его "положительное" содержание. Но такого рода различия конституируют лингвистический знак лишь в более сложной структуре "ценности" Всякая (не только лингвистическая) ценность возникает при одновременном соотнесении элемента по двум осям сходных и несходных с ним элементов (подобно функционированию денежного знака в системах меновой и потребительской стоимостей). В случае языка одной осью различий является цепь соотношений "акустических впечатлений", или означающих, а другой — система понятий. При этом у С. наблюдается отчетливая тенденция формализации понятийного ряда языка и трактовки в дифференциальном плане как "своего-иного" цепи означающих (интересны параллели и развитие этой тенденции в традиции русской "формальной школы" от Э. Шкловского до Ю. Лотмана). На понятии ценности основана концепция языка как системы, т. е. как автономной целостности со своими специфическими закономерностями, в которой отношения элементов даны до самих элементов.

Субъект "языка" (ценностного инварианта, грамматической системы), согласно С., может быть только коллективным; для индивида же язык, актуально функционирующий в бесконечном разнообразии реализаций, в "речи" всегда остается внешним, "молчащим" Предвосхищая последующее развитие гуманитарного познания, С. выдвигал мысль о необходимости разработки общей дисциплины — семиологии (**см.**), объектом которой наряду с языком стали бы другие знаковые системы, функционирующие в обществе (от военных сигналов до ритуалов и мимики). Концепция ценности С. по своим импликациям сопоставима с ницшеанским проектом "переоценки всех ценностей" с его пафосом бессубъектного мышления и "системной" игры симметрий и асимметрий языка и витальных сил. Понятие языка как системы перекликается с методологическими поисками гештальтпсихологии и постулатами феноменологии; оно послужило импульсом для развития структурной лингвистики и через нее — структуралистской парадигмы в современной гуманитаристике.

Выводы изысканий С. используемые в философии постмодернизма, проинтерпретированы последней следующим образом:

а) всякая знаковая система функционирует вследствие наличия различий между ее элементами;

б) смысл любого элемента (знака) обусловливается исключительно в контексте его отношения к другим элементам — первичного, исходного, вне-языкового (вне-системного) смысла элемент иметь не может;

в) взаимосвязь между звуковым, изобразительным и пр. компонентами знака, с одной стороны, и его концептуальной составляющей, с другой — произвольна, исторически обусловлена, не абсолютна: именно так следует трактовать связь "означающее" "означаемое"

Различные направления постструктурализма (**см.**): деконструкция (**см.**), структурный психоанализ и др. расширительно интерпретируя такие соссюрианские термины как "язык" "различие" "означающее" раскрывают значительный философский потенциал его идей.

См. также: **"Позиции" (Деррида).**

А. А. Горных

"СПИНОЗА" ("Spinoza") книга Ж. Делёза (см.), увидевшая свет в 1970. Кроме данной, Делёз опубликовал еще две книги о Спинозе: "Спиноза и проблема выражения" (1968), а также расширенный вариант предлагаемого к осмыслению текста — "Спиноза: философская практика" (1981).

Согласно Делёзу, "Для философа речь идет не о моральных целях или о религиозных средствах достижения иной жизни, а скорее о *следствиях-эффектах* самой философии. Ибо для него вовсе не существует иной жизни. Смирение, нищета, целомудрие становятся теперь следствиями-эффектами чрезвычайно богатой и насыщенной жизни, достаточно мощной, чтобы захватить мысль и подчинить себе любой инстинкт, — именно это Спиноза называет Природой: жизнь, которая живет, не отталкиваясь от потребностей, не основываясь на средствах и целях, но которая берет свое начало в творчестве, в продуктивности, в мощи, опираясь на причины и эффекты"

Как отметил Делёз, "и тогда ясен весь смысл философского одиночества. Ибо философ не может войти ни в одно сообщество, он чужд любому из них. Несомненно, как раз в демократической и либеральной среде он находит наилучшие условия жизни или, скорее, выживания. Но такое окружение лишь гарантирует ему, что те, кто настроен агрессивно, не будут отравлять или уродовать его жизнь, что они не смогут подавить его способность мыслить — способность, которая, пусть в малой степени, но выходит за рамки целей государства и общества, за рамки целей любого окружения как такового. Для каждой социальной среды, как покажет Спиноза, речь идет только о подчинении и более ни о чем: вот почему понятия вины, заслуги и проступка, добра и зла исключительно социальны, они имеют дело с послушанием и непослушанием. Тогда наилучшим будет лишь то общество, которое освобождает способность мыслить от обязанности подчиняться и которое заботится в своих собственных интересах о том, чтобы не подчинять мысль государственным указам, применимым лишь к поступку. Пока мысль свободна, а, следовательно, жива, нет никакой угрозы. Когда же она перестает быть таковой, возможно любое подавление, и оно уже осуществляется, так что каждый поступок заслуживает порицания, а каждой жизни что-то угрожает. Конечно, самые благоприятные условия философ находит в демократическом государстве и в либеральной среде. *Но в любом случае он никогда не путает собственные цели с целями государства или с целями своего окружения, поскольку лишь в мышлении он черпает те силы, которые уклоняются как от послушания, так и от ошибок, и он формирует образ жизни за пределами добра и зла, суровую невинность без заслуги и вины. Философ может жить в разных государствах, может часто вступать в разные сообщества, но скорее как отшельник, тень, странник или приживальщик* (курсив мой. — *А. Г.*)"

Как счел необходимым отметить Делёз, характеризуя нелегкий старт интеллектуальной биографии Спинозы (он был отлучен от церкви и на него было совершено покушение), "...Спиноза хранил свой плащ с прорехой от ножа как напоминание о том, что мысль далеко не всегда любима человеком; бывает, философ заканчивает свою жизнь судом и приговором, но куда реже он начинает с отлучения и с покушения на его жизнь"

С точки зрения Делёза, "по Спинозе жизнь — это не идея, не предмет теории. Она — способ бытия, один и тот же вечный модус во всех своих атрибутах. И только лишь с этой точки зрения можно до конца понять геометрический метод. В *Этике* он присутствует как противоположность тому, что Спиноза называет сатирой; а сатира — это всегда то, что находит удовольствие в бессилии и страдании человека, всегда то, что несет презрение и насмешки, то, что питает обвинения, злобу, унижения, скверные толкования, это все то, что разрушает дух (тиран нуждается в сломленном духе, так же как и сломленный дух нуждается в тиране). Геометрический метод перестает быть методом интеллектуального изложения; он уже не средство профессорского показа, а скорее метод изобретения. Он становится методом жизненного и оптического очищения"

По утверждению Делёза, "не было философа более достойного и, тем не менее, более оклеветанного и вызывавшего ненависть. Чтобы понять, почему это так, мало вспомнить главный теоретический тезис спинозизма: одна субстанция обладает бесконечностью атрибутов, *Deus sive Natura*, а все "сотворенное" лишь модусы этих атрибутов или модификации такой субстанции. (Бог в понимании Спинозы существует, есть не вне мира, не в качестве чуждой ему сущности. Он — в самом мире, *имманентен*,

т. е. внутренне присущ и родствен ему. Такое толкование Бога — как причины самого себя, как имманентной причины всего сущего — позволяет Спинозе, в соответствии с традициями философского понимания, объявить Бога также и субстанцией: "Под Богом я разумею существо абсолютно бесконечное, т. е. субстанцию, состоящую из бесконечного множества атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность" *А. Г.*). Мало показать, как пантеизм и атеизм сочетаются в этом тезисе, отрицающем существование морального, созидающего и трансцендентного Бога. Скорее, нужно начать с практических положений, которые и делают спинозизм предметом скандала. Эти положения подразумевают тройное осуждение: осуждение *сознания*, осуждение *ценностей* и осуждение *мрачных состояний*"

По Делёзу, **Спиноза — материалист**: "Спиноза предлагает философам новую модель: тело. Он предлагает им принять тело в качестве модели: *Они* [люди] *не знают, к чему способно тело*... Заявление о невежестве провокация: мы говорим о сознании и его предписаниях, о воле и ее действиях, о тысяче разных способов, какими тело приводится в движение и какими осуществляется господство над телом и страстями — но на самом деле мы даже не знаем, на что оно способно. И когда нам не хватает такого знания, мы просто пускаемся в болтовню"

Как отметил Делёз, "другой, не менее знаменитый, теоретический тезис Спинозы известен под именем параллелизма: он состоит не только в отрицании какой-либо реальной причинной связи между духом и телом, он также исключает всякое превосходство первого над вторым. Если Спиноза и отвергает превосходство души над телом, то не ради утверждения превосходства тела над душой, что было бы так же мало понятно. Практическое значение параллелизма обнаруживается в пересмотре традиционного принципа, по которому Мораль полагается как некое предприятие, направленное на подавление страстей с помощью сознания: когда действует тело, то, как считают, воздействию подвергается и душа, а с другой стороны, душа не может действовать так, чтобы при этом не подвергалось воздействию и тело. Напротив, согласно *Этике*, то, что является действием в душе, необходимым образом также является действием и в теле, а то, что является пассивным состоянием тела, необходимым образом выступает и как пассивное состояние души. Нет преимущества одного ряда [состояний] над другим"

В чем же смысл предложения Спинозы ввести "тело" в строй философии в статусе модели? Делёз отвечает: "Речь идет о показе того, что тело шире имеющегося о нем знания и что мышление точно так же шире того сознания, какое у нас есть. В душе есть много такого, что выходит за рамки нашего сознания, как и в теле немало такого, что выходит за рамки нашего познания. Значит, благодаря одному и тому же движению нам нужно ухитриться, если это возможно, постичь определенную способность тела за пределами данных условий нашего познания, а также постичь способность духа за пределами наличных условий нашего сознания. Мы стремимся обрести знание о способностях тела, дабы переоткрыть — параллельно уклоняющиеся от сознания способности души и таким образом получить возможность сравнивать эти способности. Короче, модель тела, по Спинозе, подразумевает не просто обесценивание мышления в отношении протяженности, но что более важно обесценивание сознания в отношении мышления: открытие бессознательного, открытие бессознательного в мышлении столь же глубокого, сколь и непознанное в теле"

С точки зрения Делёза, "именно сознание естественным образом выступает как то место, где пребывают иллюзии. Природа сознания такова, что оно регистрирует следствия-эффекты, но не обращает внимания на причины. Порядок причин определяется следующим: каждое тело в своей протяженности, каждая идея или каждая душа в мышлении полагаются с помощью характерных связностей, которые относятся к частям данного тела, к частям данной идеи. Когда какое-то тело встречается с другим телом или некая идея встречается с другой идеей, происходит так, что эти две связности порой комбинируются, дабы сформировать более могущественное целое, а порой одна связность разлагает другую и разрушает сцепления ее частей. И именно это является самым поразительным как в теле, так и в душе: такие совокупности живых частей, вступающих в сочетание друг с другом и разлагающих друг друга по сложным законам. Следовательно, порядок причин это порядок компоновки и разложения связностей, который до бесконечности воздействует на всю природу. Но как сознательные существа мы никогда не постигаем ни-

чего, кроме действий-эффектов таких композиций и разложений: мы испытываем удовольствие, когда какое-нибудь тело, встречаясь с нашим телом, вступает с ним в композицию, и неудовольствие, когда, напротив, какое-нибудь тело или некая идея угрожают нашей самосогласованности. Мы находимся в таком положении, что лишь удерживаем *то, что происходит*, в нашем теле, удерживаем *то, что происходит*, в нашей душе, то есть собираем результаты действий какого-нибудь тела на наше тело, результаты действий некой идеи на идею нашей души. Но это всего только наше тело со своей собственной связностью, всего только наша душа со своей связностью, да еще другие тела и другие души или идеи со своими соответствующими связностями, а также правила, по которым все связности вступают в композицию друг с другом или разлагают друг друга, и обо всем этом мы ничего не знаем в наличном порядке нашего познания и нашего сознания. Короче, условия, при которых мы познаем вещи и постигаем свое собственное сознание, обрекают нас на обладание только не-адекватными идеями на обладание смутными и искаженными идеями, на обладание действиями-эффектами, оторванными от собственных причин. Вот почему не стоит полагать, будто младенец счастлив, а первый человек был совершенен: не зная причин и природы, оставаясь лишь на уровне осознания событий, обреченные испытывать лишь результаты действий [других тел или идей], законы которых от них ускользают, они [и младенец, и первый человек] суть рабы всего, чего угодно, — и беспокойства, и несчастья — соразмерно их несовершенству. (Никто так, как Спиноза, не выступал против традиционных теологических представлений о совершенстве и счастье Адама.)"

Делёз завершает этот ход рассуждений: "Так как же сознание заявляет о своей тревоге? Как может Адам вообразить себя счастливым и совершенным? Благодаря действию двойной иллюзии. Поскольку сознание удерживает только действия-эффекты, оно будет довольствоваться собственным невежеством, переворачивая порядок вещей и принимая действия-эффекты за сами причины (иллюзия конечных причин): результат действия какого-либо тела на наше тело сознание будет истолковывать как конечную причину действий этого внешнего тела, а идею такого результата оно будет истолковывать как конечную причину своих собственных действий. Именно так сознание полагает себя первой причиной и претендует на власть над телом (иллюзия свободных предписаний). А там, где сознание не может больше воображать себя ни первой причиной, ни организующим началом целей, оно обращается к Богу, действующему, как и само сознание, посредством свободных предписаний и конечных причин, дабы предуготовить для человека мир, соразмерный его славе и его наказаниям. Но мало сказать, что сознание впадает в иллюзии: сознание неотделимо от полагающей его двойной иллюзии — иллюзии целесообразности и иллюзии свободы"

По Спинозе в интерпретации Делёза, "влечение не что иное, как усилие, благодаря которому каждая вещь упорно старается удержаться в собственном бытии, каждое тело — удержаться в собственной протяженности, а каждая душа и каждая идея в мышлении. Но поскольку такое усилие побуждает нас каждый раз действовать по-разному, согласно встречающимся объектам, то следовало бы добавить, что оно — в каждый момент задается состояниями, исходящими от объектов. Эти определяющие состояния необходимо являются причиной осознания *влечения*"

Согласно Делёзу, Спиноза — имморалист: "*Только плодов дерева ...не ешьте*: встревоженный, невежественный Адам внимает этим словам как выражению запрета. Так о чем же тут идет речь? Речь идет о плоде, который, как таковой, погубит Адама, если тот съест его. Здесь имеет место встреча между двумя телами, чьи характерные связности несовместимы: плод будет действовать как яд, т. е. он заставит части адамова тела (а параллельно, идея этого плода заставит и части души Адама) вступить в новые связности, не соответствующие более его сущности. Но поскольку Адам не сведущ в причинах, он полагает, будто Бог что-то морально запрещает ему, тогда как Бог лишь указывает на естественные последствия от съедания плода. Спиноза настойчиво повторяет: все явления, которые мы группируем под категорией Зла, болезнь, смерть, относятся к данному типу: плохая встреча, расстройство пищеварения, отравление, интоксикация, распад связности. В любом случае, всегда есть связности, вступающие в композицию своим чередом согласно вечным законам, присущим всей природе в целом. Нет Добра и Зла, а есть хорошее и дурное (для нас)... [...] Значит,

хорошее и дурное прежде всего имеют объективный смысл, но относительный и частный: смысл согласования или не согласования с нашей природой"

По убеждению Делёза, "именно так" у Спинозы "Этика, являющаяся, так сказать, топологией имманентных модусов существования, смещает Мораль, которая всегда связывает существование с трансцендентными ценностями. Оппозиция ценностей (Добро-Зло) вытесняется качественным различием модусов существования (хорошо-дурно). [...] Если Адам не понимает правила взаимоотношений собственного тела с плодом, то он интерпретирует слово Бога как запрет. Более того, запутанная форма морального закона так скомпрометировала закон природы, что философы даже не смеют говорить о естественных законах, а только о вечных истинах"

Как поясняет Спинозу Делёз: "...моральный закон это некая обязанность; у него нет иного результата, нет иной конечной цели, кроме покорности. Такая покорность может быть совершенно необходима, а приказы — вполне оправданны. Но речь не об этом. Закон — будь он моральный или социальный — не сообщает нам никакого знания; он ничего не делает известным. Хуже того, он препятствует формированию знания (закон тирана). В лучшем случае, он подготавливает знание и делает его возможным (закон Авраама или Христа). Между этими двумя полюсами он занимает место знания у тех, кто — в силу собственного модуса существования — не способен познавать (закон Моисея). Но в любом случае, между знанием и моралью, между отношением *приказ — подчинение* и отношением *познаваемое — знание* постоянно обнаруживается некое различие по природе. По Спинозе, трагедия теологии и ее вредоносность не только спекулятивны; они возникают из-за практического смешивания этих двух различных по природе порядков, смешивания, которое теология исподволь внушает нам. В конечном счете, теология утверждает, что Святое писание закладывает фундамент знания, даже если это знание должно развиваться рационально или передаваться, транслироваться с помощью разума: отсюда гипотеза о моральном, созидающем и трансцендентном Боге. Именно тут, как мы увидим, присутствует некое смешивание, компрометирующее всю онтологию в целом: история долгой ошибки, когда мы путаем приказ с тем, что должно быть понято, покорность — с самим знанием, а Бытие — с *предписанием*. Закон всегда трансцендентная инстанция, задающая противостояние ценностей Добра и Зла, но знание всегда имманентная способность, определяющая качественное различие хороших и дурных модусов существования"

В контексте последнего соображения крайне важна позиция Спинозы: по Делёзу, "...чем же является зло злоумышленника? Ответ Спинозы может показаться парадоксальным, почти нетерпимым, если мы не вспомним, что суть парадокса в его способности выявлять бессознательное. Спиноза говорит тот, кто убивает, не виновен. Не важны ни тот или иной поступок, ни удар, ни занесенный нож. Что принимается в расчет, так это сообщается ли объекту данным поступком некое бытие, или же собственная связность объекта будет, таким образом, разрушена. Дурное намерение состоит исключительно в том, что идея какого-либо действия оказывается связанной с идеей объекта так, что последний не выносит данного действия, ибо его связность разрушается, а части вступают в другие несовместимые друг с другом связности"

С точки зрения Делёза, **Спиноза атеист**: "Если бы Этика и Мораль лишь по-разному интерпретировали одни и те же заповеди, то разница между ними была бы только теоретическая. Но это не так. Всем своим творчеством Спиноза не перестает осуждать три типа персонажей: человек в мрачном состоянии; человек, эксплуатирующий мрачные состояния и нуждающийся в них, дабы учредить собственную власть; и, наконец, тот, кто омрачен человеческими условиями и темными человеческими страстями вообще (он может высмеивать эти страсти, только когда презирает их, но такое осмеяние это дурной смех). Раб, тиран и священник. Начиная с Эпикура и Лукреция ясно показана глубокая внутренняя связь между тиранами и рабами. [Как писал Спиноза:] *Высшая тайна монархического правления и величайший его интерес заключаются в том, чтобы держать людей в обмане, а страх, которым они должны быть сдерживаемы, прикрывать громким именем религии, дабы люди сражались за свое порабощение, как за свое благополучие, и считали не постыдным, а в высшей степени почетным не щадить живота и крови ради тщеславия одного какого-нибудь человека.* И далее: *Те, кто наиболее пылко принимают на веру каждый вид суеве-*

рия, не могут помочь, но являются теми, кто слишком неумеренно желает внешних выгод..."

По убеждению Делёза, вся "теория аффектов" у Спинозы "в целом задает статус неудовольствий, или мрачных состояний. Как бы мы их ни оправдывали, они представляют самую низкую степень нашего могущества: тот момент, когда мы более всего отделены от нашей способности к действию, когда мы более всего отчуждены, отданы фантомам суеверия и мистификациям тирана. *Этика* — это необходимым образом этика радости: только радость имеет смысл, радость остается, подводя нас ближе к действию и к блаженству действия. Мрачные страсти всегда равнозначны бессилию. В этом и будет состоять тройная практическая проблема *Этики*: *Как мы добираемся до максимума радостных страстей, или радостных пассивных состояний*, и уже отсюда движемся к свободным и активным чувствам (несмотря на то, что наше положение в природе обрекает нас, по-видимому, на плохие встречи и огорчения)? *Как мы умудряемся формировать адекватные идеи*, которые как раз и являются источником активных чувств (несмотря на то, что наши естественные условия, по-видимому, обрекают нас на обладание неадекватными идеями нашего тела, нашего разума и других вещей)? *Как мы начинаем осознавать себя, Бога и вещи*, признавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, Бога и вещи (несмотря на то, что наше сознание, по-видимому, неотделимо от иллюзий)?"

Заканчивается текст книги системно отстроенным Делёзом "сводом наиболее важных понятий *Этики*": от развернутых, аналитических статей "Абсолютное" и "Абстракции" до "Хорошее — Дурное" и "Эминенция, или Превосходство" (всего — более 30). Также приведена библиография опубликованных текстов Спинозы и выдержки из них.

В соответствии с комментарием Я. И. Свирского, обращаясь к творчеству Спинозы, Делёз демонстрирует, что здесь как и в творчестве А. Бергсона [см. **"Бергсонизм" (Делёз)**] — "утверждается равноправие между сущими и совозможность расходящихся линий внутри Единого, внутри единоосмысленного Бытия. Спинозизм по Делёзу, как и Бергсонизм, противостоит репрезентационизму, критикует негативное, осуществляет деконструкцию аналогии и тождества.

Прежде всего, Единое Спинозы — не число. Скорее, оно выступает как когерентность открытого дифференцированного целого и выражает собственную сущность сначала через бесконечность атрибутов, а затем через бесконечность этих атрибутов в модусах. Сущности и модусы суть *выражения* субстанции выражения, выступающие как экспликации, разворачивания, раскладывания того, что имплицировано, свернуто, сложено в субстанции-едином. Но не субстанция составляет основной предмет интереса Делёза, а композиция конечных модусов. Нужно заставить Субстанцию зависеть от конечных модусов, или, по крайней мере, увидеть в Субстанции некий план имманенции, в котором действуют конечные модусы. Делёз обращается к выразительному характеру специфических индивидуальностей и к имманентности бытия. Противопоставляя философию Спинозы взглядам Лейбница, Делёз замечает, что в выявлении выразительного характера индивидуальностей Лейбниц продвинулся значительно дальше Спинозы. Но в утверждении имманентности бытия Спиноза остается единственным...

Итак, что имеется в виду под словосочетанием "план имманенции"?

Во-первых, систему Спинозы, как прочитывает его Делёз, можно уподобить некой универсальной карте, на которой разложены вещи-модусы и которая сама раскладывается из *простоты* Бесконечного и складывается назад в некую *виртуальную точку*, причем несмотря на активный характер таких складываний-раскладываний, в имеющихся здесь импликациях и экспликациях предполагается полное отсутствие иерархических сил и свобода от вертикальных осей, прочерчиваемых от платоновского Блага до грешной земли. Бытие единоосмысленно, гетерогенно, равно в себе и одинаково отдает себя всем живым существам.

Во-вторых, тогда сама природа предстает как некая индивидуальность, варьируемая бесконечным числом способов, одна для всех населяющих ее тел и других индивидуальностей. Именно тут справедливо говорить уже не об *утверждении одной-единственной субстанции, а, скорее, о расчерчивании некоего общего плана имманенции, на котором располагаются все тела, все души и все индивидуальности. Такой план имманенции... является неким планом, но не в смысле ментального устройства, проекта, программы; это план в геометрическом смысле: секция, пересечение, диаграмма* [Делёз].

Попробуем пояснить, что здесь имеется в виду. Прежде всего, термин "имманенции" призван подчеркнуть то, что мы, одновременно и включены в этот план и должны утвердиться посреди него, нам следует ощутить собственную включенность в него и имманентно подключиться к нему, найти некий способ жизни в нем. В другом месте Делёз подчеркивает, что *план имманенции — это не мыслимый или потенциально мыслимый концепт, но образ мысли, тот образ, посредством которого она сама себе представляет, что значит мыслить, обращаться с мыслью, ориентироваться в мысли.*

То есть, в-третьих, такой план дан, но не преддан, он не предсуществует, а должен конструироваться.

Как и за счет чего конституируется план имманенции? Инструментом его полагания выступает прежде всего тело. Но тело (а в том числе и душа), по Спинозе, не определяется формой, органами или функциями, не является оно субстанцией или субъектом. Тело — модус субстанции, выражение субстанции (но не сама субстанция). Оно предстает как сложное отношение скоростей и медленностей, оно обладает способностью воздействовать на другие модусы-тела и испытывать воздействия с их стороны. Будем *определять животное или человека, не его формой, органами и функциями, и не как какого-либо субъекта; будем определять его с помощью аффектов, на какие оно способно. Аффективная способность — с максимумом и минимумом порога — постоянное понятие у Спинозы* [Делёз]. Иллюстрируя сказанное, Делёз вводит *концептуальный персонаж* клеща. Клещ реагирует на свет и поднимается на самый верхний или удаленный конец ветки; также он чувствителен к запаху млекопитающих и падает на проходящее под ним животное, а затем впивается в кожу последнего там, где теплее, где меньше всего волос (реакция на тепло). Лишь три аффекта (чувствительность к свету, запаху и теплу) компонуют клеща. Тело клеща соткано из аффектов, оно не определяется функционально или с помощью органов. Такие аффекты и есть то, что распределяется на плане имманенции (в этом смысле искусственное столь же часть природы, сколь и естественное; на плане имманенции они неразличимы). Природа *заполнена* модусами-телами, она задается упорядоченностями движений и аффектов. Тела, составляющие план имманенции или консистенции Природы, несут в себе своеобразную *координатную сетку*, на которой прочерчены *долготы* и *широты*"

Как подчеркивал Делёз, "тело может быть каким угодно; это может быть какое-то животное, тело звуков, души или идеи; оно может быть лингвистическим телом, социальным телом, некой коллективностью. Мы называем долготой тела совокупность отношений скорости и медленности, движения и покоя между частицами, компонующими его форму с этой точки зрения, то есть, между не *оформленными элементами*. (См. то, что Спиноза называет *простейшими телами*. Они не имеют ни числа, ни формы, ни фигуры, но являются бесконечно малыми и всегда существуют как бесконечности. Только тела, обладающие формой, являются составными телами, которым простые тела принадлежат согласно специфической связности.) Мы называем широтой совокупность аффектов, занимающих тело в каждый момент, т. е. интенсивные наборы анонимных сил (сила, [позволяющая] существовать; способность подвергаться воздействию). Так мы устанавливаем картографию тел. Совокупность долгот и широт конституирует Природу, план имманенции или консистенции, всегда вариабельный, постоянно реорганизуемый — компонуемый и перекомпонуемый индивидуальностями и коллективностями" Далее Делёз отмечает: "...есть две крайне противоположные концепции слова *план*, или две концепции идеи плана, даже если эти две концепции сливаются [друг с другом], и мы невоспринимаемым образом идем от одной к другой. Любую организацию, приходящую сверху и отсылающую к трансценденции — будь она даже скрытая организация — мы назвали теологическим планом: конструкция в разуме бога, но также и эволюция в предполагаемых глубинах Природы, или же организация власти в обществе. Такой план может быть структурным или генетическим, или тем и другим одновременно; он всегда касается форм и их развития, субъектов и их формации. Развитие форм и формация субъектов: вот сущностная характерная черта данного первого типа плана. Итак, это план организации или развития. Тогда, что бы кто ни говорил, он всегда будет планом трансценденции, который заведует и формами, и субъектами, и который остается скрытым, который никогда не дан, который может быть только божественным, индуцированным, выводимым из

того, что он дает. У него всегда есть добавочное измерение; он всегда подразумевает измерение, дополнительное к измерениям того, что дано. Напротив, план имманенции не обладает дополнительным измерением: процесс компонования должен быть ухвачен сам по себе, с помощью того, что он дает, и в том, что он дает. Это план композиции, а не план организации и развития. Возможно, цвета указывают на первый план, тогда как музыка [паузы] тишины и звуки — принадлежат ко второму. Формы больше нет, а есть только отношения скорости между бесконечно малыми частицами неоформленной материи. Субъекта больше нет, а только индивидуализирующие аффективные состояния анонимной силы. Итак, этот план удерживает только движения и покой, динамические аффективные заряды: он будет восприниматься с помощью того, что он — постепенно — делает воспринимаемым для нас. Мы вовсе не живем, не думаем и не пишем одним и тем же способом в обоих планах. Например, Гете или даже Гегель могут рассматриваться в определенном отношении как спинозисты. Но по-настоящему они не являются спинозистами, поскольку никогда не перестают связывать план с организацией Формы и с формацией Субъекта. Скорее, спинозисты — это Гёльдерлин, Клейст, Ницше, потому что они мыслят в терминах скорости и медленности, застывшей кататонии и ускоренных движений, неоформленных элементов, несубъективированных аффектов"

Делёз считал себя скорее спинозистом, чем лейбницианцем, иногда называя Спинозу *царем философов*.

А. А. Грицанов

СТАНОВЛЕНИЕ — понятие, обретающее собственный денотат и философскую размерность в философском постмодернизме; суть вопроса излагается в работе Ж. Делёза (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**) "Тысяча плато": термин "С.", как правило, употребляется ими во множественном числе.

В указанном тексте речь идет о "С.-животным", "С.-интенсивностью", "С-молекулой" В отличие от традиционного содержания понятия "С." его постмодернистская версия отвергает понимание "С." в качестве эволюционного перехода субъекта, предмета, явления, обозначения от одного состояния к другому, от одного типа существования к другому, более или менее совершенному. Делёз и Гваттари утверждают реальность, объектность собственно С., а не тех состояний, типов существования, которые оно связывает. Лишенными денотата могут быть, по версии Делёза и Гваттари, даже исходный пункт и "цель" С., но никак не оно самое.

Согласно Делёзу и Гваттари, "становление-животным человека реально, даже если нет реального животного, каким человек становится; и одновременно, реально становление-иным животного, даже если это иное не реально. Нужно внести ясность: как у становления нет субъекта, отличного от самого становления, так у становления нет и термина, поскольку его термин, в свою очередь, существует только будучи заимствованным из другого становления, субъектом которого он является и которое сосуществует с первым [становлением], формирует с ним блок" (выделено мной. *А. Г.*). Содержательная ипостась С., по мысли Делёза и Гваттари, состоит в симбиозах между существами, принадлежащими к различным видам и не связанными какой-либо преемственностью. Так, сосуществование осы и орхидеи не предполагает встречного С., сопряженного с трансформацией осы в орхидею и наоборот; не происходит также С. нового качественного образования, соединяющего осу и орхидею: есть реальное С., вовлекающее в себя и орхидею, и осу. По Делёзу и Гваттари, эволюционное С. не обязательно должно сопровождаться возникновением чего-то более дифференцированного; речь должна идти скорее о коммуникации "инфекционного типа" Или — соответственно — об "инволюции" (понятии, отличном как от "эволюции", так и от "регресса").

Согласно Делёзу и Гваттари, в основу понимания С. должен быть положен принцип ризомы (**см.**), оно должно быть вынесено за пределы оппозиций "прогресс — регресс", "тождественное — нетождественное" С. не является процессом "производства преемственности" либо "производства посредством преемственности" У Делёза и Гваттари С. есть "глагол со всей его консистенцией; оно не сводится и не возвращает нас к [словам-глаголам] "проявлять", "быть", "уравнивать" или "производить"

В ходе анализа философского творчества А. Бергсона — см. **"Бергсонизм" (Делёз)** — Делёз отмечает, что необходимо разграничивать два главных типа различия: "различие по степени" и "различие по природе" Первое из них является уделом утилитарно ориентированного интеллекта, второе же сфера собственно С. По мысли Делёза,

о С. возможно говорить (как во временном, так и в динамическом аспектах) только в рамках бергсоновской "длительности" в границах целостного виртуально-реального мира С.

Концепт "С." выступал ключевым для философии Делёза: осмысливаемый как переход (или "складка") между внутренним и внешним, он отсылал к абсолютно внешнему, к тому внешнему, которое не задается только рядоположенностью смежных "лабораторий" Проблемы же философии, согласно Делёзу и Гваттари, — это как раз проблемы внешнего, именно во внешнем философия начинает различаться сама в себе: "Философии нужна понимающая ее не-философия, ей нужно не-философское понимание, подобно тому, как искусству нужно не-искусство, а науке — не-наука"

Согласно комментарию Я. И. Свирского, "под становлением здесь, по-видимому, не понимается какое-либо движение от термина к термину, от образа к образу. Речь тут не идет ни о сходстве, ни об имитации, ни об отождествлении (человек, например, не имитирует животное и не походит на него). *Становиться* не значит переходить от одного состояния (или типа существования) к другому, не восходить вверх к некоему совершенству или же опускаться до исходного пункта. Далее, речь тут не идет и о каких-то фантазиях, о воображаемых метаморфозах духа, представляющего себя в конечном счете неким божественно-космическим существом или "тварью дрожащей" *Становление* — не сон и не фантазия. Оно абсолютно реально. То есть, реальность следует приписывать самому *становлению*, а не связываемым им терминам. Установления нет иного объекта, кроме самого себя. Было бы нелепо говорить, что кто-то *по-настоящему* превратился, допустим, в животное или стал молекулой. В лучшем случае можно сказать, что некто ведет себя как зверь (как волк, как собака, как ягненок). Но такие метафоры отсылают к явно не подходящей сюда альтернативе: *подражать—существовать*. Становиться можно даже тогда, когда нет *реального* объекта, каким становишься"

Согласно Делёзу и Гваттари, "становление-животным человека реально, даже если нет реального животного, каким человек становится; и одновременно, реально становление-иным животного, даже если это иное не реально. Здесь нужно внести ясность: [надо понять, что] как у становления нет субъекта, отличного от самого становления, так у становления нет и термина, поскольку его термин в свою очередь существует только будучи заимствованным из другого становлении, субъектом которого он является и которое сосуществует с первым [становлением], формирует с ним блок"

Таким образом, "чистое" С. апеллирует к опыту чистой длительности, к множеству различающихся по природе длительностей. Тогда, по Свирскому, "на первый план выходит бергсонианская критика эволюционизма, отсылающего к происхождению и преемственности, к механицизму и целесообразности. Становление в длительности не следует путать с такого рода эволюцией. Если уж и искать содержательную сторону С., то она, скорее, состоит в симбиозах и альянсах между существами, принадлежащими к совершенно разным видам и никак не связанным никакой возможной преемственностью. С. у Делёза инволюционно, инволюция созидательна. Регрессировать значит двигаться в направлении чего-то менее дифференцированного. Но инволюционировать — значит формировать блок, который движется по собственной линии *между* введенными в игру терминами и ниже предписанных отношений..."

По убеждению Делёза, "*становление* — это ризома, а не классификационное или генеалогическое древо" С. — ни подражание, ни отождествление; оно уже не регрессирование-прогрессирование; оно уже не соответствие, не полагание соответствующих связностей; оно уже не производство — производство преемственности или производство через преемственность. С. у Делёза — это глагол со всей его консистенцией; оно не сводится и не возвращает нас к [таким глаголам, как] "проявлять", "быть" "уравнивать" или "производить" Как отметил Свирский, "если мы верно понимаем, что здесь имеется в виду, то становление можно рассматривать как некое субстанциональное начало, находящееся по ту сторону "практически-полезного" (в смысле Бергсона) опыта и тем не менее выступающее как наиболее непосредственное. Непосредственность различия и непосредственность становления оказываются не только рядоположенными, но и взаимозаменимыми (коэссенциальными) вещами. Будучи внутренне различенными, мы становимся каждое мгновение. Мы пребываем в становлении, но мы не становимся *чем-то* или *кем-то*, ибо такие кто-то или что-то уже были бы своего рода предзаданностями, предполага-

ющими и пред-заданный мир (что, соответственно, влечет за собой все проблемы трансцендентализма). Стать-животным не значит стать каким-то конкретным животным. И наоборот, только через интуицию собственной становящейся длительности (через становление-животным) можно судить о тех или иных животных. Становление свидетельствует в пользу сверхчеловеческого опыта (в пользу *реального опыта*), ибо сам термин *человеческий* заключает в себе (пусть даже смутное) представление о том, что такое человек, заставляя нас пуститься по кругу известных кантовских вопросов.

Становиться значит все время различаться и дифференцироваться. Анализируя творчество Бергсона, Делёз говорит о *разведении* двух типов *различия*: различие по природе и различие в степени. Именно различие по природе пребывает на стороне становления, тогда как различия в степени, в конечном счете, принадлежат утилитарно ориентированному интеллекту и являются источниками многочисленных иллюзий. Введение такого типа различения, соединенное с поиском нового монизма, влечет за собой разработку концепта *виртуальности*. Виртуальное не совпадает с возможным и выступает в связке с термином *актуализация*. Но *виртуальное* абсолютно *реально*. Мир становления, мир длительностей виртуален и, одновременно, реален. И именно он несет в себе различия по природе, он кишит этими различиями, конституирующими виртуальное Целое. Бергсон, как читает его Делёз, вводит представление о реальной виртуальности, различающейся внутри себя на уровни (срезы конуса памяти) или планы (планы природы и планы сознания) с особыми *выделенными точками*. Введение представления о планах, рассекающих целостный виртуально-реальный мир становления, позволяет еще более дистанцироваться от классической оппозиции пространство-время и ставит в свою очередь вопрос о генезисе пространства и времени. Сама длительность (то *место*, где только и можно говорить о *становлении*), подразумевая динамический, а значит и временной, аспект, тем не менее, несет в себе пространственные черты (новый Монизм). Но здесь мы имеем дело уже не с временем Канта, или даже Гуссерля, и не с пространством Декарта. Планы, отсылая к пространственному образному ряду, наделены чрезвычайным динамизмом (*меняться при каждом делении*), говорящим о темпоральных составляющих. А классические пространство и время суть актуализации виртуальных планов. Виртуальный мир — это не возможный мир, он не пред-дан, он, одновременно, то, что есть, и то, в чем находят свои истоки конструирование или творчество. Но то, что актуализировалось, совсем не обязательно совпадает с тем, из чего оно актуализировалось. Так же как реальные виртуальные частицы в физических теориях не обязательно должны совпадать с *актуальными* элементарными частицами. И современная нелинейная физика горящих сред показывает, что открытая термодинамическая среда виртуально содержит планы всех возможных структур, способных возникнуть на этой среде, но актуально возникающие структуры лишь отдаленно напоминают эти планы. Реализуемые актуальности выступают, скорее, как знаки, указывающие на виртуальную реальность. Актуальное обладает формой, виртуальное же это чистое *Неоформленное* (но не бесформенное)"

Как отмечал П. Клоссовски (**см.**), Бытие в постфилософии "схватывается только как вечно бегущее" процессуальное. Это — позиция всего философского постмодернизма.

А. А. Грицанов

СТРУКТУРАЛИЗМ — обозначение в целом неоднородной сферы гуманитарных исследований, избирающих своим предметом совокупность инвариантных отношений (структур) в динамике различных систем.

Начало формирования структуралистской методологии датируется выходом в свет "Курса общей лингвистики" Ф. де Соссюра, в котором содержатся две интенции, фундаментальные для последующего развития этого метода. Во-первых, рассматривая язык как упорядоченную от простейших до сложных уровней систему знаков, Соссюр полагает источник его способности обозначать и выражать нечто только во взаимосвязи каждого элемента с другими, включенности элементов в определенную систему отношений. Тем самым была намечена резкая антитеза как позитивистскому атомизму, пытающемуся выделить "конкретные языковые сущности", элементарные единицы значения, из которых складывается язык; так и эволюционной лингвистике, игнорирующей синхронический аспект изучения языка в пользу диахронического. Во-вторых, в "Курсе..." было выдвину-

то стратегически важное положение об отсутствии субстанции языка: даже на уровне простых звуков мы сталкиваемся не с частицей "материи" языка, а с парами взаимоотрицающих элементов, деструктивными фонемами, чистым, без носителя, различием.

Начиная с 1920-х идеи Соссюра воспринимаются и развиваются в различных школах структурной лингвистики: Пражским лингвистическим кружком, Копенгагенской глоссематикой, американской дескриптивной лингвистикой. Заметно также влияние соссюрианства на гештальт-психологию и русский формализм. В 1928 выходит "Морфология сказки" В. Проппа, положившая начало структурному анализу текстов.

В 1950-х работы К. Леви-Стросса определяют новый этап в развитии метода — собственно С. (наличие философских импликаций) или "французский С." Основные представители последнего: Р Барт (**см.**), М. Фуко (**см.**), Ж. Лакан. Впрочем, сам Леви-Стросс не причисляет последних к "аутентичному" С., замысел которого, по Леви-Строссу, состоял в переносе конкретно-научного метода структурной лингвистики на обширное поле культурологии в целях достижения в ней строгости и объективности по типу естественных наук. Леви-Стросс пытается выполнить эту задачу на материале этнографии, формализуя в терминах бинарной оппозиции и теории коммуникации системы родства примитивных народов, ритуалы, мифы и т. д.

И Фуко, и Барт, и Лакан работают в стороне от проекта "материализации" гуманитаристики. Фуко выявляет глубинные конфигурации языка различных эпох, анализируя в синхроническом срезе области языкознания, биологии и политической экономии. Лакан, исходя из гипотезы об аналогии функционирования бессознательного и языка, реформирует психоанализ, предлагая сосредоточиться на анализе и корректировке символических структур языка, терапевтически вмешиваясь тем самым в бессознательные аномалии. Барт ищет структурно-семиотические закономерности в "языках" различных феноменов культуры (массовых коммуникаций, моды и т. п.), переходя впоследствии к описанию процессов означивания в литературных, преимущественно модернистских, произведениях.

Согласно Барту, С. это 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. В лучшем случае речь может идти об употреблении широко распространенного в настоящее время слова *структура*, использование которого не может служить чьим бы то ни было отличительным признаком. Сохраняют актуальность лишь полемики относительно содержания, которое в него вкладывают. Выражения *функции, формы, знаки* и *значения*, по мысли Барта, также не отличаются специфичностью. Сегодня это слова общего применения, от которых требуют и получают все, что пожелают: в частности, они позволяют замаскировать даже старую детерминистскую причинно-следственную схему.

По мнению Барта, "вероятно, следует обратиться к таким парам, как *означающее — означаемое* и *синхрония диахрония*, для того чтобы приблизиться к пониманию отличия структурализма от других способов мышления. К первой паре следует обратиться потому, что она отсылает к лингвистической модели соссюрианского происхождения, а также и потому, что при современном состоянии вещей лингвистика, наряду с экономикой, является прямым воплощением науки о структуре. На вторую пару следует обратить внимание еще более решительным образом, ибо она, как кажется, предполагает известный пересмотр понятия *история* в той мере, в какой идея синхронии (несмотря на то что у Соссюра она и выступает сугубо операциональным понятием) оправдывает определенную иммобилизацию времени, а идея диахронии тяготеет к тому, чтобы представить исторический процесс как чистую последовательность форм"

По-видимому, с точки зрения Барта, "речевой знак структурализма в конечном счете следует усматривать в систематическом употреблении терминов, связанных с понятием значения, а отнюдь не в использовании самого слова *структурализм*, которое, как это ни парадоксально, совершенно не может служить чьим бы то ни было отличительным признаком"

Как подчеркивал Барт: "Поскольку структурализм не является ни школой, ни течением, нет никаких оснований априорно (пусть даже предположительно) сводить его к одному только научному мышлению; гораздо лучше попытаться дать его по возможности наиболее широкое описание (если не дефиницию) на другом уровне, нежели уровень рефлексивного языка. В самом деле, можно предположить, что существуют такие

писатели, художники, музыканты, в чьих глазах *оперирование* структурой (а не только мысль о ней) представляет собой особый тип человеческой практики, и что аналитиков и творцов следует объединить под общим знаком, которому можно было бы дать имя *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"

Согласно Барту, "по отношению ко всем своим пользователям сам структурализм принципиально выступает как *деятельность*, т. е. упорядоченная последовательность определенного числа мыслительных операций: можно, очевидно, говорить о структуралистской деятельности, подобно тому как в свое время говорили о сюрреалистической деятельности (именно сюрреализм, вероятно, дал первые опыты структурной литературы). Однако прежде чем обратиться к этим операциям, нужно сказать несколько слов об их цели. Целью любой структуралистской деятельности безразлично, рефлексивной или поэтической является воссоздание *объекта*, таким образом, чтобы в подобной реконструкции обнаружились правила функционирования (*функции*) этого объекта. Таким образом, структура — это, в сущности, отображение предмета, но отображение направленное, заинтересованное, поскольку модель предмета выявляет нечто такое, что оставалось невидимым, или, если угодно, неинтеллигибельным, в самом моделируемом предмете. Структуральный человек берет действительность, расчленяет ее, а затем воссоединяет расчлененное; на первый взгляд, это кажется пустяком. Однако с иной точки зрения оказывается, что этот пустяк имеет решающее значение, ибо в промежутке между этими двумя объектами, или двумя фазами структуралистской деятельности, рождается *нечто новое*, и это новое есть не что иное, как интеллигибельность в целом. Модель это интеллект, приплюсованный к предмету, и такой добавок имеет антропологическую значимость в том смысле, что он оказывается самим человеком, его историей, его ситуацией, его свободой и даже тем сопротивлением, которое природа оказывает его разуму"

С. по самой своей сути, по мнению Барта, "является моделирующей деятельностью, и именно в данном отношении, строго говоря, нет никакой *технической* разницы между научным структурализмом, с одной стороны, и литературой, а также вообще искусством — с другой: оба имеют отношение к *мимесису*, основанному не на аналогии между субстанциями (например, в так называемом реалистическом искусстве), а на аналогии функций (которую Леви-Стросс называет гомологией)"

Согласно Барту, "именно в той мере, в какой цели структуралистской деятельности неразрывно связаны с определенной техникой, структурализм заметно отличается от всех прочих способов анализа или творчества: объект воссоздается *для* выявления функций, и результатом, если можно так выразиться, оказывается сам проделанный путь; вот почему следует говорить скорее о структуралистской деятельности, нежели о структуралистском творчестве. Структуралистская деятельность включает две специфические операции — членение и монтаж. Расчленить первичный объект, подвергаемый моделирующей деятельности, значит обнаружить в нем подвижные фрагменты, взаимное расположение которых порождает некоторый смысл. Сам по себе подобный фрагмент не имеет смысла, однако он таков, что малейшие изменения, затрагивающие его конфигурацию, вызывают изменение целого: *квадрат* Мондриана, *ряд* Пуссера, *...мифема* у Леви-Стросса, фонема у фонологов, *тема* у некоторых литературных критиков — все эти единицы (каковы бы ни были их внутренняя структура и величина, подчас совершенно различные) обретают значимое существование лишь на своих границах — на тех, что отделяют их от других актуальных единиц речи (но это уже проблема монтажа), а также на тех, которые отличают их от других виртуальных единиц, и вместе с которыми они образуют определенный класс (называемый лингвистами *парадигмой*). Понятие парадигмы является, по-видимому, существенным для уяснения того, что такое структуралистское видение: парадигма — это по возможности минимальное множество объектов (единиц), откуда мы запрашиваем такой объект или единицу, которые хотим наделить актуальным смыслом. Парадигматический объект характеризуется тем, что он связан с другими объектами своего класса отношением сходства или несходства: две единицы одной парадигмы должны иметь некоторое сходство *для того, чтобы* могло стать совершенно очевидным различие между ними".

По Барту, структуралистская "операция членения, таким образом, приводит к первичному, как бы раздробленному состоянию модели, при этом, однако структурные единицы отнюдь не оказываются в хаотическом беспорядке; еще до своего распределения и включения в континуум композиции каждая такая единица входит в виртуальное множество аналогичных единиц, образующих осмысленное целое, подчиненное высшему движущему принципу — принципу наименьшего различия".

С точки зрения Барта, "построенная таким образом модель возвращает нам мир уже не в том виде, в каком он был ей изначально дан, и именно в этом состоит значение структурализма. Прежде всего, он создает новую категорию объекта, который не принадлежит ни к области реального, ни к области рационального, но к области *функционального,* и тем самым вписывается в целый комплекс научных исследований, развивающихся в настоящее время на базе информатики. Затем, и это особенно важно, он со всей очевидностью обнаруживает тот сугубо человеческий процесс, в ходе которого люди наделяют вещи смыслом. Есть ли в этом что-либо новое? До некоторой степени, да; разумеется, мир всегда, во все времена стремился обнаружить смысл как во всем, что ему предзадано, так и во всем, что он создает сам. Новизна же заключается в факте появления такого мышления (или такой *поэтики*), которое пытается не столько наделить целостными смыслами открываемые им объекты, сколько понять, каким образом возможен смысл как таковой, какой ценой и какими путями он возникает. В пределе можно было бы сказать, 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. *Человек означивающий* — таким должен быть новый человек, которого ищет структурализм"

По убеждению Барта, "именно потому, что такое производство смысла в его глазах гораздо важнее, нежели сами смыслы, именно потому, что функция экстенсивна по отношению к любым конкретным творениям, структурализм и оказывается не чем иным, как деятельностью, когда отождествляет акт создания произведения с самим произведением: додекафоническая композиция или анализ Леви-Стросса являются объектами именно в той мере, в какой они *сделаны:* их бытие в настоящем тождественно акту их изготовления в прошлом; они и суть предметы, изготовленные-в-прошлом. Художник или аналитик проделывает путь, ранее пройденный смыслом; им нет надобности указывать на него"

Как полагал Барт, "структурализм не отнимает у мира его историю: он стремится связать с историей не только содержания (это уже тысячу раз проделывалось), но и формы, не только материальное, но и интеллигибельное, не только идеологию, но и эстетику. И именно потому, что любая мысль об исторической интеллигибельности неизбежно оказывается актом приобщения к этой интеллигибельности, структуральный человек весьма мало заинтересован в том, чтобы жить вечно: он знает, что структурализм — это тоже всего лишь одна из *форм* мира, которая изменится вместе с ним; и как раз потому, что структуральный человек проверяет пригодность (а отнюдь не истинность) своих суждений, мобилизуя способность говорить на уже сложившихся языках мира новым способом, ему ведомо и то, что достаточно будет возникнуть в истории новому языку, который заговорит о нем самом, чтобы его миссия оказалась исчерпанной"

В общем, С. может быть представлен как суперпозиция ряда определяющих для 20 в. философских стратегий:

1. Десубстанциализация традиционной метафизики, систематически начатой еще И. Кантом и наиболее драматично продолженной Ф. Ницше. Утверждая, что реляционные свойства элементов отличаются доступностью для гуманитарного познания и не меньшей, если не большей, гносеологической ценностью, чем субстанциональные, С. практически оставляет за пределами внимания кантовскую "вещь-в-себе" Отсюда понимание собственного метода ведущими представителями С. как кантианства без трансцендентального субъекта или исторического априоризма. Ницшеанские декларации смерти Бога трансформируются в С. в констатации "конца Человека" "смерти Автора" неадекватности понятий "произведение", "творчество" и т. д.

2. Экспликация внеразумных оснований разума, вехами развития которой стали работы К. Маркса и З. Фрейда. Различные понятийные конструкты "ментальные структуры" Леви-Строс-

са, "эпистема" (см.) Фуко, "символический порядок" Лакана — претендуют на формализацию, развитие, прояснение взглядов на природу и функции бессознательного.

3. Неорационализм, полемизирующий с романтическими, интроспекционистскими философскими течениями.

Доминантой мышления в С. выступает рассмотрение всего разнообразия культурных феноменов сквозь призму языка как формообразующего принципа и ориентация на семиотику, изучающую внутреннее строение знака и механизмы означения в противоположность англосаксонской семиологии, занимающейся преимущественно проблемами референции и классификации знаков (Ч. С. Пирс). В 1970—1980-е как извне, так и изнутри усиливается критика ограниченности структуралистского метода, обусловленная его аисторичностью, формализмом, а порой крайними формами сциентизма. Подчеркивается, что сводя богатства воображаемого к формальной системе символических отношений, С. тем не менее, игнорирует то, что сама эта формальная структура неразрывно связана с неким абсолютно произвольным материальным элементом элементом, который в своей предельной специфичности "есть" структура, который воплощает ее. Принципиальная бесструктурность целого региона человеческого существования становится отправным пунктом так называемой "философии тела"

Положения "позднего" Барта, Фуко периода "генеалогии власти", Ж. Деррида (см.), У Эко (см.), Ж. Делёза (см.), Ж. Бодрийяра (см.) и др. об "открытости произведения" социально-политических контекстах "структур", переносе акцентов анализа с систем готового значения на процесс его производства с атрибутивными для них моментами разрыва и сбоя — определяют характер "второй волны" С. или постструктурализма (см.).

См. также: **Означивание, "Смерть Автора", "Смерть Субъекта", Тело, Скриптор, Конструкция, "По каким критериям узнают структурализм" (Делёз).**

А. А. Горных

СУБЪЕКТИВАЦИЯ в современной философии (в первую очередь в постмодернистской) — самоучреждение человека, конституирование им независимой от Власти (см.) *самости*. В философии М. Хайдеггера термин "самость" обозначал *бытие Я* ("*самобытие*"), т. е. такое сущее, которое способно произнести: "Я"

"Личная самость" у Хайдеггера полагает своеобразие бытия существования в качестве "заботы" (т. е. бытия сущего, являющегося человеческим существованием; в отношении к окружающему миру существование предстает как "озабоченность", а в отношении к другому человеку — "общей заботой").

См. **Фуко, Складка**.

СУБЪЕКЦИЯ в современной философии (в первую очередь в постмодернистской) — зависимость человека от Власти (см.) и ее кодификаций (см. **Код**), проникающих вовнутрь людей и подавляющих их.

См. **Фуко**.

Т

"TEL QUEL" (франц. "такой, какой есть") — название литературно-художественного журнала, основанного в 1960 в Париже и просуществовавшего до начала 1980-х. В разное время с "Т. Q." сотрудничали Р Барт (см.), Ю. Кристева (см.), Ц. Тодоров, Ж. Женетт и др. Лидером группы "Т Q." в различные периоды ориентировавшейся на программные установки авангардизма, а также на антибуржуазные идеи К. Маркса и Мао Цзедуна, являлся Ф. Соллерс (супруг Кристевой).

Главными философскими и искусствоведческими программами деятельности "Т. Q." являлись следующие:

1) проект создания политической семиологии, восходивший к Р Барту, посредством выявления зон генерации смыслов в структурах культур-политической коммуникации;

2) активная проблематизация литературными средствами сферы "большой политики";

3) констатация приоритета литературной практики перед различными формами литературных критик (по Ф. Соллерсу, изучение какого бы то ни было текста неосуществимо иначе, чем в акте собственно письма; последнее же выступает не более и не менее чем "размещением на уровне означающего").

По мысли Соллерса, самым характерным для современной литературы является то, что на авансцену выходит унитарное, глобальное письмо, радикально пренебрегающее жанровыми различиями: место жанров занимают "книги", для которых еще не определен метод прочтения.

Программным для интеллектуально-художественных принципов "Т.Q." стал роман Соллерса "Числа" (1967), явивший собой прецедент создания "цитатной ткани". Для данной текстовой конструкции была характерна презентация смысла, сконцентрированного в сгустки, сами по себе ничего не выражающие. Книга акцентированно изобиловала зрительными эффектами: диаграммами, китайскими иероглифами, цитатами (из профессиональных математических и физических текстов, из китайской иероглифики, из де Сада, А. Арто, Ж. Батая и др.) без указаний на источник. Согласно позиции самого Соллерса, в романе "Числа" "извлечения из текста буквально захвачены потоком, который пишется, они играют роль "речей" роль, которую играли персонажи и диалоги в классическом романе. Я настаиваю на том, что это не цитаты... Здесь мы находимся в анонимной среде — физической, химической, биологической".

В сборнике статей "Теория множеств" (1968), в которой приняли участие Ж. Деррида (**см.**) и М. Фуко (**см.**), участники "Т. Q." сформулировали ряд идей, мотивировавших определенную политизацию литературной деятельности группы. В соответствии с идеологией издания, риторика и роман суть способы "присвоения" языка господствующей системой: в этом контексте буржуазная эпоха возводит риторику на уровень бессознательной идеологии в качестве индивидуальной и ментальной форм интеллигибельности. Революция оказывалась, таким образом, гомологична письму: по мысли Кристевой (высказанной в 1971 и сохранившей значимость для ее позиций и в 1977), "Мао Цзедун является единственным политическим деятелем, единственным коммунистическим лидером после Ленина, который постоянно настаивает на необходимости работать над языком и письмом, чтобы изменить идеологию" Философия языка "Т. Q." инициировала понимание истории в качестве особого изменчивого текста, а процедуру письма оценивала в качестве а-теологического и а-идеологического производства, а не как репрезентацию неких истин.

А. А. Грицанов

"THEATRUM PHILOSOPHICUM" статья М. Фуко (**см.**), посвященная осмыслению книг Ж. Делёза (**см.**) "Различие и повторение" (**см.**) и "Логика смысла" (**см.**). (Данный текст увидел свет в 1970.)

По мысли Фуко, "если философию определять в конечном счете как любую попытку, вне зависимости от ее источника, низвержения платонизма, то философия начинается с Аристотеля; или даже еще с самого Платона, с заключения "Софиста" где Сократа невозможно отличить от хитрых имитаторов; или же она начинается с софистов, поднявших много шума вокруг восхождения платонизма и высмеивавших его будущее величие своей нескончаемой игрой в слова"

Согласно Фуко, "философская природа какого-либо дискурса заключается в его платоническом дифференциале, элементе, отсутствующем в платонизме, но присутствующем в других философиях. Лучше это сформулировать так: это тот элемент, в котором эффект отсутствия вызван в платонической серии новой и расходящейся серией (следовательно, его функция в платонической серии это функция означающего, которое вместе и избыточно, и отсутствует); а также это элемент, в котором платоническая серия производит некую свободную, текучую и избыточную циркуляцию в этом ином дискурсе... Отчасти одну философию можно отличать от другой тем способом, каким определяется фантазм по эффекту недостатка, когда фантазм распределяется по двум составляющим его сериям — "архаичной" и "реальной"; и тут вы можете мечтать о всеобщей истории философии, о платонической фантазмотологии — но не об архитектуре систем. *Низвержение платонизма* Делёзом состоит в том, что он перемещается внутри платоновской серии, с тем чтобы вскрыть неожиданную грань: *деление*"

Фуко формулирует и характеризует стартовую проблему: "Как отличить ложное... от подлинного? Разумеется, не посредством открытия закона истинного и ложного (истина противоположна не ошибке, а ложным явлениям), а посредством указания — поверх этих внешних проявлений на модель, модель столь чистую, что актуальная чистота «чистого» лишь напоминает ее, приближается к ней и по ней измеряет себя; модель, которая существует столь убедительно, что в ее присутствии фальшивое тщеславие ложной копии немедленно сводится на нет"

По мысли Фуко, "считается, что Платон противопоставил сущность явлению, горний мир — нашему земному, солнце истины — теням пещеры (и наш долг теперь — вернуть сущность в земной мир, восславить его и поместить солнце истины внутрь человека). Но Делёз распола-

гает сингулярность Платона в утонченной сортирующей процедуре, которая предшествует открытию сущности, потому что эта процедура обусловливает необходимость мира сущностей своим отделением ложных симулякров (**см.** *А. Г.*) от множества явлений"

Как подчеркнул Фуко, "преобразовать платонизм (серьезная задача) значит усилить его сочувствие к реальности, миру и времени. [...] Извратить же платонизм [...] — это значит открыть его изначальную децентрированность для того, чтобы перецентрироваться вокруг Модели, Тождественного и Того же Самого; это значит самим так децентрироваться относительно платонизма, чтобы вызвать игру (как [происходит] в любом извращении) поверхностей на его границах. [...] Извратить Платона это примкнуть к злой язвительности софистов, грубости киников, аргументации стоиков и порхающим видностям Эпикура (Фуко цитирует рассуждение последнего: "Существуют оттиски, подобовидные плотным телам, но гораздо более тонкие, чем видимые предметы... Эти оттиски называем мы "видностями" Само возникновение видностей совершается быстро, как мысль" — *А. Г.*). [...] Нам следует особенно внимательно отнестись к поверхностным эффектам, которые так радовали эпикурейцев: истечения [...]; фантазмы, созданные страхом и желанием (облачные боги, обожаемый лик возлюбленного, "слабая надежда, доносимая ветром). [...] мы должны артикулировать философию фантазма, не сводимого к какому-то исходному факту, опосредованному восприятием или образом, но возникающего между поверхностями, где он обретает смысл, и в перестановке, которая вынуждает все внутреннее переходить вовне, а все внешнее вовнутрь, в темпоральной осцилляции, всегда заставляющей фантазм предшествовать себе и следовать за собой короче, в том, Делёз вряд ли позволил бы нам называть его *бестелесной материальностью*"

Согласно Фуко, "бесполезно искать за фантазмом какой-то более субстанциальной истины — истины, на которую он указывает [...]. Нужно позволить фантазмам действовать на границах тел; против тел [...]. Фантазмы не расширяют организмы в область воображаемого; они топологизируют материальность тела. Следовательно их надо освободить от налагаемых нами на них ограничений, освободить от дилеммы истины и лжи, дилеммы бытия и небытия (сущностное различие между симулякром и копией, доведенное до своего логического конца) [...]"

По мысли Фуко, "*логику смысла* можно рассматривать как наиболее чуждую книгу, какую только можно себе представить, *Феноменологии восприятия* (книге М. Мерло-Понти, вышедшей в свет в 1945. — *А. Г.*). В этой последней тело-организм связывается с миром через сеть первичных сигнификаций, возникающих из восприятия вещей, тогда как, согласно Делёзу, фантазмы образуют непроницаемую и бестелесную поверхность тел; и из такого процесса — одновременно топологического и жестокого — прорисовывается нечто, что ложно выдает себя за некий центрированный организм и что распределяет на своей периферии нарастающую удаленность вещей. [...] *Логику смысла* следует рассматривать как самый смелый и самый дерзкий из метафизических трактатов при том основном условии, что вместо упразднения метафизики как отрицания бытия мы заставляем последнюю говорить о сверх-бытии. Физика: дискурс, имеющий дело с идеальной структурой тел, смесей, реакций, внутренних и внешних механизмов; метафизика: дискурс, имеющий дело с материальностью бестелесных вещей — фантазмов, идолов и симулякров. Конечно же, иллюзия — источник всех трудностей в метафизике, но не потому, что метафизика по самой своей природе обречена на иллюзию, а потому, что в течение очень долгого времени иллюзия преследовала ее, и потому, что из-за своего страха перед симулякрами она была вынуждена вести охоту на иллюзорное. Метафизика не иллюзорна она отнюдь не только разновидность этого специфического рода, — но иллюзия является метафизикой. Именно продукт специфической метафизики обозначает разделение между симулякром, с одной стороны, и изначальной и совершенной копией, с другой. Существовала критика, чьей задачей было выявлять метафизическую иллюзию и устанавливать ее необходимость; однако метафизика Делёза инициирует необходимую критику деиллюзионизации фантазмов"

По Фуко, "этот путь, вопреки себе самому, вовсе не ведет к некой стыдливой метафизике; он радостно ведет к метафизике метафизике, свободной от своей изначальной глубинности так же, как и от высшего бытия, но кроме того еще и способной постигать фантазм в его игре поверхностей без помощи мо-

делей [...]. Более того, такая серия освобожденных симулякров активируется, или имитирует саму себя, на двух привилегированных сценах: на сцене психоанализа, который в конечном счете следует понимать как метафизическую практику, поскольку он занимается фантазмами; и на сцене театра, который множественен, полисценичен, одновременен, разбит на отдельные действия, отсылающие друг к другу, и где мы сталкиваемся — без намека на представление (копирование или имитацию) с танцем масок, плачем тел и жестикуляцией рук и пальцев"

В результате, с точки зрения Фуко, "философия представления — философия изначального, первичного, сходства, имитации, верности — рассеивается; и стрела симулякра, выпущенная эпикурейцами, летит в нашем направлении. Она рождает — возрождает *фантазмофизику*"

Характеризуя дальнейшие историко-философские штудии Делёза, Фуко отмечает: "Прослеживая то, как Делёз рассуждает об Эпикуре, Зеноне, Лукреции и Хрисиппе, я вынужден был сделать вывод, что методика его анализа носит строго фрейдистский характер. Он вовсе не стремится... к великой Репрессии Западной философии; он лишь отмечает, как бы походя, ее оплошности. Он указывает на ее разрывы, бреши, те незначительные малости, которыми пренебрегал философский дискурс. [...] Благодаря упорству нашей педагогической традиции мы привыкли отбрасывать эпикурейские симулякры как нечто бесполезное и пустое; а знаменитая борьба стоицизма, которая велась вчера и возобновится завтра, стала школьной забавой"

Описывая перспективную философско-созидающую программу, стоявшую перед Делёзом, Фуко фиксирует: "Для рассмотрения чистого события прежде всего должен быть создан некий метафизический базис... Таковым не может быть метафизика субстанций, служащих основанием для акциденций; не может это быть и некой метафизической когеренцией, которая помещает эти акциденции в переплетающиеся связи причин и эффектов. Событие — рана, победа-поражение, смерть — это всегда эффект, полностью производимый сталкивающимися, смешивающимися и разделяющимися телами, но такой эффект никогда не бывает телесной природы... Физика рассматривает причины, но события, возникающие как их эффекты, уже не принадлежат физике".

Как подчеркнул Фуко, "события требуют также и более сложной логики. Событие — это не некое положение вещей, не нечто такое, что могло бы служить в качестве референта предложения (факт смерти — это положение вещей, по отношению к которому утверждение может быть истинным или ложным; умирание — это чистое событие, которое никогда ничего не верифицирует). Троичную логику, традиционно центрированную на референте, мы должны заменить взаимосвязью, основанной на четырех терминах. *Марк Антоний умер* обозначает положение вещей; выражает мое мнение или веру; сигнифицирует утверждение; и, вдобавок, имеет смысл: *умирание*. Неосязаемый смысл, с одной стороны, обращен к вещам, поскольку *умирание* — это что-то, что происходит как событие с Антонием, а с другой стороны, он обращен к предложению, поскольку *умирание* — это то, что высказывается по поводу Антония в таком-то утверждении. Умирать: измерение предложения; бестелесный эффект, производимый мечом; смысл и событие; точка без толщины и субстанции, о которой некто говорит и которая странствует по поверхности вещей. Не следует заключать смысл в когнитивное ядро, лежащее в сердцевине познаваемого объекта; лучше позволить ему восстановить свое текучее движение на границах слов и вещей в качестве того, что говорится о вещи (а не ее атрибута или вещи в себе), и чего-то, что случается (а не процесса или состояния). Смерть служит лучшим примером, будучи и событием событий, и смыслом в его наичистейшем состоянии... Область смысла — это анонимный поток речи; именно о нем мы говорим как о всегда прошедшем или готовом произойти, и, тем не менее, он осуществляется в экстремальной точке сингулярности. Смысл-событие столь же нейтрален, как и смерть... Смысл-событие требует грамматики с иной формой организации, поскольку его нельзя поместить в предложение в качестве атрибута (быть мертвым, быть живым, быть красным), но он привязан к глаголу (умирать, жить, краснеть)... Грамматика смысла-события вращается вокруг двух асимметричных и непрочных полюсов: инфинитивное наклонение и настоящее время. Смысл-событие — это всегда и смещение настоящего времени, и вечное повторение инфинитива"

Фуко констатирует: "Подведем итог: на границах плотных тел событие бестелесно (метафизическая поверхность); на поверхности слов и вещей бестелес-

ное событие — это смысл предложения (его логическое измерение); на основной линии дискурса бестелесный смысл-событие привязан к глаголу (инфинитивная точка настоящего). В более или менее недавнем прошлом имели место, как я полагаю, три основные попытки концептуализировать событие: неопозитивизм, феноменология и философия истории. Неопозитивизму не удалось осмыслить особый характер события; из-за логической ошибки, спутавшей событие с положением вещей, у неопозитивизма не было иного выбора, кроме как поместить событие в гущу тел, рассматривать его как материальный процесс и примкнуть более или менее явно к физикализму ("каким-то шизоидным образом" неопозитивизм свел поверхность к глубине); что касается грамматики, то он превратил событие в атрибут. Феноменология, с другой стороны, переориентировала событие относительно смысла: она либо располагала голое событие до смысла или по соседству с последним твердыня фактичности, безмолвная инерция случайностей, а затем подчиняла событие активным процессам осмысления, вгрызания в него и его разработки; либо же феноменология допускала область первичных сигнификаций, которая всегда существовала как некая диспозиция мира вокруг *Я*, следующая по его пути и за его привилегированными локализациями, заранее указывая, где событие может произойти и его возможную форму. Либо кот, чей здравый смысл предшествует улыбке, либо общезначимый смысл улыбки, предвосхищающий кота. Либо Сартр, либо Мерло-Понти. Для них смысл никогда не совпадает с событием; и из этого вытекают логика сигнификаций, грамматика первого лица и метафизика сознания. Что касается философии истории, то она заключает событие в циклическую модель времени. Ее ошибка — грамматическая; философия истории рассматривает настоящее как то, что обрамлено прошлым и будущим; настоящее — это бывшее будущее, где его форма была предуготовлена, а прошлое, которое произойдет в будущем, сохраняет идентичность своего содержания"

Фуко подводит промежуточный итог: "Итак, три системы, потерпевшие неудачу в осмыслении события. Первая, под предлогом того, что ничего нельзя сказать о вещах, лежащих *вне* мира, отвергает чистую поверхность события и пытается насильственно заключить событие — в качестве референта — в сферическую полноту мира. Вторая, под тем предлогом, что сигнификация существует только для сознания, помещает событие вне и прежде или внутри и после [смысла] и всегда располагает его по отношению к кругу *Я*. Третья, под тем предлогом, что событие существует только во времени, задает его идентичность и подчиняет его твердо централизованному порядку. Мир, Я и Бог (сфера, круг и центр): три условия, которые неизменно затушевывают событие и мешают успешному формулированию мысли. Я полагаю, что замысел Делёза направлен на то, чтобы устранить эту тройную зависимость, которая и по сей день навязана событию: метафизика бестелесного события (которая, следовательно, несводима к физике мира), логика нейтрального смысла (а не феноменология сигнификации, основанной на субъекте) и мышление инфинитивного настоящего (а не воскрешение концептуального будущего в прошедшем существовании)"

Осмысливая "пункт" делёзовского анализа, где "две серии — события и фантазма вступают в резонанс" Фуко пишет: "Это не значит, что данные серии сходятся в какой-то общей точке, в каком-то фантазматическом событии или в первичном источнике симулякра. Событие — это то, чего неизменно недостает в серии фантазма; его отсутствие указывает, что его повторение лишено каких-либо оснований в неком первоисточнике, что оно вне любых форм имитации и свободно от принуждений сходства. Следовательно, событие это маскировка повторения, это всегда сингулярная маска, которая ничего не скрывает, симулякры без симуляции, нелепое убранство, прикрывающее несуществующую наготу, чистое различие. Что касается фантазма, то он *избыточен* по отношению к сингулярности события, но такой *избыток* не указывает на воображаемое дополнение, прибавляющееся к голой реальности фактов; он также и не образует некой эмбриональной всеобщности, из которой постепенно возникает организация понятия"

Согласно Фуко, "такому понятию фантазма как игры (отсутствующего) события и его повторения не следует придавать форму индивидуальности (форму, подчиненную понятию и, следовательно, неформальную), нельзя это понятие и соизмерять с реальностью (реальностью, имитирующей образ); оно предстает как универсальная сингулярность: умирать, летать, покорять, покоряться. [...] *Логика смысла*

показывает нам, как выстраивать мысль, способную охватить событие и понятие, их раздельное и двойное утверждение, утверждение их дизъюнкции. Определение события на основе понятия посредством отрицания всякой значимости повторения — это, возможно, то, что можно назвать знанием; а соизмерение фантазма с реальностью путем поиска его происхождения это оценка. Философия старается проделать и то, и другое; она воображает себя наукой, а выступает как критика. С другой стороны, мышление требует освобождения фантазма в имитации, которая производит фантазм одним махом; фантазм делает событие столь неопределенным, что оно повторяется как сингулярная универсалия. Именно такая конструкция события и фантазма ведет к мысли в абсолютном смысле. [...] Фантазм и событие, утверждаемые в дизъюнкции, суть объекты мысли и сама мысль; они полагают сверх-бытие на поверхности тел, где оно только и может быть доступным для мысли, и намечают топологическое событие, в котором формируется сама мысль. Мысль должна рассматривать тот процесс, который ее формирует, и сама формироваться, исходя из такого рассмотрения. Дуальность критика-знание становится абсолютно бесполезной, когда мысль заявляет о своей природе. [...] То, что объект мысли формирует саму мысль, означает... двойное размежевание: отделение центрального и обосновывающего субъекта, с которым происходят события, а он развертывает вокруг себя смысл; и отделение объекта, который является отправным пунктом и точкой схождения для распознаваемых форм и атрибутов, утверждаемых нами. [...] Вот почему *Логика смысла* могла бы иметь подзаголовок: Что такое мышление? Этот вопрос в книге Делёза всюду подразумевает два различных контекста: контекст стоической логики в той мере, в какой она связана с бестелесным, — и фрейдовский анализ фантазма"

По убеждению Фуко, данный текст Делёза "заставляет нас обратить внимание на вещи, которыми философия пренебрегала столько столетий: на событие (ассимилированное в понятии, из которого мы тщетно пытались его извлечь в форме факта, верифицирующего предложение, в форме актуального опыта, как модальности субъекта, в форме конкретности как эмпирического содержания истории); и на фантазм (редуцированный во имя реальности и помещенный в наивысшую точку, на патологический полюс нормативной последовательности: восприятие — образ — память иллюзия). В конце концов, в чем еще столь настоятельно нуждается мышление нашего века, как не в событии и не в фантазме? [...] Делёз развивал убедительный анализ сущностных элементов, закладывая основы мышления о событии и фантазме. Его задача не в примирении (расширить пределы влияния события с помощью воображаемой плотности фантазма или придать устойчивость текучему фантазму путем добавления крупиц актуальной истории); он развернул философию, допускающую дизъюнктивное утверждение как того, так и другого".

Излагая суть (достаточно "неразличимую" и громоздкую) авторского подхода, Фуко оказывается в состоянии в весьма сжатом объеме изложить смысл и пафос делёзовского текста. Фуко пишет: "Вообще считается, что различие бывает чего-то с чем-то или в чем-то; по ту сторону различия, за его пределами — но в качестве его опоры, его собственного места с его обособленностью и, следовательно, источника его господства мы полагаем, посредством понятия, единство некой группы и ее расчленение на виды посредством операции различения... Различие превращается в то, что должно специфицироваться внутри понятия, не переступая границ последнего. А еще помимо и до видов мы сталкиваемся с кишением индивидуальностей. Что же такое это безграничное многообразие, ускользающее от спецификации и остающееся вне понятия, если не возрождение повторения? От овец как вида мы спускаемся к отдельным, исчислимым овцам. Это предстает как первая форма подчинения: различение как спецификация (внутри понятия) и повторение как неразличенность индивидуальностей (вне понятия). Но подчинения чему? Общезначимому здравому смыслу, который, отворачиваясь от безумных потоков и анархического различения, неизменно распознает тождественность вещей (а это во все времена всеобщая способность). Общезначимый смысл выделяет общность объекта и одновременно пактом доброй воли учреждает универсальность познающего субъекта. Ну а что, если мы дадим свободу злой воле? Что, если бы мысль освободилась от общезначимого смысла и решила действовать только в своей наивысшей сингулярности? Что, если бы она приняла предосудительную сторону парадокса, вместо того чтобы благодушно

довольствоваться своей принадлежностью к doxa? Что, если бы она рассматривала различие, дифференцирование, а не искала общих элементов, лежащих в основе различия? Тогда различие исчезло бы как общий признак, ведущий к всеобщности понятия, и стало бы различенной мыслью, мыслью о различенном — чистым событием. Что касается повторения, то оно перестало бы действовать как монотонно-скучная последовательность тождественного и стало бы перемещающимся различием. Мысль уже не привязана к конструированию понятий, коль скоро она избегает доброй воли и администрирования общезначимого смысла, озабоченного тем, чтобы подразделять и характеризовать. Скорее, она производит смысл-событие, повторяя фантазм. Мораль доброй воли, содействующая мышлению общезначимого смысла, играет фундаментальную роль защиты мысли от ее *генитальной* сингулярности"

Как рассуждает Фуко, "чтобы различие существовало, необходимо разделить *то же самое* посредством противоречия, ограничить его бесконечное тождество посредством не-бытия, трансформировать его позитивность, которая действует без определенных ограничений, посредством отрицания. При приоритете подобия, различие может возникать только благодаря такому посредничеству. Что касается повторения, то оно осуществляется именно в той точке, где едва начатое опосредование замыкается само на себя; когда, вместо того, чтобы сказать *нет*, повторение дважды произносит одно и то же *да*, когда оно постоянно возвращается в одно и то же положение, вместо того чтобы распределять оппозиции внутри системы конечных элементов. Повторение обманывает слабость подобия в тот момент, когда оно [повторение] больше не может отрицать себя в ином, когда оно не может больше обрести себя в ином. Повторение — одновременно будучи чистой экстериорностью и чистой фигурой происхождения превращается во внутреннюю слабость, дефицит конечного, в своего рода заикание негативного: невроз диалектики. Ведь философия держала курс именно на диалектику"

Фуко формулирует важнейшую историко-философскую проблему: "Как это вышло, что нам не удалось разглядеть в Гегеле философа величайших, а в Лейбнице — наименьших различий? На самом деле диалектика не освобождает различий; напротив, она гарантирует, что их всегда можно вновь посадить на цепь. Диалектическая суверенность подобия состоит в том, что оно позволяет различиям существовать, но всегда только под властью негативного, как инстанции не-бытия. Они могут создавать впечатление успешного низложения Другого, но противоречие исподволь содействует спасению тождеств. Нужно ли напоминать о неизменном педагогическом источнике диалектики? Ритуал, в котором она активируется, который вызывает бесконечное возрождение апории бытия и не-бытия, — это смиренное школьное упражнение в вопрошании, фиктивный диалог между учениками: *Это красное. Нет, не красное. Сейчас светло. Нет, теперь темно. В сумерках октябрьского неба сова Минервы летит над самой землей:* ***Записывай это, записывай, ухает она, — завтра утром мрак исчезнет***. 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 (жульничеству 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. Вовсе не будучи неполным и затемненным образом Идеи, вечно хранящей наши ответы в некой высшей сфере, проблема заключается в самой идее, или, скорее, Идея существует только в форме проблемы: особая множественность, которую, однако, упорно не замечают и которая непрестанно порождает вопрошание. Каков же ответ на это вопрошание? Сама проблема. Как же проблема разрешается? Путем смещения вопроса. К проблеме нельзя подойти с помощью логики исключенного третьего, поскольку она является рассеянным многообразием; проблема не может быть разрешена и посредством четких различений картезианской идеи, потому что как идея она является неясно определенной; она не отвечает серьезности гегелевского негативного потому, что является множественным утверждением; она не подчиняется противоречию между бытием и не-бытием, поскольку сама является бытием. Мы должны мыслить пробле-

матически, а не диалектически спрашивать и отвечать"

Фуко характеризует интеллектуальные сдвиги, способствовавшие становлению философии "различия и повторения": "Прежде всего нужно было вместе с Аристотелем отказаться от тождественности понятия, отбросить сходство внутри представления и одновременно освободиться от философии представления; и наконец, нужно было освободиться от Гегеля от оппозиции предикатов, от противоречия и отрицания, от всей диалектики. Но есть еще и четвертое условие, которое даже более фундаментально, чем изложенные. Наиболее прочное подчинение различия несомненно то, которое держится на категориях. Показывая множество различных способов, которыми может выражаться бытие, специфицируя его формы атрибутирования, навязывая определенный способ распределения существующих вещей, категории создают условие, при котором бытие в высшей степени сохраняет свой бесстрастный покой. Категории организуют игру утверждений и отрицаний, придают законность сходствам внутри представления, гарантируют объективность и действенность понятий. Они подавляют анархию различия, делят различия на зоны, разграничивают их права и предписывают им задачу специфицирования индивидуальных сущих. С одной стороны, их можно понимать как априорные формы знания, но с другой — они предстают как архаическая мораль, древние десять заповедей, которые тождественное навязывает различному. Различие может быть освобождено только благодаря изобретению *а-категориального* мышления"

По мысли Фуко, "в истории философии известны по крайней мере две радикальные формулировки *единоголосия* бытия, данные Дунсом Скоттом и Спинозой. Однако в философии Дунса Скотта бытие нейтрально, тогда как для Спинозы оно основывается на субстанции; в обоих контекстах устранение категорий и утверждение, что бытие выражается для всех вещей одинаково, преследовали единственную цель — сохранить единство бытия. [...] По Делёзу, некатегориальное единоголосие бытия непосредственно не присоединяет многообразие к единству (универсальная нейтральность бытия, или экспрессивная сила субстанции); оно позволяет бытию действовать как повторно выражаемому в качестве различия. Бытие это повторение различия, без всякого различия в форме его выражения. Бытие не распределяется по областям; реальное не подчинено возможному, а случайное не противостоит необходимому. [...] Подавление категорий, утверждение единоголосия бытия и повторяющееся вращение бытия вокруг различия — таковы последние условия, чтобы мыслить фантазм и событие"

Фуко излагает культурные последствия такого интеллектуального переворота: "Создавая пространство для действия истины и лжи, давая место свободному добавлению ошибки, категории молчаливо отвергают глупость. Командным голосом они инструктируют нас на путях познания и официально предупреждают о возможности ошибки, а шепотом дают гарантии нашему интеллекту и закладывают априори исключенной глупости. Итак, мы попадаем в опасное положение, ожидая освобождения от категорий; стоит нам только отвергнуть их организующий принцип, как мы сталкиваемся с магмой глупости. Одним махом мы рискуем оказаться не в окружении удивительной множественности различий, а среди равенств, двусмысленностей, *того, что сводится к одному и тому же*, уравнительного единообразия и термодинамизма всякого неудачного усилия. Мыслить в контексте категорий значит знать истину и уметь отличить ее от лжи; мыслить *а-категориально* значит противостоять темной глупости и мгновенно отличать себя от нее"

Развивая непреходяще свойственную ему логику трактовки призвания интеллектуала (см.), Фуко отмечает: "Интеллект не совместим с глупостью, поскольку именно глупость уже преодолена категориальное искусство избегания ошибки. Ученый это интеллектуал. Но именно мысль противостоит глупости, и как раз философ обозревает ее. [...] В пределе мысль становится интенсивным созерцанием вблизи глупости в точке утраты себя в ней; а другая ее сторона образована апатией, неподвижностью, чрезмерным утомлением, упрямой немотой и инерцией — а скорее, все это образует ее аккомпанемент, повседневное и неблагодарное упражнение, которое подготавливает мысль и которое она неожиданно обрывает. Философ должен быть в достаточной степени извращен, чтобы плохо играть в игру истины и ошибки: такая извращенность, которая проявляется в парадоксах, позволяет философу избегать категориального постижения. Но вместе с тем у него должно быть достаточно *злого юмора*,

чтобы настойчиво противостоять глупости, чтобы оставаться неподвижным в точке оцепенения для того, чтобы успешно ее достичь и имитировать, позволить ей медленно возрасти в нем (возможно, это то, что мы вежливо называем *быть поглощенным своими мыслями*) и ждать — при всегда непредсказуемом завершении этого тщательного приготовления — шока ***различия***" (выделено мной. — *А. Г.*).

Согласно Фуко, "единоголосие бытия, единственность его выражения парадоксальным образом является принципиальным условием, позволяющим различию избегать господства идентичности, освобождающим различие от закона Того же Самого как простой оппозиции внутри концептуальных элементов. Бытие может выражать себя тем же самым образом, потому что различие уже не подчиняется прежней редукции категорий; потому что оно не распределяется внутри многообразия, которое всегда может быть воспринято; потому что оно не организуется в понятийную иерархию видов и родов. Бытие — это то, что всегда высказывается о различии; это Повторение различия. Прибегая к этому термину, мы не можем избежать использования как Становления, так и Возвращения, поскольку различия не являются элементами — даже не фрагментированными, переплетенными или чудовищно перемешанными элементами некой длительной эволюции, влекущей их по своему пути и изредка допускающей их замаскированное или обнаженное проявление. Синтез Становления может показаться довольно слабым, но тем не менее он поддерживает единство — не только и не столько единство некоего бесконечного резервуара, сколько единство фрагментов, проходящих и повторяющихся моментов, единство потока сознания, когда оно познает"

По Фуко, "различие повторяется; а бытие, выражающееся одним и тем же образом по отношению к различию, никогда не является универсальным потоком становления; не является оно и хорошо центрированным кругом тождеств. Бытие — это возвращение, освобожденное от кривизны круга, это Повторение. Следовательно, смерть трех элементов: Становления (пожирающего Отца рожающей матери); круга, посредством которого дар жизни переходит в цветы каждой весной; повторения — повторяющейся фибрилляции настоящего, вечной и опасной трещины, полностью данной в одно мгновение, универсально утверждаемой одним ударом. Благодаря своему расщеплению и повторению настоящее выступает как бросок кости. И вовсе не потому, что оно формирует часть игры, в которую оно протаскивает небольшие случайности и элементы неопределенности. Оно одновременно является и случаем в игре, и самой игрой как случаем. Одним и тем же броском вбрасываются и кость, и правила [игры], так что случай не разбивается на части и не дробится, а утверждается целиком в единственном броске. Настоящее, как возвращение различия, как повторение, дающее различию голос, сразу утверждает тотальность случая"

Как утверждает Фуко, Ницше явился "первым, кто понял *единоголосие* как возвращение, а не как абстракцию или субстанцию. Может быть, следует сказать, что Ницше дошел до мысли о Вечном Возвращении; точнее, он указал на него как на невыносимую мысль. Невыносимую потому, что как только появляются первые ее признаки, она фиксируется в образе круга, несущего в себе фатальную угрозу возвращения всех вещей. [...] Ницше оставил этот знак знак, ближайший к невыносимой мысли вечного возвращения, и наша задача как раз в том, чтобы рассмотреть его следствия. Почти столетие на эту задачу было нацелено самое высокое философствование, но у кого хватит самонадеянности сказать, что он сумел решить ее?"

Фуко подводит итог: "Не следует думать, что возвращение это форма содержания, которое есть различие; скорее из всегда номадического и анархического различия в неизбежно избыточный и перемещающийся знак возвращения ударила сверкающая молния, которой когда-нибудь дадут имя Делёза: новая мысль возможна; мысль снова возможна. Эта мысль пребывает не в будущем, обещанном самыми далеко идущими из новых начинаний. Она налицо в текстах Делёза — бьющая наружу, танцующая перед нами, посреди нас; генитальная мысль, интенсивная мысль, утверждающая мысль, а-категориальная мысль — у всего этого неузнаваемое лицо, маска, никогда прежде не виданная нами; различия, ожидать которых у нас не было основания, но которые, тем не менее, ведут к возвращению как масок своих масок — масок Платона, Дунса Скота, Спинозы, Лейбница, Канта и всех других философов. Эта философия выступает не как мысль, а как театр..."

Фуко характеризует осмысливаемые им книги Делёза как "исключительные

по значимости и достоинству", добавляя при этом, что "возможно, когда-нибудь нынешний век будет известен как век Делёза"

Этот текст Фуко вызвал ряд недоуменных (а порой возмущенных) комментариев критиков. Столь высокая оценка со стороны уже признанного мэтра французской философии профессионального мастерства пусть и своего ровесника (но не обладающего столь высоким авторитетом) была не совсем понятной.

Справедливости ради отметим, что в сравнении с респектабельно-изысканным стилем "Логики смысла" текст "Различия и повторения" тяжеловесен и заумен. Фуко в присущей ему манере доступного истолкования наисложнейших интеллектуальных "материй" сумел прояснить "дискурс" этой книги.

И тем самым — как представляется — вновь подтвердил собственную прерогативу на подобного рода суждения об уровне творчества коллег.

А. А. Грицанов

ТЕКСТ (лат. *textus* — ткань, переплетение) — в общем плане — связная и полная последовательность знаков (**см.**).

Проблема Т., возникая на пересечении лингвистики, поэтики, литературоведения, семиотики, начинает активно обсуждаться в гуманитарном познании второй половины 20 в. В центре внимания полемики оказалась проблема раскрытия ресурсов смыслопорождения или трансформации значения в знаковых макрообразованиях, сопровождающееся признанием некорректности или недостаточности денотации в качестве основной модели значения. Существуют как расширенная философски нагруженная (романоязычные страны, Германия), так и более частная (англосаксонский вариант) трактовки Т. Условно их можно обозначить как имманентный (рассматривающий Т. как автономную реальность, выявляющий его внутреннюю структуру) и репрезентативный (выясняющий специфику Т. как особой формы представления знаний о внешней им действительности) подходы.

С двумя основными аспектами Т. внешней связностью, от грамматического строя до нарративной структуры, а также цельностью, внутренней осмысленностью, требующей (в силу своей неочевидности) интерпретации, — связаны различия структуралистского и герменевтического направлений в рамках имманентного подхода к Т. Первое, опираясь на традицию соссюрианской лингвистики, обособляющей язык в систему, существующую "в себе и для себя" восходит к анализу морфологии русской сказки В. Проппа. В классическом (связанном прежде всего с антропологией К. Леви-Стросса) структурализме Т. обозначен в виде задачи — как искомая совокупность культурных кодов, в соответствии с которыми организуется знаковое многообразие культуры. Герменевтика выступала против картезианской программы субъект-объектного, предполагающего инструментальную роль языка и философствования на пути постижения некоторой духовной реальности (например, "жизнь" В. Дильтея) из нее самой. Герменевтика шла от понимания филологических Т. в качестве отпечатков целостной субъективности Автора (Ф. Шлейермахер) к представлениям о Т. (литературы, диалога) как языковом выражении герменевтического, онтологически осмысленного опыта, неотделимое от содержания этого опыта (М. Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер), как атрибутивном способе существования самого жизненного мира человека (П. Рикёр).

Статус Т. как одного из центральных философских концептов наиболее последовательно и развернуто утверждается в постструктурализме (зачастую именно с ним принято связывать введение в интеллектуальный обиход термина "Т "). Постструктуралистские течения — "грамматология" Ж. Деррида (**см.**), "текстовой анализ" Р Барта (**см.**), "семанализ" Ю. Кристевой (**см.**) и др., переходя от научно ориентированного изучения готового знака к описанию процессов его порождения, по существу лишенных определенной методологии, сближаются с интерпретативными процедурами освоения Т полагая, однако, что интерпретация направлена "вглубь смысла" а наиболее же адекватным для текстового чтения является поверхностное движение по цепочке метонимии. Изучение Т., таким образом, претендует на открытие некоего "среднего пути" (Ц. Тодоров) между конкретностью литературы и абстрактностью лингвистики.

В целом, учитывая всю метафорическую насыщенность и размытость понятия Т., с постструктуралистских позиций Т. характеризуется как:

1) "сеть" генерации значений без цели и без центра (основной идеи, общей формулы, сведение к которой задавало каноны классической критики и, шире, философии);

2) опровержение "мифа о филиации" наличия источников и влияний, из исто-

рической суммы которых возникает произведение; как анонимный Т., динамический, смысловой горизонт для всех институциализовавшихся (в печатной форме, например) Т.;

3) "множественность смысла" принципиальная открытость, незавершенность значений, не поддающаяся определению и иерархизации со стороны властных структур (или конституирующая первичный уровень власти) и отсылающая к сфере желания, нетематизируемой пограничной области культуры.

По Барту, Т. (Барт, как правило, пишет слово "текст" с большой буквы и выделяет его курсивом, желая подчеркнуть его новое значение. *Ред.*) — "это не эстетический продукт, а знаковая деятельность; это не структура, а... процесс; это не пассивный объект, а работа и игра; это не совокупность замкнутых в себе знаков, наделенных смыслом, который можно восстановить, а пространство, где прочерчены линии смысловых сдвигов; уровнем *Текста* является не значение, но Означающее, в семиотическом и психоаналитическом смысле этого понятия; *Текст* выходит за рамки традиционного литературного произведения, бывает, к примеру, *Текст* жизни"

Вслед за Кристевой Барт констатировал: "Ныне мы знаем, что *Текст* представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл (*сообщение* Автора-Бога), но 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"

По мере расширения зоны текстологических исследований их предметом становятся не только вербальные тексты, но и "Т." живописи, кинематографа, архитектуры (Ф. Джеймисон [**см.**], Ч. Дженкс и др.). Репрезентативный подход к осмыслению Т. опирается на более частные гуманитарные дисциплины когнитивную психологию, порождающую лингвистику, микросоциологию и др. Лингвистическая теория Т (Ж. Петефи, Т. ван Дейк) концентрируется на изучении закономерностей сочетания предложений и возможностях макростуктурной семантической интерпретации коммуникативных Т. (например, в Т. газетных новостей входят заголовок, вводная фраза, перечисление событий, комментарий, реакция и т. д., в совокупности определяющие целостность сообщения). Основу понимания Т. в этом случае составляют актуализации различных "моделей ситуаций" личностных знаний носителей языка, аккумулирующих их предшествующий опыт.

Прагматика и социолингвистика (Д. Сёрл, Дж. Остин, С. Эрвин-Трипп) прослеживают прагматические связи между лингвистическими структурами и социальными действиями; функцию особых Т. в этом случае выполняют рассказы повседневной жизни, словесные дуэли между подростками и т. д.

См. также: **Структурализм, Постструктурализм, Постмодернизм, Нарратив, Ризома, Лабиринт, "Смерть Автора"**

А. Р. Усманова

"ТЕКСТ-НАСЛАЖДЕНИЕ" понятие постмодернистской философии, выражающее трактовку ею текста (**см.**) как вместилища множества смыслов и не подлежащего поэтому однозначно исчерпывающей интерпретации (**см.**). Было введено в философский оборот Р Бартом (**см.**) в работе "Удовольствие от текста" (1973).

Термин "Т.-Н." составляет у Барта семантическую оппозицию понятию "текст-удовольствие" (**см.**), истолковывающему пространство текста как открытое для однозначно исчерпывающего и — в этом смысле — финального прочтения.

Согласно Барту, поскольку *наслаждение* процессуально, постольку сопряженное с ним *желание* (**см.**), порождая смысл, не останавливается на обретенном результате. Удовольствие же, по мысли Барта, напротив, означает обрыв желания, приводящий к замыканию смысла. По словам Барта, "желание имеет эпистемологическую ценность, а удовольствие нет" Своеобычную "философскую живучесть желания" Барт рассматривал именно как "обусловленную тем, что оно никак не может найти себе удовлетворения"

Барт формулирует презумпцию невозможности одновременного удержания в восприятии и "текста-удовольствия" и "Т.-Н.": "анахроничен читатель, пытающийся враз удержать оба эти текста в поле своего зрения, а у себя в руках — и бразды правления, и бразды наслаждения. Ведь, тем самым, он одновременно... оказывается причастен и к культуре... и к ее разрушению: он испытывает радость от устойчивости собственного Я (и в этом его удовольствие) и в то же время стремится к своей погибели (и в этом его наслаждение")

См. также: **"Текст-Удовольствие", "Эротика текста".**

А. А. Грицанов

ТЕКСТОВОЙ АНАЛИЗ одна из предметных стратегий постмодернистской философии, призванная представить текст (**см.**) как сферу нон-финальной и перманентной смысловой генерации. Программа "Т. А." была конституирована Р Бартом (**см.**) в контексте аналитики художественных текстов: "S/Z. Опыт исследования" "Текстовой анализ одной новеллы Эдгара По" и др.

Базисной проблемой Т. А. выступила у Барта попытка соединения установок постструктурализма (**см.**) на аналитику наличной структуры текста и постмодернистское видение текста как принципиально ризоморфной (см. **Ризома**) среды смыслогенеза. По Барту: "в наших исследованиях должны сопрягаться две идеи, которые с очень давних пор считались взаимоисключающими: идея структуры и идея комбинаторной бесконечности" Согласно позиции Барта, "примирение этих двух постулатов оказывается необходимым потому, что человеческий язык, который мы все глубже познаем, является одновременно и бесконечным, и структурно организованным"

Бартовский подход принципиально отличен от традиционного (или "объясняющего") анализа текста, ибо Т. А. "не стремится выяснить, чем детерминирован данный текст, взятый в целом как следствие определенной причины; цель состоит скорее в том, чтобы увидеть, как текст взрывается и рассеивается в межтекстовом пространстве" По Барту, "текстовой анализ не ставит себе целью описание структуры произведения; задача видится не в том, чтобы зарегистрировать некую устойчивую структуру, а скорее в том, чтобы произвести подвижную структурацию текста (структурацию, которая меняется от читателя к читателю на протяжении Истории), проникнуть в смысловой объем произведения, в процесс означивания (**см.** *А. Г.)*" В связи с этим, стратегия Т. А. фундирована у Барта принципиальным отказом от возможности обнаружения "единственного" (адекватного) смысла текста. В столь же малой степени Т. А., согласно Барту, подчинен и задаче экспликации всех потенциально возможных его смыслов: "это было бы невозможно, поскольку текст бесконечно открыт в бесконечность" Речь идет, по Барту, об аналитической процедуре, которая имеет своей целью "прослеживать пути смыслообразования" выявляя "те формы, те коды, через которые идет возникновение смыслов текста" Сущность Т А., по мнению Барта, может быть зафиксирована следующим образом: "мы не стремится реконструировать структуру текста, а хотим проследить за его структурацией"

Необходимой предпосылкой осуществления Т. А. выступает, по Барту, адаптация исследователем таких презумпций философии постмодерна, как:

1. Презумпция семантической открытости текста: "основу текста составляет не его закрытая структура, поддающаяся исчерпывающему изучению, а его выход в другие тексты, в другие коды, в другие знаки"
2. Презумпция интертекстуальности (**см.**): "текст существует лишь в силу межтекстовых отношений"
3. Презумпция принципиальной неполноты любого прочтения текста. Процессуальность Т. А. по Барту, реализуется в контексте процедур чтения (**см.**), но "чтения как бы в замедленной съемке" Как отмечал Барт, "потеря смыслов есть в известной мере неотъемлемая часть чтения: нам важно показать отправные точки смыслообразования, а не его окончательные результаты"

В целом же, Т. А., с точки зрения его методологического статуса, занимает в концептуальной системе Барта сопоставимое место со стратегией деконструкции (**см.**) в концептуальной системе Ж. Деррида (**см.**).

А. А. Грицанов

ТЕКСТУАЛЬНЫЕ СТРАТЕГИИ в границах семиотических теорий интерпретативного сотрудничества — системы предписаний, адресованные читателю, образ и модель которого формируется текстом независимо от и задолго до эмпирического процесса чтения. В. Изер, один из представителей рецептивной эстетики, понимает под Т С. совокупность конвенций и процедур чтения, которые текст устанавливает для читателя, причем речь идет о тех конвенциях, которые приняты и, таким образом, становится возможным сотрудничество читателя и текста.

Функция Т. С. состоит в актуализации социальных норм и литературных аллюзий, к которым текст отсылает. При этом Т. С. организуют как текстовый материал, так и условия, при которых этот материал начинает комуницировать со своим читателем. Следует отметить, однако, что предлагаемые читателю возможности прочтения текста остаются лишь возможностями, актуализация которых зависит от текстовой компетенции конкретного реципиента, текстуальный порядок не может элиминировать свободу прочтения. В свое время У. Эко (**см.**), предло-

живший концепцию "открытого произведения", указывал, что текст может предвосхищать реакции читателя, но при этом рассчитывает на творческое отношение со стороны последнего: от уровня его интеллекта, владения языком и культурного кругозора зависит судьба произведения. Свобода интерпретации не ограничивается жесткой структурой текста, но, напротив, оказывается им самим организованной и предусмотренной. В этом смысле "открытое произведение" должно обладать законченной и закрытой формой: "Свободная игра двусмысленности всегда обусловлена правилом двусмысленности" (Эко).

Понятие "Т С. с одной стороны, предполагает активное участие читателя в интерпретации произведения, а с другой стороны, позволяет зафиксировать наличие упорядоченной структуры и определенные права в интерпретируемом тексте.

А. Р. Усманова

"ТЕКСТ-УДОВОЛЬСТВИЕ" понятие постмодернистской философии, выражающее ее интерпретацию классического (см. **Классика — Некласси-ка Постнеклассика**) осмысления текста (**см.**). В классической философской традиции текст трактовался как наделенный автохтонной семантикой, гарантированной внетекстовым референтом. Текст, соответственно, подлежал пониманию, предполагающему герменевтическую процедуру реконструкции его смысла и значения.

Понятие "Т.-У " было введено Р Бартом (**см.**) в работе "Удовольствие от текста" (1973) и составляет оппозиционную пару понятию "текст-наслаждение" (**см.**). Текст, увиденный в качестве "Т.-У " характеризуется, по Барту, стабильной структурой, наличием фиксированных оценочных акцентов и вполне определенного смыслового центра, задающего четкие ориентации субъекта в процессе чтения (**см.**). "Т.-У " ориентирует на чтение в традиционном его понимании, т. е. на установление в интерпретационном усилии читателя одно-однозначных соответствий между семиотическими рядами текстовой среды, с одной стороны, и принятыми в той или иной культурной традиции системами значения — с другой. Таким образом обеспечивается своего рода дешифровка текста, ведущая в перспективе к его исчерпывающему, "финальному" пониманию.

Субъективно переживаемым итогом прочтения "Т.-У." является, по Барту, получаемое читателем "удовольствие от текста" т. е. разрешение его читательских ожиданий, удовлетворение как выражение исчерпывающей завершенности процесса. Процессуальность отношения читателя к "Т.-У " Барт интерпретирует в качестве "комфортабельного чтения"

Интерпретация текста в статусе "Т.-У " понимающая его в качестве "произведения", созданного Автором, решительно отвергается Бартом (см. **Конструкция, "Смерть Автора"**). Подобный подход увязывается им с традиционалистской литературной "критикой" возводящей произведение к Автору как к его причине, закрывая тем самым саму возможность плюрального истолкования текстовой семантики: по Барту, "присвоить тексту Автора это значит как бы застопорить текст, наделить его окончательным значением... Если автор найден, значит, текст *объяснен*, критик одержал победу" В этом контексте Барт отмечает, что "в наши дни произведение исполняет один лишь критик — как палач исполняет приговор"

Программной стратегией отношения к "Т.-У " выступает в постмодернизме стратегия означивания (**см.**), предполагающая, по Барту, не экспликацию так называемого "правильного смысла" а прослеживание возможных плюральных "путей смыслообразования" Для этого, согласно Барту, необходимо не выявление структуры такового текста, а прослеживание процессуальной и принципиально не результирующейся в структуру "структурации" текста.

См. также: **"Текст-наслаждение", "Эротика текста"**

А. А. Грицанов

ТЕЛО — термин традиционного эстетического и социально-гуманитарного знания, обретающий имманентный категориальный статус в понятийном комплексе философии постмодернизма. В контексте установки постмодерна на преодоление традиционалистских оснований европейского "метафизического" мышления (противоположенность субъекта и объекта, пафосный гносеологизм, гипотеза о качественной неоднородности и эшелонированности данных человеческого опыта) "Т." выступает как пакетное понятие, центрирующее на себе ряд значимых ценностей постнеклассического философствования (см. **Модерн, Постмодерн, Постмодернизм, Классика — Некласика Постнеклассика**). Данная тенденция является следствием процесса утраты культурой

как таковой центрации на Слово: в границах постмодернистской парадигмы *телесность* реализует традиционные функции ментальности. Применительно к процедуре осмысления опытного содержания, Т. приобретает статус "внутреннего", а ментальность — "внешнего" ракурса. В рамках же осуществления соответствующих визуальных метафор фундированность телесностью оказывается гарантом подлинности ("аутентичности") наличного сущего, позволяющим избежать доминирования симулякризированных (см. **Симуляция**) пустот.

Предпосылкой индоктринации понятия "Т." в совокупность культур-формирующих подходов гуманитарного знания явилась философско-научная рефлексия над универсальной для всех человеческих существ ситуацией неизбывного соотнесения собственного, ощущаемого и переживаемого Т. с любым "объективно обусловленным" положением и состоянием нашего Т. в физическом и психическом мире.

В современной философии (в частности, в рамках наиболее радикальной, постмодернистской ее версии) принято традиционно трактовать Т. как:

1. Универсальную стабилизирующую структуру единого опыта людей (в контексте проблемы пределов онтологической "разрешимости" Т.). Т. изначально по отношению к природным и культурным объектам, именно благодаря ему они и существуют. В классификации П. Валерии упоминаются: Т. "мое"; Т., "которое видят другие"; Т которое "знают"; Т., которое "нас воплощает", удерживая телесное единство и связывая различные образы, но само не могущее быть помыслено и воплощено.

2. Неосознанный горизонт человеческого опыта, перманентно существующий до- и пред- всякого абстрактно-конкретного мышления (в противовес пониманиям Т. в качестве объекта либо некоей суммы органов). Т. в таком контексте анонимно: это высший синтез и единство опыта, имеющее свой мир, понимающее его без рационального опосредования, без подчинения объективирующим функциям разума.

3. Центр трансформации действий или "порог", где полученные индивидом впечатления избирают пути для превращения в соответствующие движения. С точки зрения А. Бергсона (выдающийся французский философ и литератор (1859—1941), лауреат Нобелевской премии. *А. Г.*), мое Т. как особый образ, как подвижный предел между будущим и прошедшим, — каждое мгновение предоставляет в распоряжение человека "поперечный разрез" всемирного осуществления или становления — местонахождения чувственно-двигательных явлений.

4. Т. физическое, действительно выступающее затемняющим препятствием для света. В этой ипостаси Т. разводит свет освещающий и свет отраженный (нами видим лишь последний). Воспринимающее Т. в предельном осуществлении собственных функций призвано стремиться стать идеальной, абсолютно отражающей поверхностью. Мы же избираем и считываем из облика нашего мира лишь то, что видим — через знание уже виденного и видимого. Если же мы обнаружим "нечто", принципиально не имеющее для нас "чувственного" значения, Т. перестает быть порогом для эманаций мира, мы ему открываемся Т. в действительности своей исчезает.

Т. в широком контексте такого типа трактуется как препятствие, как орган, посредством которого "поток становления" (у Ф. Ницше жизнь) пытается зафиксировать, воспринять себя на различных уровнях своего проявления. Это невозможно иначе, нежели в моменты столкновения с препятствием. "Мировой поток" ("жизненный порыв") видится себе нашими Т.

5. Центральный элемент процессов коммуникации в предельно широком смысле этого понятия (проблема "коммунальной телесности"). По мнению Э. Гуссерля и Р Барта (**см.**), желая чтения (**см.**), я желаю текст (**см.**), ибо это открывает мне возможность быть Другим (**см.**), я желаю его как желают Т., ибо текст — это не только набор философских терминов, но и "особая плоть" (Гуссерль) либо "Т." (Барт). Текст, открывающийся человеку в пространстве чтения, выступает как другое его Т. Выбор же чтения предстает тем самым в качестве процедуры выбора другого Т. — трансфизичного, уже вне антропоморфного образа автора (см. **"Смерть Автора"**).

По аналогии с возможностью видеть лишь то, что нами уже было единожды увидено (4), Читатель читает лишь то, что он уже воспринял до самого процесса чтения. Стратегию коммуникации "философия Другого" видит так:

а) обладая собственными Т и сознанием в один момент времени, я также обладаю моим Т. и в последующий момент времени, но уже вследствие инкорпорирования в структуру моего опыта Другого, его "интериоризации";

б) этот Другой, не препятствующий мне распоряжаться своим Т., вещами и всем миром, становится Ты;

в) *Я* не трансформируется в Ты, оно всего лишь добивается расширения сферы господства своего *Я* через использование Ты как собственного внешнего образа. В данной ситуации Другой может быть охарактеризован как предельный образ моей близости к себе, к моему Т как Ты. Если же Другой ориентирован на деструктивные процедуры и, олицетворяя запредельный образ возможной чуждости самому себе, уничтожает автономную позицию моего Я, последнее аннигилируется, обретая крайнюю форму отчужденности.

В результате этого события мое Т якобы и принадлежит мне (*Я* предполагаю, что оно должно принадлежать мне), однако оно захвачено Другим. *Я* более не создаю пространство смысла, я лишаюсь собственного "присутствия-в-мире" и утрачиваю мое Т.

В поле гносеологических изысканий интерпретация данных телесных трансформаций и "реинкарнаций" следующая: субъект, будучи поглощен Другим, становится объектом: абсолютно естественное переживание собственной идентичности замещается шоковым переживанием неидентичности с собой (сопровождающимся аффектом телесного негативного дистанцирования меня разом выбрасывает из ранее моего Т. и пограничного ему пространственно-временного континуума). Таким образом в контакте с Ты *Я* способно трансформироваться либо в сверх-субъект, либо в сверх-объект. А поскольку именно Другой создает горизонты вещей, желаний, Т., постольку восприятие текстов любой культурно-исторически определенной традиции предзадано и обусловлено сопротивлением самой формы организации и архитектоникой этих текстов. Эти последние же фундированы той телесной практикой, той топологией мира, которыми пронизана текстура воспринимаемого философско-литературного произведения. (По Барту, "будучи аналитическим, язык захватывает тело только если оно раздроблено; целостное тело — вне языка; единственное, что достигает письма, куски тела; для того чтобы сделать тело видимым, необходимо или сместить, отразить в метонимии его одежды, или свести его к одной из его частей. Описание только тогда становится визионерским, и вновь обретается счастье выражения".)

Смысловые проекции коммуникационных стратегий должны простраиваться в соответствии с собственной внутренней логикой "вселенной романа": Т. Читателя должно оснащаться новыми психофизиологическими и смысловыми автоматизмами для декодировки текста и получения ожидаемого, сопряженного с наличной телесной организацией смыслового ответа. "Нельзя читать, не изменяя себя" — гласит одна из максим "философии Т." Именно в первые моменты чтения, но единожды и навсегда Читаемое конституирует ряд трудноодолимых табу на использование читателем собственного опыта телесных практик, которым придан статус общепризнанных и нормальных в рамках той культуры, где он формировался как мысляще-чувствующее существо. Непонимание текста, обоюдное фиаско Автора и Читателя прежде всего проблема телесной коммуникации. Индивид не способен "проникнуть" в новое пространство воображения, ибо язык его описания человеку принципиально чужд. Для истории мировой культуры расхожими выступают ситуации "безумия на двоих" когда Читатель, разрушенный предлагаемым Автором суггестивным потенциалом текста, все же вступает с ним в коммуникацию вопреки запретам своего телесного мира. Типичным примером этого является прогрессирующее в ходе чтения романов Ф. М. Достоевского обретение Читателем какого-либо из "регрессивных" Т. этого Автора Т., регрессирующих от нормальной телесной практики как в абсолютную мощь, так и в каталепсию.

Согласно версии В. А. Подороги, в творчестве Ф. М. Достоевского присутствует конструирование не столько субъектов, наделенных сознанием и волей и следующих авторской идеологии, сколько творение Т. алкоголических, истерических, эпилептоидных, Т.-жертв, Т.-машин и др. Результатом реальных коммуникационных практик такого типа выступает, согласно Подороге, формирование "послепорогового Т." — своеобычного "Т. без органов" (см. **"Тело без органов"**): сновидного, преступного, эпилептического, садо-мазохистского, предельно интенсивного, экстатического и др. Избыточный телесный опыт при остром дефиците адаптивных механизмов результируется, по Подороге, либо складыванием универсального типажа Т. перверсивное, либо формированием его наивысших эталонов — "Т. святости" или категории юродивых. Преодолевая собственный "порог" Т. становится себе внешним. По мнению Подороги, порог суть интенсификатор психомиметических различий, он их удваивает. Открывать же себя как Т. и вступать в психомиметический континуум — это значит "быть всегда на пороге".

В контексте "философии ландшафта" (см. **Ландшафт**) в предельных случаях утраты Я собственного Т. может стать актуальной ситуация, когда искаженная внешняя пространственность может оказаться в состоянии придать персонажам даже иную форму (в случаях, когда Т. разрушено настолько, что оно не способно организовать вокруг самого себя близлежащую жизненную предметность).

Р Лейнг, описывая симптомы шизофренического "окаменения", писал, что у шизосубъекта, созерцающего ландшафт, отсутствует защитный перцептивный механизм, который способен экранировать активность элементных сил. Им утрачивается способность чувствовать границы собственного Т., омертвляется чувство кожи, без которого невозможно чувство "Я", более не существует границы, отделяющей и связывающей внутренние события жизни Т. с внешними. Шизосубъект, по Лейнгу, — человек без кожи. Его глаз — перцептивный разрыв, дыра в шизо-Т., в которую ускользает собственное Т. в которую уходят элементные силы, чтобы слиться и образовать мир без человека — мир "человеческого раз-воплощения в момент освобождения" (Подорога), над которым не имеет больше власти различающая сила Другого.

6. Носитель (в качестве моего Т.) двух центральных модусов человеческого бытия: *иметь* и *быть*. Замена "Быть" — на "Иметь" общепринято знаменовала собой подлинный переворот в метафизике. "Иметь Т." предполагало включение категориально-понятийного комплекса видов, степеней, отношений и переменных *обладания* — в содержание и развитие понятия "бытие". Результатом этого, согласно Ж. Делёзу (см.), явилась философско-семантическая ситуация, когда "подлинным антонимом "Я" начало являться не "не-Я", а "мое"; подлинным же антонимом "бытия", т. е. "имеющего", выступает у современного человека не "небытие", а — "имеемое"

7 Обладатель статуса "внутреннего" ракурса (как *телесность*), при трактовке *ментальности* как обладателя ракурса "внешнего" (применительно к процедурам осмысления содержания опыта). Фундированность *телесностью* оказывается гарантом подлинности ("аутентичности") наличного сущего, позволяющим избежать доминирования симулякризированных (см. **Симулякр, Симуляция**) пустот.

Постмодернизм осуществляет радикальное переосмысление понятия *телесность* в плане предельной его семиотизации. Согласно Делёзу, у *телесности* "нет ничего общего с собственно телом или образом тела. Это тело без образа", в котором "ничто не репрезентативно" Барт непосредственно пишет о *телесности*: "Что же это за тело? Ведь у нас их несколько; прежде всего, это тело, с которым имеют дело анатомы и физиологи, тело, исследуемое и описываемое наукой; такое тело есть не что иное, как текст, каким он предстает взору грамматиков, критиков, комментаторов, филологов [это фенотекст (**см.** — *А. Г.*)]. Между тем у нас есть и другое тело — тело как источник наслаждения, образованное исключительно эротическими функциями и не имеющее никакого отношения к нашему физиологическому телу: оно есть продукт иного способа членения и иного типа номинации"

В проекции постмодернизма бытие субъекта — это не только бытие в текстах, но и текстуальное по своей организации бытие (см. **Симуляция**). Ж. Деррида (**см.**) трактует желание (**см.**) как своего рода текст: по его мысли, вербально артикулированное желание "направлено на мир как текстуальную реальность", в свою очередь характеризующуюся "желанием сказать"

Телесность в таком ракурсе понимается как семиотически артикулированная и текстуально ориентированная: как пишет Барт, "удовольствие от текста это тот момент, когда мое тело начинает следовать своим собственным мыслям" И, в свою очередь, текст обретает характеристики *телесности*: по Барту, "текст обладает человеческим обликом; быть может, это образ, анаграмма человеческого тела? Несомненно. Но речь идет именно о нашем эротическом теле"

Телесность, таким образом, осмысливается постмодернизмом как сфера разворачивания социальных и дискурсивных кодов (**см.**): "социальное тело" у Ж. Делёза и Ф. Гваттари (**см.**), "текстуальное тело" у Барта, etc., оказываясь, подобно всем дискурсивным средам, "местом диссоциации Я" (см. **"Смерть Субъекта"**).

См. также: **Тело, "Тело без органов"**

А. А. Грицанов

"ТЕЛО БЕЗ ОРГАНОВ" концепт (**см.**) философии постмодерна, являющий собой результат содержательной аппликации идеи об имманентном креативном потенциале децентрированной семантической среды на феномен телесности (см. **Тело**).

В контексте концепта "Т. Б. О. содержание собственно термина "тело" может интерпретироваться весьма широко, применяясь для осмысления не только антропоморфно понятой телесности: у Ж. Делёза (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**), "Т. Б. О." может быть определено как "социус", "тело земли" или "деспотическое тело капитала"

Идея "Т. Б. О." впервые была обозначена А. Арто: "Тело есть тело, // оно одно, // ему нет нужды в органах..." Тем не менее, позволительно полагать, что термин "Т. Б. О." был впервые осмыслен в "Генеалогии морали" у Ф. Ницше. В данном тексте присутствовал тезис о том, что любой орган (равно как физиологический или психический навык) не есть фиксированный результат телеологически понятой эволюции: "глаз-де создан для зрения, рука-де создана для хватания" По Ницше, организация тела как такового представляет собою лишь случайное и ситуативное проявление внутреннего созидательного потенциала воли к власти, "пробные метаморфозы" поддающиеся "все новым интерпретациям"

В контексте постмодернистской установки на разрыв структуры и ее функций Делёз и Гваттари отмечают, что неизбежен момент, когда "нам до смерти надоедает видеть своими глазами, дышать своими легкими, глотать своим ртом, говорить своим языком, иметь анус, глотку, голову и ноги. Почему бы не ходить на голове, не петь брюшной полостью, не видеть кожей, не дышать животом?" А потому, по их мысли, неизбежен "момент, когда тело, пресытившись органами, хочет их сбросить или теряет их" У Делёза и Гваттари "Т. Б. О." фактически интерпретируется как ризоморфное (см. **Ризома**) и в этом качестве противопоставляется *организму* как стабильной системе органов с устойчиво дифференцированными функциями: "тело без органов — вовсе не противоположность органам. Его враги — не органы. Его враг — организм" По Делёзу, "Т. Б. О." противостоит "не органам, а той организации органов, которую называют организмом, ...органической организации органов" По определению Делёза, "основной признак тела без органов не отсутствие всяких органов и не только наличие какого-то неопределенного органа, но, в конечном счете, временное и преходящее присутствие органов определенных"

По мысли Делёза и Гваттари, *организм* как раз и навсегда ставшая система уступает место "пустому телу", т. е. телу, открытому для вариативного самоконфигурирования: "замените анамнез забыванием, интерпретацию экспериментацией. Найдите свое тело без органов" Органы организма интерпретируются Делёзом и Гваттари как принципиально ситуативные, которые хоть и "распределяются по телу без органов, но распределяются-то они независимо от формы организма: формы становятся случайными, органы уже не более чем произведенные интенсивности, потоки, пороги, градиенты" Таким образом, по их мнению, "Т. Б. О." реализует себя "за рамками организма, но и как предел тела" хотя в каждый конкретный момент времени "это всегда какое-то тело"

Делёз и Гваттари неоднократно подчеркивали, что интересующая их предметность это не "органы-осколки" организма, но не сопоставимая с "образом организма" целостность как "распределение интенсивностей", "интенсивная зародышевая плазма" В этом отношении "Т. Б. О." характеризуется Делёзом и Гваттари как "бесформенное и бесструктурное" оно "стерильно, непорождено, непотребляемо"

Основанием метафоры "Т Б. О. Делёз и Гваттари полагали мифологию. "Т Б. О." мыслится ими как "тантрическое яйцо" которое "обладает лишь интенсивной реальностью" Бытие "Т Б. О." по мысли Делёза и Гваттари, реализуется как "пробегание" по "Т. Б. О." своего рода "волны с изменчивой амплитудой" При столкновении этой "волны" с внешним воздействием, по их мнению, в "Т. Б. О." "оформляется тот или иной ситуативно актуальный орган, но орган временный, сохраняющийся лишь до тех пор, пока продолжается движение волны и действие силы" (Делёз). С точки зрения эволюционных перспектив, согласно Делёзу и Гваттари, содержательно значимой оказывается и та траектория ("пережитая эмоция" "пережитое"), по которой телесность подошла к моменту самоконфигурирования.

С точки зрения Делёза и Гваттари, "Т. Б. О." принципиально процессуально и не имеет того, что можно было бы назвать массой покоя: "тело без органов непродуктивно, но оно, тем не менее, производится на своем месте и в свое время... в качестве тождества производства и продукта" Совпадение в "Т. Б. О." субъекта и объекта организации позволяет Делёзу и Гваттари интерпретировать данный процесс в качестве процедуры самоорганизации: "Т. Б. О." — "это не-

кая инволюция", но "инволюция творческая и всегда современная"

Одним из важнейших моментов самоорганизации телесности выступает, таким образом, его детерминированность посредством процессов, происходящих на уровне ее самое. Как писал Ницше, "телесные функции принципиально в миллион раз важнее, чем все красивые состояния и вершины сознания: последние представляют собой лишнее украшение, поскольку не являются орудиями для... телесных функций"

В контексте аналитик "Т. Б. О." Делёз и Гваттари формулируют идею "картографии тела" в рамках которой "долгота" определяется как процессуальность телесного бытия, а "широта" как "общность аффектов" т. е. "интенсивное состояние", переживаемое в определенный момент тем или иным телом. Для Делёза и Гваттари таким образом понимаемый организм выступает не как финально структурированное тело, но, напротив, как лишь ситуативно значимая и принципиально преходящая версия его конфигурации. По их мнению, "организм — вовсе не тело... но лишь некий страт на живом теле, т. е. феномен аккумуляции... навязывающий телу без органов всевозможные формы, функции, связи, доминирующие и иерархизированные организации, организованные трансценденции чтобы добыть из него какой-то полезный труд" Согласно Делёзу и Гваттари, в каждый конкретный момент времени "имеет место конфликт" между телесностью как таковой и "Т. Б. О.": "сцепления, производство, шум машин невыносим телу без органов"

В сравнении с телом, обладающим плюральной и подвижной "картографией" организм оценивается Делёзом и Гваттари не как "жизнь", но как "темница жизни", ибо окончательно ставшее состояние тела означает его смерть. "Т. Б. О.", по Делёзу и Гваттари, не может выступать обнаруживающим исконный смысл предметом истолкования: "интерпретировать тут нечего". Будучи подвергнуто означиванию (**см.**), "Т. Б. О." принудительно наделяется определенной конфигурацией, т. е. становится "телом с органами" и утрачивает свой статус "пустого знака" (**см.**). Как пишет Барт, "будучи аналитическим, язык схватывает тело, только если оно раздроблено; целостное тело вне языка; единственное, что достигает письма, это куски тела" Последнее, таким образом, выступает, по словам Делёза, как "современность непрестанно созидающей себя среды". Организм же, по оценке Делёза и Гваттари, в принципе не может быть спонтанен: "наш организм создаваем... в лоне... производства, в самом этом производстве тело страдает от такого устройства, страдает от того, что оно не организовано по-другому"

В отличие от организма, по Делёзу и Гваттари, "Т. Б. О." как актуальная бесконечность "обладает лишь интенсивной реальностью" которая наполняет его "радостью, экстазом, танцем", высвобождая для осуществления все "возможные аллотропические вариации" В этом отношении, по их мнению, "Т. Б. О." как бесконечное "путешествие на месте" открывает неограниченный простор для самореализации свободы, снимая с телесности "путы" и "клещи" конечной "органической организации органов" Любая конкретность телесной организации выступает, согласно Делёзу и Гваттари, как насилие над вариабельностью "Т Б. О.": "тело страдает от того, что оно... вообще организовано"

По Делёзу и Гваттари, потенциал плюральности "Т. Б. О." неизбывен: "оно сохраняет текучий и скользящий характер" Подобная пластичность, позволяющая "Т. Б. О." противостоять натиску внешних принудительных детерминант, обусловлена, согласно позиции Делёза и Гваттари, его принципиальной аструктурностью и децентрированной хаотичностью: "машинам-органам, ...связанным, соединенным или отключенным потокам оно противопоставляет недифференцированную аморфную текучесть" Индивидуальная свобода, по Делёзу и Гваттари, с необходимостью предполагает освобождение от навязанной конкретности тела, подобно тому, как "шизоязык" снимает оковы с вербального самовыражения: "там, где психоанализ призывает: *Стойте, найдите снова свое Я*, нам следовало бы сказать: *Идем дальше, мы еще не нашли свое тело без органов*"

См. также: **Тело, "Капитализм и шизофрения" (Делёз, Гваттари), Шизоанализ.**

А. А. Грицанов

"ТЕОРИЯ ИНТУИЦИИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ГУССЕРЛЯ" ("Theorie de l'intuition dans la phenomenologie de Husserl" 1930) первая работа Э. Левинаса (**см.**) и первая фундаментальная интерпретация феноменологии Э. Гуссерля во франкоязычной философии.

В предисловии и семи главах — "Натуралистическая теория бытия и метод философии», "Феноменологическая теория

бытия: безусловная экзистенция сознания», "Феноменологическая теория бытия: (продолжение). Интенциональность сознания», "Теоретическое сознание», "Интуиция», "Интуиция сущностей», "Философская интуиция» — Левинас изложил свое понимание концепции Гуссерля, ее исторических и методологических предпосылок, а также прогнозируемых последствий для философии в целом. Феноменологическая философия Гуссерля представляла для Левинаса воплощение нормативного состояния традиционной европейской философии, стандартами которого был очерчен круг вопросов, ставших впоследствии предметом критического анализа. Феноменология преследует одну цель: возвратить мир объектов объектов восприятия, науки или логики — в конкретные отношения нашей жизни и на этом основании понять их. Именно на это направлены, по мнению Левинаса, ноэтико-ноэматические анализы Гуссерля.

Автор "Т. И. в Ф. Г " рассматривает гуссерлевскую концепцию различения в сознании "с одной стороны, содержания основных мыслей, с другой — актов, которые их воодушевляют" Он признает, что ноэма сознания — осознаваемое, коррелирующее с ноэзой как субъективной стороной интенциональности (способом данности интенционального предмета сознания), которая продуцирует содержание основных мыслей, — не имеет ничего общего с объектом сознания. Отношение ноэзы к ноэме "не может интерпретироваться как связь сознания с его интенциональным объектом", соглашается Левинас с Гуссерлем. Он принимает гуссерлевскую трактовку ноэмы именно как объекта бытия, а не как объекта сознания. Конкретное бытие не является тем, что существует для одного-единственного сознания. Ограничение сферы конституирования объектов индивидуальным сознанием, ego означает, согласно Левинасу, гипостазирование мира абстракций, но не постижение объектов самих по себе. Восприятие невозможно без своего коррелята, "того, что воспринимается как воспринимаемое"; воображение невозможно без воображаемого; желание — без объекта желания и т. д., т. е. cogito в феноменологии принимается только со своим cogitatum. Интенциональная модель сознания как формализация "естественной установки" экспонирует обращенность человека к миру, полагая этот мир существующим. "Размышляя о себе и воспринимая других, человек считает себя и других частью мира", следовательно, сам мир выступает как "бытие-в себе", как "тотальность" Смысл объекта, на который направлено сознание, "не может стать доступным, пока мы живем среди вещей и пока наш взор непосредственно к ним прикован: подлинная интенция жизни остается скрытой", — констатирует Левинас.

Вопрос "Как мысль трансцендирует себя?" он относит к числу псевдопроблем. Но это не означает, что сфера трансцендентного признается совершенно прозрачной для сознания. Раскрыть смысл трансцендентности объектов означает понять "интенции" мышления и декодировать способ конституирования ими трансцендентного объекта. Данная цель предполагает "видение того, на что направлено сознание, когда трансцендирует себя", и что в категориях Гуссерля означает "способ бытия ноэмы, способ, в котором она должна "лежать здесь (wie es liege)" и быть "осознанной" в опыте" Такого рода исследование конституциональных проблем означает "исследование внутренних значений сознания" Структура предметности специфична для каждого региона сознания. Например, "существование ценности, способ ее данности жизни" открывает совершенно иное "измерение смысла" не исчисляемое средствами онтологии. Сфере ценностей, способ данности которой отличен от онтологической структуры бытия, атрибутивны гетерогенность, нечеткость, неопределенность.

Спор о сущности сознания — его интенциональности или диалогичности стал ключевым моментом в становлении философии диалога Левинаса. Левинас допускает интенциональную модель как отражающую объект бытия, но ставит перед собой задачу преодолеть трансцендентальность ego за счет вовлечения в сферу анализа "другого Я" "В дальнейшем мы должны открыть "других" интерсубъективный мир, замечает Левинас в "Т. И. в Ф. Г " феноменологическая интуиция жизни других открывает поле трансцендентальной интерсубъективности" Интерсубъективное измерение, обозначенное Гуссерлем, но ограниченное другим как alter ego и означенное метафорикой света, было реконструировано Левинасом и стало принципом новой диалогической философии с характерными для нее метафорикой слова, коммуникативным мышлением и актуализацией таких понятий, как трансцендентальность общения, "чувствительность" к другому (чужому), язык и время.

С. В. Воробьева

"ТЕОРИЯ РЕЛИГИИ" ("Theorie de la religion" P., 1948) — одна из основных философских работ Ж. Батая (**см.**), изданная в полной версии в 1974, уже после смерти автора. В основу издания положены материалы лекции "Схема истории религии" прочитанной в Философском колледже (февраль 1948). В "Т. Р " Батай опирался на исследования С. Леви, М. Мосса и Б. де Сахагуна в области сущности жертвоприношений, на принципиальные выводы религиозных исследований Э. Дюркгейма, на анализ дуального сознания, проведенный С. Петереман, на работы Р.-Г. Тони и М. Вебера, посвященные анализу ментальности Реформации и ее связи с экономическим поведением.

Методологические оговорки Батая в "Предисловии" и "Приложении" позволяют выделить своеобразные правила работы со смыслами, которые присутствуют в "Т. Р." Батай исходит из принципиальной незавершенности и открытости любого философского учения и процесса "осознания человеком себя" видит цель работы в "попытке отразить мысль во всей ее мобильности, не стремясь к приданию ей какой бы то ни было завершенности" Данное исследование не содержит "наслоения каких-либо исторических и этнографических аналогий" что должно придать выводам "ту форму, которую бы они приобрели на завершающей стадии сознания...", на которой тот, кто мыслит последовательно, "видит, что отныне нет более места для него самого" Эта работа, по признанию автора, "высвечивает сущность некоего бессилия" в попытке ответа на вопрос философии "как выйти за рамки человеческого существования?"

В основе "Т. Р ", по признанию автора, лежит парадокс, "согласно которому индивид рассматривается как "вещь" и выдвигается тезис об отрицании интимного..." Эти положения дают возможность Батаю выделить "этапы... на пути развития способов постижения мира" (схема этого пути, о которой упоминал сам Батай, так и не была найдена среди его рукописей). Содержание этих этапов оказывается возможным реконструировать в двух плоскостях: плоскость состояний и плоскость сознания. В первом случае схема такова: "состояние первородной имманентности" — состояние "субъекта-объекта" — мир вещей (реальный миропорядок). Во втором случае: "архаическое сознание" "дуализм" — "дремотное восприятие миропорядка". "Состояние первородной имманентности" это, по сути, господство "животного начала" которое суть "воплощение непосредственности или имманентности" Имманентность (интимное), согласно Батаю, полная слитность животного с его окружением, невозможность дифференциации (различения иного): "поедаемое является подобным поедающему", "существование ничем не выделяется в мире, где оно протекает, как поток воды среди схожих потоков" Раскол в мир имманентности привносит появление вещи *рукотворного* орудия труда, "которому нет места в животном мире" и которое "олицетворяет зарождающуюся форму того, что не есть "я" Орудие обладает двумя главными свойствами: 1) оно подвластно человеку (он его знает, так как сам сделал) и 2) оно порождает понятие полезности (объект — это полезное; польза это смысл объекта; даже после своего разрушения объект длится своей полезностью). Эти свойства позволяют все более-менее знакомое человеку объяснять как объект и рождают сферу объектов как продукт взгляда со стороны. Разрушение имманентности сопровождается появлением субъекта-объекта: мир сократился до уровня вещи и, при условии, что есть субъект, который еще воспринимает мир как единение всего сущего, мы получаем мир-вещь, который обладает свойствами субъекта. А именно: обособленная индивидуальность и созидающая сила, несущие "в себе божеские черты обезличенного, смутно различимого и имманентного существования" что ведет к представлению о "Высшем Существе" (Батай вводит это понятие с подачи М. Элиаде). Осознание "Высшего Существа" не свидетельствует о зрелости человеческого мировосприятия, "в этом проявляется вполне определенное и ничем не восполненное ослабление восприятия мира, свойственного животным" Итак, мир раскалывается на мир всего сущего и мир духов, но "дух пока еще не различается от тела", тело еще не есть бренная оболочка. Шаг к радикальному различению бессмертного, автономного от тела духа знаменует признание тела в качестве вещи (субъект-объект превращается в объект) и второсортности мира вещей, что оформляет полное торжество "человеческого начала" т. е. отчетливого сознания, оперирующего категориями вещей и отворачивающегося от отголосков интимного, дремлющего "в глубине его самого"

Таким образом, по мысли Батая, отрицание интимного или превращение

субъекта в объект происходит в силу следующих причин: 1) труд (создание вещи ведет к различению иного); 2) страх смерти (забота о своей жизни порождает взгляд на себя как на длительность — атрибут вещи), 3) особенность человеческого познания (чтобы понять себя, субъект должен переместить себя в поле объектов-вещей, т. е. разрушить собственную имманентность). Но субъект несет в себе смутное ощущение своей "неправильности" исторгнутости из мира имманентности, что приводит к попыткам человека "вернуться" Такая попытка и есть "религия, суть которой сводится к обретению утраченного ощущения интимного" Однако, считает Батай, и эта попытка не лишена недостатков: фундаментальная проблема религии кроется в "фатальном непонимании самой сути обрядничества" (последнее можно рассматривать как сердцевину религии): с одной стороны, обряд сплавляет "под воздействием жара интимного" индивида и вещь в сгусток имманентного: обряд призван открыть доступ к интимному (к "преисполненному имманентности" к миру сиюминутности и разгула жизни и смерти, к тому, что лишено утилитарного смысла и "невозможно передать обычными словами"), с другой — обряд подчиняется людьми требованиям мира вещей и начинает "выступать как некое звено в неразрывной цепи деяний, производимых в утилитарных целях" направленных на продление существования общества (племени, народа, государства и т. п.), т. е. перенацеливается на мир вещей. В конце концов, Батай делает вывод, что "религия... уподобляется усилиям отчетливого сознания, стремящегося к полному самосознанию. Но подобные усилия тщетны, поскольку осознание интимного возможно лишь на такой стадии сознания, когда отчетливость сознания более не достигается" Такая логика позволяет Батаю определить человека как "существо, которое утратило, и даже отвергло то, что оно неосознанно собой олицетворяет, — не поддающееся четкому определению интимное" и как отчетливое сознание, которое ищет то, что утратило, но не способное его обрести вновь.

Стиль мышления Батая и некоторые принципиальные положения "Т. Р ", безусловно, оказали влияние на философские круги, в первую очередь, Франции: М. Бланшо ("выход за пределы"; проблема устранения субъективности), Ж. Деррида (выход за рамки классического логоса; многослойность и незаконченность философского языка), П. Клоссовски (концепция интегрального атеизма; преодоление логически сконструированного языка).

Д. К. Безнюк

"ТОТАЛЬНОСТЬ И БЕСКОНЕЧНОЕ. Эссе на тему экстериорности" ("Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité", 1961) монография докторской диссертации Э. Левинаса (**см.**), изданная в Гааге. Выход в свет данной книги вызвал большой резонанс в кругах французских структуралистов. Структуралисты отметили и приветствовали новаторские элементы в концепции Левинаса, сходные с их собственными идеями. Популяризации его философии во французских структуралистских кругах способствовал, главным образом, Ж. Деррида (**см.**). Структуралистов привлек, прежде всего, подход Левинаса к исследованию интерсубъективного пространства, а именно, фундаментальной, т. е. включающей лишь неотъемлемые элементы, структуры диалога как теоцентрической риторической модели, характеризующейся наличием двух уровней коммуницирования: каждый из общающихся взаимодействует одновременно в вертикальном направлении — "человек — Бог", и в горизонтальном "человек — человек"

Проект Левинаса, реализованный в рамках "Т. и Б.", рассматривался как приговор философскому фундаментализму. Общим итогом осмысления познания в рамках классического рационализма и классической логики стало аналитическое структурирование в виде предельно логизированной, объективистски-трансцендентальной системы знания. Параллельно сложилось представление о классическом субъекте как носителе "когитального", долингвистического сознания, об "ego" как эпистемологической рефлексии. Классический рационализм, воплощенный в рассудочном мышлении, избегает, по мнению Левинаса, пути через опыт Другого, остается во власти эгоцентристской перспективы.

В "Т. и Б." прослеживается постмодернистская стратегия гетерореференции ("отсылки к другому") путем конструирования метафизики, обращенной к "в другом месте" ("ailleurs"), к "иначе" ("autrement"), к "иному" ("autre"), к "экстериорности эстериорного" ("внешнести внешнего"). Для этого Левинас переносит рефлексию в критический контекст деконструкции классической метафизики, рациональности и логики, что вполне согласуется с духом постмо-

дернистских настроений: конструируемые властным инстинктом разума внеисторические и вечные классические метафизические системы уступают место полифонии ризомы и доксы. Рационализм как метадискурс оказался совершенно несостоятельным сформировать способы, средства и эталоны освоения этической, эстетической и религиозной реальностей. Он оказался не всесильным даже в науке, инспирировавшей такие феномены, как "бесконечность" "нечеткость", "неопределенность", "нелинейность" и др. Основная интенция разума "я мыслю" и допустимые в ее пределах трансформации "я властвую", "я самовыражаюсь" "я потребляю" подвергаются ревизии в концепции Левинаса. Квинтэссенцией его программы стало утверждение в качестве базисного повседневного человеческого существования в коммуникативно-языковом пространстве, в котором со-присутствуют не только различные конструкции разума, понимания, чувствования, вживания, деконструирования и т. п., но и другие люди, в котором существует не только субъективная, но и иная реальность интерперсональная, не только бытие-в-мире, но и бытие-для-других. В классическом образе науки и познания с его полнотой и стройностью любых теоретико-систематических построений, с формально непротиворечивым мышлением нет места мышлению критическому, парадоксальному, понятие гносеологического субъекта вытесняет понятия коммуникатор, коммуницирование, нет даже намека на перемещение отношения "Я Другой" из плоскости онтологии в плоскость коммуникации.

В четырех разделах "Т. и Б. — "То же самое (Самость) и Другой" "Интериорность и экономика" "Лицо и экстериорность", "По ту сторону Лица" и заключении содержательно развертывается феноменологическая спецификация интерперсональных отношений ("лицом-к-лицу") с Другим посредством установления координат регионов "Я", "Я-сам" "Другой" ("Чужой"), женское как другое (иное), "Эрос" "пол" продвигающее к этической феноменологии Лицо, или Лик, дескрипции регулятивов ответственности, близости ("доступности недоступного, которая не уничтожала бы его и не ослабляла"), любви, свободы и др. Первоначально в "Т. и Б." Левинас переосмысливает проблему метафизики и трансцендентности, эксплицируя такие ключевые понятия-дескрипции собственной концепции, как желание невидимого, разрыв тотальности, дистанция между трансцендентностью и негативностью. Это позволяет философу сделать заключения о предшествовании метафизики онтологии и отождествить трансцендентность с идеей бесконечного. Именно идея бесконечного ставит под сомнение и оспаривает право тотальности на постижение мира в его целостности. В неклассическом варианте метафизики Левинаса отсутствует функционирующий трансцендентальный Абсолют, в границах которого осуществлялось истолкование сущего, и реализуется обращение в сторону живой и исторически конкретной, повседневной работы человеческого сознания. Использование метафизики как стиля философствования "исключает, — согласно Левинасу, — имплантацию бытия познающего в бытие познаваемое", вторжение в "По ту сторону (Au-dela)" Отсутствие подобной включенности оставляет теории шанс остаться знанием. Однако представление не конституирует первоначальную связь с бытием, но примечательно тем, что дает возможность осознания отделения Я как источника трансцендирующей активности, основополагающейся на том же метафизическом свойстве: "бытие познающее остается отделенным от бытия познаваемого", находится вне его, превосходит его. "Невозможность для трансцендентного бытия и бытия, которое от него отделено, быть причастными к одному и тому же понятию как негативное описание трансцендентности идет, как утверждает Левинас, еще от Декарта", который рассуждал "о двузначности термина "бытие", распространяемого на Бога и на сотворенное" Ретроспективно "через теологическую трактовку аналогичных атрибутов в средние века данный тезис восходит к концепции единства бытия у Аристотеля" и в идее "трансцендентности Добра по отношению к бытию" у Платона. Подкрепляемый греческими авторитетами тезис "мог бы стать фундаментом плюралистической философии, в которой множественность бытия не растворялась бы в единственности числа, не интегрировалась бы в тотальность" констатирует автор в "Т. и Б."

Таким образом, методологический подход предопределяет интерес Левинаса к тому, что личностно, прежде чем обратиться к вопросам онтологии. Не онтологические, а структуралистские проблемы внутренней конституции сущего объявляются "первичной" философией, философией prote, оазисом

этической феноменологии. Этика становится метатеорией онтологии, ее метадискурсом. Обозначив этическую близость как квинтэссенцию проблематики собственной концепции диалога, Левинас не стремится к дескрипции психологии социальной коммуникации, понимаемой им как "вечная игра фундаментальных категорий, отражаемых завершенным образом в формальной логике" Социальные отношения, интерпретируемые автором через призму идеи Бесконечного, "присутствия содержания в содержащем это содержание", при котором содержание превосходит способности содержащего, эксплицируются им как интрига, заговор логического бытия. Сущность данного заговора заключается в экстраполяции логических категорий, регламентирующих деятельность когито, на все сферы реального бытия, что элиминирует различие между основными уровнями конфигураций коммуникативных взаимодействий, процессом распредмечивания в вещном мире и индивидуализации как распознания личности. Специфика понятия в тот момент, когда она приводит к индивидуализации предмета, фиксируемого с помощью этого понятия, — не заключается в присоединении последнего различия, а проистекает из материи (une matiere). При таком подходе, утверждает Левинас, индивидуумы были бы неразличимы. Различие в интерсубъективном пространстве, благодаря которому происходит распознание личности, предполагает наличие иного типа логики.

В "Т. и Б. Левинас конструирует средствами этической феноменологии логику распознавания личности. Идентификацию личности он сопоставляет с идентификацией интериорного мира. Детерминантой логического перехода от одинаковости (подобия) к Самости является исходная точка, фиксирующая некоторую особенность, черту, специфическое отличие, благодаря чему осуществляется трансформация логической сферы в сферу интериорного мира, или, согласно образному выражению Левинаса, "переворачивание выпуклости в вогнутость" Практически весь анализ логики интериоризации автор связывает с дескрипцией условий данного "переворачивания" Тем самым он стремится актуализировать наличие связи между интериорным миром и миром экстериорным, "внешнеположенным" Именно из экстериорного мира приходит Другой, появление которого интегрирует интерсубъективное пространство и релевантную ему этическую близость. Распознание самостного мира личности возможно благодаря появлению Другого. Радикальная гетерогенность Другого сохраняется лишь в том случае, если это "Другое можно рассматривать как другое по отношению к пределу, сущность которого остается в исходной точке, служит входом в отношение, является Самостью не относительно, а абсолютно" Левинас указывает единственную исходную точку, где предел не может оставаться абсолютным. Такой исходной точкой, входом в отношение является Я. Осознание себя базируется на неразрывном тождестве "Я" ("меня") и "Я сам" ("себя"). Максимум "тождества" и нулевая степень "инаковости" это Единое, центральная тема платонизма и неоплатонизма, подготовленная элеатами.

Левинас в "Т. и Б." посредством такого рода точек-экстремумов фиксирует состояние самостного мира личности как тотального одиночества. Связь Я с самим собою Левинас считает опасной рефлексией духа, ибо она связана с материальностью субъекта. Отличие я, которое принимается за другое, есть не что иное, как "отбрасывание" меня ("Я" существующее само по себе) посредством себя ("Я" распознающее собственное существование). Самоидентификация есть не только "исхождение" из себя, но и возвращение к себе. "Я" остается идентичным себе даже в процессе изменений, которые с ним происходят. Оно представляет их, размышляет о них. Поэтому, как утверждает Левинас, универсальная идентичность (тождественность), с помощью которой можно охватить все чужеродное, составляет основу субъекта, базис первого лица с его универсальной метамыслью "я мыслю" Поэтому именно в "Я" он фиксирует исходный момент процесса идентификации. "Я" сохраняет свою идентичность в своих изменениях и в другом смысле. "Я", которое мыслит, прислушивается к собственному мышлению или ужасается его бездны, уже только поэтому в себе самом является другим. Оно открывает известную наивность собственной мысли, представляющей нечто, что "перед ней" таким образом, будто это нечто движется "перед им самим" "Я" "слышит себя мыслящим" и замечает при этом нечто догматическое, чуждое себе. Но "Я" сохраняет свою Самость, несмотря на эту изменчивость, по-прежнему "совпадает с собой, неспособно стать отступником по отношению к этому "себе", застигнутому врасплох.

Картезианскую формулу самосознания "мыслю, следовательно, существую" Левинас интерпретирует иначе. "Когито не является размышлением на тему сущности мысли" так как представляет собой "единственное отношение "Я" к глаголу в первом лице (ego sum)", которое вводит нас в мир языка. Я мыслю о чем-то, значит, мое мышление объясняет не существование "Я" как субстанции, а существование того, о чем мыслю. Транзитивность глагола "мыслить" направляет нас всегда к предметам, во "вне", но никогда не направляет к нашему Я. Лишь суждение "Я мыслю себя" могло бы убедить нас в существовании собственного "Я" В картезианском значении, считает Левинас, справедливее было бы утверждать "существую, следовательно, мыслю" Первоначальное отношение между "Я" и миром, в процессе которого "Я" раскрывается именно как Самость, реализуется как "пребывание в мире. Специфика "Я", противопоставленного "другости" мира, концептуализируется в "сознающем сознании", замкнутом на себе, слушающем только себя и занятом исключительно логическими спекуляциями самоосмысления.

Сущность интериорности (замкнутости) сводится Левинасом к безучастности, к извлечению "из него самого смысла своего существования" Данное бытие радикально обособленное "происходит из интериорного измерения" и "сообразуется с судьбой Гегеза" Развитие древнего мифа о Гегезе обладателе волшебного перстня, делающего его невидимым для людей, но не мешающего ему видеть их, — нашло свое продолжение в теории трансцендентального "Я" Гуссерля. Трансцендентальное "Я" находится вне мира, является источником, конституирующим смысл этого мира и смысл бытия человека в этом мире. Оно, как мифический Гегез, не нуждается в вопросах, поставленных извне; оно само задает вопросы и само отвечает на них. Сознание трансцендентального "Я" разворачивается исключительно в диалоге с самим собой благодаря способности "расщепляться" на часть наблюдающую и часть наблюдаемую на "Я", радикально трансцендентальное в отношении мира, и "Я", погруженное в мир, являющееся интегральным компонентом мира, который "Я" окружает. Это последнее "Я" — как неотъемлемая часть мира — и играет роль Другого. Сознание трансцендентального "Я" становится источником собственных содержаний. Такого рода ситуацию Левинас характеризует как неестественную, так как она основывает нечто такое, что ей противоречит, более того, ее отрицает. Это невыполнимое присутствие Другого. Данная ситуация существенно переосмысливается в "Т. и Б."

В качестве одного из структурных элементов диалогического пространства она оказывается интегрированной в целый комплекс условий, фундирующих отношение лицом-к-лицу, а значит, и данность другого. "Самость" — как обособленное бытие, и "Другое" как то, что это бытие превосходит (трансцендирует), коррелируют, производя таким образом "часть дискурса, т. е. конъюнктуру трансцендентности, разрывающую тотальность" "Гегемония" личности, замыкающейся всецело в собственном измерении тождественности, разрывается трансцендентностью другого, которая интерпретируется как идея Бесконечного, являющаяся неотъемлемым атрибутом Добра как этически ценностного феномена. Понятие Бесконечного более детально конкретизируется Левинасом в "желании невидимого", интенция которого — "по ту сторону" всего, что может его удовлетворить, — есть вектор "обращенность к" Состояние "обращенности к" означает пребывание на пределе внутреннего и внешнего, которые представляют собой чистую интериорность и экстериорность. Пребывание на пределе это предшествование коммуникативной связи лицом-к-лицу. Самость как "нахождение в себе" оказывается обращенной к экстериорной сфере благодаря метафизическому движению. В качестве "семантической области" метафизического движения выступает Метафизическое Желание, интенция которого направлена непосредственно к Другому.

Внутренняя борьба мотивов, "желание невидимого" составляют базис этической метафизики, излагаемой в "Т. и Б." Из этой невидимости, таинственности философ выводит тезис: "Истинным житием (жизнью. — *С. В.*) является отсутствующий" Но все мы пребываем в мире и категория "отсутствие" на нас не распространяется. Левинас фиксирует внезапное появление метафизики со свойственным ей статусом присутствия, но обращенной к "другому месту" Пределом данного движения является именно "другое место" радикально, абсолютно "другое" трансцендентное. Никакое путешествие, никакое изменение климата, окружающей среды не способны удовлетворить то желание, которое туда посылает. Метафизически желаемое Другое не является таким другим, как хлеб, который

мы едим, как страна, где мы живем, как пейзаж, который рассматриваем, как собственное изменчивое "я" индивида. Все это Левинас именует просто другим как иным, ибо считает их такими реальностями, которыми любое Я может себя в очень высокой мере насытить, удовлетворить, как только ощутит в них потребность. Качественное отличие данных реальностей растворяется в идентичности субъекта, мыслящего о чем-либо или владеющего чем-то. Конфигурация данного коммуникативного события детерминируется психо-физиологическими потребностями и экономическими возможностями. Метафизическое Желание возникает не для удовлетворения. Левинас ссылается на бесконечные разговоры на темы удовлетворенных моральных, религиозных, сексуальных потребностей, чувства любви, чтобы продемонстрировать, что большая часть этих желаний отнюдь не безупречна. В том числе и любовь. Метафизическое Желание есть желание абсолютно Другого.

"Безусловно, пишет философ в "Т. и Б." моя самая интимная интимность является мне чужой или враждебной; обычные предметы, пища, сам мир, в котором мы живем, оказываются другими по отношению к нам. Но отличие я от заселенного мира является только формальным. Оно соответствует моим возможностям в мире, в котором я пребываю" Метафизическому Другому свойственно иное отличие, которое не является формально-логическим отличием, обычным противопоставлением тождеству. Неметафизическое другое, инспирированное отнюдь не метафизическими желаниями, есть фундированная интериорностью жизнь и многообразные формы ее проявления наслаждения, пища, жилище и т. д. Это онтология со свойственным ей статусом присутствия. "Презентацию, представление экстериорного (внешнего) бытия, не присутствующего в нашем мире, не связанного с ним", Левинас называет Лицом. В диалогическом пространстве "направленность встречи" детерминируется именно Лицом. Понятие Лица Левинас дистанцирует от чувственно воспринимаемых феноменов и центрирует в области этики и диахронии как темпоральном модусе этических отношений.

Концепция диахронического этического времени, значимая для модели коммуникации Левинаса, артикулируется посредством дискурсной практики общения с Трансцендентным. "Дискурс есть дискурс с Богом, а не с равными, — утверждает автор "Т. и Б.". — Согласно различию, установленному Платоном в "Федоне" метафизика есть сущность этого языка с Богом, реализуемым вне бытия" Трансцендентальность диалога как генерирование и локализация его смысла есть перманентное асимптотическое приближение к идее Бесконечного как абсолютно, радикально иного, как трансцендентного. "Бог иной чем другой, предшествует этической границе с другим и отличается от каждого ближнего соседа, — пишет Левинас. — Такая трансцендентность является истиной диа-хронической истины без всякого синтеза" Этическое, согласно его точке зрения, не принадлежит синхроническому, становящемуся познанию или знанию, оно предшествует систематическому становлению. Диахрония времени как выход за пределы собственного трансцендентального существования (с атрибутивными ему самостью, эгоизмом, отсутствием чувства справедливости) в пространство свободы проявляется в бого-явленности лица ближнего, в присутствии отсутствующего.

Единственную альтернативу образу мышления Гегеза как "условии несправедливости и эгоизма" как "возможности принятия правил игры и невыполнения их" Левинас находит в Мессии. Человек избирает судьбу Гегеза лишь потому, что не хочет быть Мессией. Напротив, человек, не замыкающийся в круге "трансцендентального Я" становится Мессией. Возможность встать на путь Мессии, сделать себя заложником является основополагающим условием ответственности в диалогике Левинаса, излагаемой в "Т. и Б." Для Мессии установление интерсубъектных отношений означает возникновение особого рода взаимности, основанной на "вхождении" в сферу Другого. Событием, предшествующим мессианскому образу мышления, является обращение ближнего. "Умоляющий и требующий взгляд" имеет право на все. Так как он приравнивается к "богоявлению лица как лица" Распознать Другого — это "узнать его голод" т. е. признать нуждающимся в чем-то и одарить. Но речь идет не о восполнении материального недостатка. Левинас имеет в виду деонтическую формулу "того, кто заговорит со мной на "вы" с благородством" необходимо одарить, признав в нем учителя, повелителя. В качестве идеала учителя, повелителя он утверждает триаду, заимствованную в христианской традиции и репрезентируемую как богоявленность, "побуждаемая через свою нищету, в лице Изгнанника,

вдовы и сироты" Аутентичная трансцендирующая активность требует увидеть в обращении ближнего богоявленность лица. "Молчание, сопровождающее присутствие собеседника, не исключает возможность трансцендентного отношения с другим" ибо "доступ к лицу является также доступом к идее Бога" утверждает автор.

Деконструктивистское прочтение Левинасом интерсубъективности предполагает тематизацию языка как слагаемого его модели коммуникации. "Мое существование, как "вещь в себе", рассуждает философ, — начинается с присутствия во мне идеи Бесконечного, после чего Я способно отыскать себя в собственной последней реальности" В качестве такой реальности выступает "служение Другому" Встреча с Другим осуществляется в Дискурсе как конъюнктуре трансцендентности. Но Дискурс не есть нечто ранее заданное. Он инспирируется трансцендентными отношениями между Я и Другим, возникающими в диалогическом пространстве. "Отношения между Самостью и Другим или метафизика — разыгрываются оригинальным образом как дискурс, в котором Самость, сжатая в клубок тождественности своего "я" — тождественности особого бытия, единственного и пребывающего в себе, — выходит за собственные рамки" превышает себя. Дискурс подтверждает расстояние между мной и Другим, радикальное отделение, и инспирирует близость.

Понятие "дискурс" Левинас эксплицирует как коммуникативное явление, включающее в себя совокупность экстралингвистических факторов, необходимых для установления понятийных связей в диалоге. Дискурс как конъюнктура трансцендентного фундируется идеей Бесконечного. "Отношение с бесконечностью, пишет Левинас, — не является знанием, а является приближением, [...] соседством, которое выказывает себя без обнаружения себя. [...] Лицо может появиться как лицо, как близость, которая прерывает серийность, только если оно таинственно возникло из бесконечности и ее незапамятного прошлого [...]. Ты вставляется между Я и абсолютным Он. Соотношение нарушено [...]. Он (Бог), кто промелькнул позади, никогда не является настоящим [...]. О нем нельзя высказаться в категориях бытия и структуры" Сущность Дискурса, первая координата которого есть "отсутствие" специфицируется Левинасом как вопросно-ответная ситуация. Данная ситуация является в трансцендентальном пространстве диалога семантическим обоснованием трансцендентного движения, приводящего к установлению асимметричного коммуницирования Я и Другого. Основными производными вопросно-ответной ситуации выступают феномены "причастности" и "участности" по отношению к Другому, а ее непременными условиями — требования: вопросы не формулируются участниками, а лишь подразумеваются, отвечающий и отвечаемое совпадают.

Смысловая область вопроса "чтойность" определяется Левинасом как присутствие авторского следа в творении, репрезентируемого в виде определенного содержания, свободного от связи с внеязыковой реальностью. "Семантический" треугольник — авторский след, реципиент авторского следа и дискурс как пространство рецепции авторского следа — маркирует язык в трансцендентальной коммуникации. Авторский след является аллюзией, "умолчанием" Другого. Реконструкция скрытого смысла осуществляется в реализации невербальных структур языка, предшествующих его риторически-семантическим структурам. Конституирование мета-присутствия языка не нарушает трансцендентное движение в диалоге. "Сущность языка это отношение с Другим", "сотворение" ответа на обращение Другого как "соприкосновение с трансцендентностью" резонирование с Другим как генерирование диахронического времени. "Существенной стороной языка", с помощью которой "реализуется требование познать и постичь Другого, является интерпелляция" т. е. обращение к кому-нибудь с вопросом, "звательный падеж" Содержание обращения "не есть то, что я могу понять: оно не попадает под категориальное описание" Измерением обращения выступает "избыток разговорного языка по отношению к языку письменному" как "языку немому", затрудняющему общение. Несмотря на свою значимость, письменность, по мнению Левинаса, оказывается вторичной. Она составляет лишь прошлое разговорного слова, так как присутствие говорящего доказывает направленность движения от письменного к произносимому слову. Фонетическая сторона вносит в диалог личностный момент, сотворяемый в плоскости ipso facto (сам делаю), учреждает разную степень "означенности артикуляции", определяющую нереверсивность отношений.

Реконструкция субъекта посредством конститутивной фигуры Другого позволяет Левинасу постулировать основную идею "Т. и Б." — идею асимметрии ин-

терперсональных отношений. Другой как коммуникант не может быть симметричным в трансцендентном взаимодействии. Локализация трансцендентности релевантна уровню бытия, в котором субъект не принимает участия, но где имплицитно содержится его основа. "Другой трансцендентен не потому, что он, подобно мне, свободен, полагает автор. Напротив, его свобода есть превосходство, происходящее из его трансцендентности" Появление Другого как чужого, в соответствии с логикой предпочтений, должно привести к желанию установления взаимности, основополагающейся на апологии Другого. Поэтому первоначально происходит "отождествление Я — Я игнорирует Другого", что приводит в последующем к особому отношению с Другим. Инспирируемое идеей Бесконечного "Желание Другого выше ощущения счастья" "выше автономной чувственности в мире" Именно Другой, не редуцируемый к тому, что есть "Я", разрывает тотальность самости. Дистанция между "Я" и "абсолютной экстериорностью экстериорного (внешнестью внешнего. *С. В.*) существа" "чужого" не идентично расстоянию, которое отличает ментальный акт от его предмета. Последнее означает обладание предметом или приостановку его бытия. "Чужой означает также — свободный. Над ним я не могу *мочь*. Он ускользает от моих посягательств, даже если я распоряжаюсь им", рассуждает Левинас в контексте решения проблемы "разрыва тотальности" Таким образом, опыт "Другого" в левинасовской концепции диалога представляет собой опыт непреодолимого отсутствия. Ницшеанская идея Вечного Возвращения как высшей формы утверждения интерпретируется автором в "Т. и Б." как возвращение опыта "Другого" в опыт самого себя. Пристальный взгляд Другого запрещает мою личную победу над ним и я больше не способен иметь власть. Вследствие этого устанавливаются "взаимоотношения противодействия без всякого противодействия, т. е. этическое взаимоводействие" Появление Другого фундирует призыв к ответу, даруя тем самым личности свободу, которая заключается в возможности выбора иных (радикально отличающихся от моих) потребностей и в расширении моих собственных возможностей. Субъективность это функция ответственности, а не метафизическая сущность. Появление лица, активизируя "чистую пассивность" — ответственность, — фундирует желание. Ответом на это появление выступает "забывание себя" на пути к ближнему В этом акте "жертвоприношения" возникает бесконечное, что идентично морали. Идея бесконечного, по утверждению Левинаса, есть "мысль, которая мыслит в каждый отдельный момент больше, чем просто мыслит" Она желает. Именно желание "измеряет" бесконечность бесконечного. Обязанность, на основании которой субъект избирается, сохраняет след этого избрания. Этот ценностно окрашенный феномен именуется Левинасом Богом.

Кроме содержательных "pro" интерперсональной коммуникации Левинас излагает в "Т. и Б." ее содержательные "contra" К "негативам" он относит доминирующую роль страстей в межличностной коммуникации, гиперболизацию экономической составляющей. Даже такие конструктивные чувства, как уважение, долг, любовь, преданность и др., способны порождать конфликты. Разрешение проблем двусмысленности любви, например, возможно, по мнению Левинаса, только средствами феноменологии Эроса, в рамках которой женское — как радикально другое, как непознаваемое и непостижимое, как тайна есть ускользаемое "быть собственной самостью" Даже такой позитивный дискурс, как дискурс педагогический, исходит из неприемлемого принципа назидательности, что делает его далеко не безупречным в плане оптимальности коммуникативных технологий.

Риторика как персуазивный дискурс также несовместима, согласно автору "Т. и Б.", с понятием справедливости. В постмодернистской парадигме диалога Левинаса любое множество, любой коллектив рассматривается как обезличивающая тотальность. Основой либеральности и гуманизма выступают автономная личность и стоящий за ней универсальный философский принцип индивидуальности, предотвращающий любой рецидив тоталитаризма. Любая общность, не оправданная индивидом для себя внутренне (интериорно), любая коллективная норма и общее правило рассматриваются по отношению к нему как насилие, репрессия, от которых он должен, по крайней мере, стремиться освободиться. На философском уровне такой внешней репрессивной силой признаются логика, логически функционирующий разум, понятие истины и намеченная еще в античности интенция науки на обнаружение сущности вещей. Cogito, как универсаль-

ная эпистема западноевропейского мышления, служит для рационалистического самооправдания, для утверждения своих собственных правил и законов мышления. Логика Аристотеля с ее жесткой детерминаций следствий из имеющихся посылок является нормативным базисом когитального мышления, в котором коренится, согласно Левинасу, монологическое мышление, метафорически представленное ментальностью Гегеза. Монологическое сознание, авторитарно противопоставляющее "я" "иному", "свое" "чужому" не желает принимать отличную от своей точку зрения и склонно иногда к агрессии. Логика предпочтений Левинаса, толерантная к противоречиям, замыкается на проблемы бесконфликтной, т. е. асимметричной, коммуникации.

С. В. Воробьева

ТРАНСГРЕССИЯ концепт (см.) философии постмодернизма, фиксирующий феномен преодоления непроходимой границы, и прежде всего барьера между возможным и невозможным. С точки зрения М. Фуко (см.), "трансгрессия — это жест, который обращен на предел"; по мысли М. Бланшо (см.), Т. есть "преодоление непреодолимого предела"

Согласно идее "Т.", мир налично данного, очерчивая сферу привычного человеку возможного, замыкает людей в своих границах, пресекая для них какую бы то ни было перспективу новизны. Этот привычный индивидам отрезок истории лишь длит и множит уже известное; Т. в таком ракурсе являет собой невозможный (в данной системе отсчета) выход за его пределы, прорыв вовне того, что принадлежит наличному.

Однако, по убеждению Бланшо, "универсальный человек, вечный, все время совершающий себя и все время совершенный" не может остановиться на этом. Бланшо определяет шаг по пути Т. именно как "решение", которое "выражает невозможность человека остановиться ...пронзает мир, завершая себя в потустороннем, где человек вверяет себя какому-нибудь абсолюту (Богу, Бытию, Благу, Вечности), — во всяком случае, изменяя себе"

В контексте феномена религиозного откровения, хорошо осмысленного теологией Европы, Ж. Батай (см.) обратился к анализу явления религиозного экстаза (трансгрессивного выхода субъекта за пределы психической "нормы") как проявления трансгрессивного прорыва к Абсолюту. Столь же значимой для постмодерна предметностью, на которую была аппликирована идея Т., выступил феномен безумия, детально исследованный философским постмодернизмом в аналитиках Фуко [см. **"Безумие и неразумие. История безумия в классическую эпоху" (Фуко)**], а также в текстах Ж. Делёза (см.) и Ф. Гваттари (см.) [см. **"Капитализм и шизофрения" (Делёз, Гваттари)**].

Сущностным моментом трансгрессивного акта выступает то, что он нарушает линейность процесса: Т., по Бланшо, "означает то, что радикальным образом вне направленности" Открываемый в акте Т. горизонт определяется Бланшо как "возможность, предстающая после осуществления всех возможных возможностей... которая низвергает все предыдущие или тихо их устраняет"

Как пишет Фуко, фактически "речь не идет о каком-то всеобщем отрицании, речь идет об утверждении, которое ничего не утверждает, полностью порывая с переходностью" По Фуко, "философия трансгрессии извлекает на свет отношение конечности к бытию, этот момент предела, который антропологическая мысль со времени Канта обозначала лишь издали, извне на языке диалектики" Согласно Фуко, попытка помыслить трансгрессивный переход вводит сознание "в область недостоверности то и дело ломающихся достоверностей, где мысль сразу теряется, пытаясь их схватить"

В контексте феноменов трансгрессивности Батай называет Т. "краем возможного" "медитацией", "жгучим опытом", который "не придает значения установленным извне границам"; Бланшо же обозначает Т. в качестве "опыта-предела" Правомерность такой постановки проблемы можно аргументировать тем, что Бланшо осознанно обозначил вопрос о статусе феномена "незнания" в познавательных системах. Он противопоставлял, с одной стороны, традиционные гносеологии (типа учения, "которое утверждалось Лениным, провозглашавшим, что когда-нибудь *все будет понято*") и новую версию понимания "незнания" как онтологически предзаданного "модуса существования человека", — с другой.

"Пограничную" ситуацию Т. создает и применительно к языку: поскольку наличные языковые средства не могут являться адекватными для выражения трансгрессивного опыта, постольку неизбежно то, что Батай называл "замешательством слова" а Фуко — "обмороком говорящего субъекта". По мнению Фуко,

"трансгрессивному еще только предстоит найти язык": "не доходит ли до нас возможность такой мысли как раз на том языке, что скрывает ее как мысль, что доводит ее до самой невозможности языка? До того предела, где ставится под вопрос бытие языка?". Таким образом, согласно Фуко, необходимо "пытаться говорить об этом опыте (опыте трансгрессии), заставить его говорить — в самой полости изнеможения его языка" Собственно, по мнению Фуко, неклассическая литература типа романов де Сада и Батая, и моделирует ту сферу, где "язык открывает свое бытие в преодолении своих пределов" Фуко полагал, что "может быть, наступит день и этот опыт ("опыт трансгрессии" *А. Г.*) покажется столь же решающим для нашей культуры, столь же укорененным в ее почве, как это было в диалектической мысли с опытом противоречия"

А. А. Грицанов

ТРАНС-ДИСКУРСИВНОСТЬ (трансдискурсивная позиция) понятие, введенное М. Фуко (**см.**) в контексте анализа дискурса (**см.**) для обозначения такого типа дискурсивности (**см.**), который, обладая нормативо-креативным потенциалом, самим фактом своего существования инициирует в культуре определенную традицию дискурсивных практик.

Фуко выделяет различные, условно им вычленяемые, уровни дискурсивных практик ("подобное расслоение не является ни прочным, ни постоянным, ни абсолютным"):

а) дискурсы, "которыми обмениваются изо дня в день, дискурсы, которые исчезают вместе с тем актом, в котором они были высказаны";

б) дискурсы, "которые лежат в основе некоторого числа новых актов речи, их подхватывающих, трансформирующих или о них говорящих, словом... дискурсы, которые — по ту сторону их формирования — бесконечно сказываются, являются уже сказанными и должны быть еще сказаны" Дискурсы такого типа, по мысли Фуко, позволяют "строить (и строить бесконечно) новые дискурсы"

В понятии "Т." Фуко фиксируется то обстоятельство, что "в порядке дискурса можно быть автором чего-то большего, нежели книга, — автором теории, традиции, дисциплины, внутри которых в свою очередь могут разместиться другие книги и другие авторы" Речь у Фуко в данном случае идет не о так называемых "великих" литературных авторах" или "авторах канонических религиозных текстов", или "основателях науки", но об "основателях дискурсивности" По оценке Фуко, специфика авторов, находящихся в позиции Т., заключается в том, что они "являются авторами не только своих произведений, своих книг" они создали "нечто большее: возможность и правила образования других текстов" В этом плане автор, находящийся в позиции Т., обозначается Фуко как *istraurateur* (учредитель, установитель) — в отличие от *fondateur* (основателя), т. е. основоположника традиции дисциплинарного знания, предполагающей на всем протяжении своего развития сохранение непротиворечивой доктринальной идентичности. *Istraurateur* же не только создает своим творчеством возможность и парадигму образования других текстов строго в границах конституируемого типа дискурса, но и открывает простор для формирования текстов, отличных от произведенных им и могущих входить с последними в концептуальные противоречия, сохраняя, тем не менее, релевантность по отношению к исходному типу дискурса. В качестве примера авторов, чей дискурс характеризуется параметром "Т." Фуко приводит З. Фрейда и К. Маркса: так, "Фрейд... — не просто автор *Толкования сновидений* или трактата *Об остроумии*; Маркс — не просто автор *Манифеста* или *Капитала*, — они установили некую бесконечную возможность дискурсов"

Фуко осуществляет детальное дистанцирование феномена Т. от феноменов основания литературной традиции или научной дисциплины. Так, феномен Т., согласно Фуко, являет собой нечто большее, нежели "простое влияние автора" того или иного текста на культурное пространство. Согласно Фуко, творчество подобных авторов "содержит характерные знаки, фигуры, отношения, структуры, которые могли быть повторно использованы другими" Автор же, находящийся в позиции Т., делает, по Фуко, "возможным не только какое-то число аналогий" но и — в равной мере — "некоторое число различий" Фуко фиксирует, что "учредитель дискурсивности" реально открывает пространство "для чего-то, отличного от себя и, тем не менее, принадлежащего ему, тому, что они основали" Применительно к Фрейду, например, это, по мнению Фуко, означает, что его тексты не только обусловили использование другими авторами понятия *либидо*: "Фрейд сделал возможным также и ряд различий по отношению к его текстам, его поня-

тиям, к его гипотезам, — различий, которые все, однако, релевантны самому психоаналитическому дискурсу"

Аналогично, феномен Т. радикально отличен, согласно оценке Фуко, от основания научной дисциплины: "в случае научности акт, который ее основывает, принадлежит тому же плану, что и ее будущие трансформации; он является в некотором роде частью той совокупности модификаций, которые он и делает возможными" Эта принадлежность, по мысли Фуко, может принимать различные и даже разнообразные формы: "акт оснований той или иной научности... может выступать в ходе последующих трансформаций этой науки как являющийся, в конце концов, только частным случаем некоторого гораздо более общего целого... Он может выступать также и как запятнанный интуицией и эмпиричностью, и тогда его нужно заново формализовать и сделать объектом некоторого числа дополнительных теоретических операций, которые давали бы ему более строгое основание... Наконец, он может выступить и как поспешное обобщение, которое приходится ограничивать и для которого нужно заново очерчивать более узкую область валидности" и т. д. Суть дела, однако, с точки зрения Фуко, от этого не меняется: "акт оснований некоторой научности всегда может быть заново введен внутри той машинерии трансформаций, которые из него проистекают"

В противоположность этому, по Фуко, "установление дискурсивности всегда гетерогенно своим последующим трансформациям": "в отличие от основания науки установление дискурсивности не составляет части последующих трансформаций, но остается по необходимости в стороне и над ними" Согласно позиции Фуко, это наглядно проявляется в том, что в ситуации основания определенного типа научности теоретическая состоятельность тех или иных положений определяется относительно принятой в соответствующей дисциплине "нормативности" самой этой дисциплины ("того, чем в своей внутренней структуре и нормативности являются физика или космология"), в ситуации же "установления дискурсивности" концептуальная состоятельность того или иного положения устанавливается по отношению к текстам "установителей" т. е. авторов, находившихся по отношению к этому типу дискурса в ситуации Т. Иными словами, по мнению Фуко, "не произведения этих учителей располагаются по отношению к науке и в пространстве, которое она очерчивает, но как раз наоборот: наука и дискурсивность располагаются по отношению к их работам как к неким первичным координатам"

В контексте концепта "Т. речь у Фуко идет о "включении дискурса в такую область обобщения, приложения или трансформации, которая для него является новой" И, по его мысли, само формирование этой новизны требует своего рода отрицания дискурса автора, находящегося по отношению к данному типу дискурсивности в позиции Т.: "чтобы было возвращение, нужно, чтобы сначала было забвение" Вместе с тем, по убеждению Фуко, акт "установления дискурсивности" по самой своей сути является таковым, что "он не может быть забытым" В данном случае его "забвение" не является внешним по отношению к нему и, в силу этого, не упраздняет его: оно "часть самой дискурсивности" этого типа. Применительно к акту установления дискурсивности Фуко утверждает, что "то, что его обнаруживает, то, что из него проистекает, — это одновременно и то, что устанавливает разрыв, и то, что его маскирует и скрывает" Именно дискурсивность автора, по мысли Фуко, находящегося в ситуации Т., является ключом и к "забвению" себя (как условию возможности новизны в рамках данной традиции), и к своему "возвращению" (как развитию в новых версиях). Важнейшим моментом этого "возвращения" является обращение к текстам "учредителей дискурсивности" Фактически, согласно Фуко, "это возвращение обращается к тому, что присутствует в тексте, или, точнее говоря, тут происходит возвращение к самому тексту к тексту в буквальном смысле, но в то же время, однако, и к тому, что в тексте маркировано пустотами, отсутствием, пробелом" Именно своего рода воздушность текстов "учредителей дискурсивности" позволяет, с точки зрения Фуко, обнаруживать в них семантические лакуны, которые, не нарушая полноты и целостности исходного дискурса, открывают возможные пути его эволюции. По словам Фуко, в данной ситуации "происходит возвращение к некой пустоте, о которой забвение умолчало или которую оно замаскировало, ...и возвращение должно заново обнаружить... эту нехватку; отсюда и вечная игра (см. **"Игры истины"**. — *А. Г.*), которая характеризует эти возвращения к установлению дискурсивности, — игра, состоящая в том, чтобы, с одной стороны, сказать: все это там уже было — достаточно было это про-

честь...; и, наоборот: да нет же — ничего этого вовсе нет" Согласно позиции Фуко, возможность креативного "возвращения" к данным текстам обеспечена открытостью их смысла или, что в данном случае, то же самое — отсутствием смысла в семантических разрежениях текста, так называемых "пробелах" когда "ни одно из видимых и читаемых слов" текста Автора, находящегося по отношению к сегодняшней эволюции дискурса в позиции Т., "не говорит того, что сейчас обсуждается, — речь идет, скорее, о том, что сказано поверх слов, в их разрядке, в промежутках, которые их разделяют" Отсюда, по мысли Фуко, следует, что, обращаясь вновь и вновь к соответствующим текстам, развитие дискурсивности содержательно трансформирует и дополняет последние: "пересмотр текстов Галилея вполне может изменить наше знание об истории механики, — саму же механику это изменить не может никогда. Напротив, пересмотр текстов Фрейда изменяет самый психоанализ, а текстов Маркса — самый марксизм"

Идея "Т." у Фуко провозглашает, что эволюция текстов авторов, находящихся в ситуации Т. по отношению к определенной дискурсивной традиции, реально не завершается не только со смертью автора, но существует до тех пор, пока разворачивается эволюция соответствующей традиции дискурсивности.

А. А. Грицанов

"ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ОЗНАЧАЕМОЕ" фундаментальный концепт (**см.**) постмодернистской философии, провозглашающий существование всегда стоящего за текстом (**см.**) внетекстуального референта в качестве онтологического гаранта адекватной отнесенности текстовой семантики.

Понятие "Т. О." было введено Ж. Деррида (**см.**) в контексте полемик постмодернизма с классической философской традицией (см. **Классика — Неклассика — Постнеклассика**). В границах классики И. Кант переосмыслил схоластические термины "трансцендентное" и "трансцендентальное": к сфере трансцендентального начали относиться принципиально внеопытные основания познания трансцендентного как превосходящего предел данного в опыте. "Т О." являет собой одно из оснований постмодернистской стратегии деконструкции (**см.**).

Постмодернистская презумпция отказа от референции дезавуирует постулат философской классики об адекватности смысла текста описываемым в его массиве событиям, о его фундаментальной отнесенности к бытию и о выраженности бытия в нем. Поскольку в постмодернистской системе отсчета человек не существует вне текста, постольку оказывается невозможной интерпретация (**см.**) текста в классическом ее понимании: как взгляд "извне" Сознание, согласно философии постмодерна, может лишь "центрировать" текст, организовав его вокруг тех или иных смысловых узлов.

По мысли Деррида, деконструкция текста как его радикальная реконструкция неизбежно выявляет отсутствие внутри него "полноты смысла" наличие множества возможных полюсов его смысловой центрации, а также "следы" многочисленных "прививок" т. е. результатов многочисленных его взаимодействий с другими текстами (см. **Интертекстуальность**). Текстовая семантика являет собой у Деррида не автохтонное и не автономное поле, будучи продуктом привнесения субъектом в текст культурно ангажированных, отнюдь не имманентных тексту смыслов (см. **Означивание**).

Согласно Деррида, стратегия деконструкции предполагает разрушение псевдоцелостности текста, фундированной логоцентризмом посредством "Т. О." Как пишет Деррида, "с момента, когда мы ставим под сомнение саму возможность... означаемого и признаем, что всякое означаемое есть также нечто, стоящее в положении означающего, различение между означаемым и означающим самый знак — становится проблематичным в корне" Внетекстовой гарант значения, наличие которого неявно предполагалось в рамках референциальной концепции знака (**см.**), в системе отсчета постмодернизма оказывается не более чем иллюзией, произвольно примысленным референтом (именно "Т. О.").

В этих условиях очевидной оказывается отмеченная Р Бартом (**см.**) необходимость "на место реальности (или референта), этой мистифицированной идеи, ...поставить речевой акт как таковой" На основании отказа от идеи "Т. О." постмодернизмом конституируется идея тотальности языка — т. е. понимание языковой реальности как исчерпывающе самодостаточной и не нуждающейся ни в каком внеязыковом гаранте. По формулировке Барта, "язык — это область, которой ничто не внеположено" Аналогично у Деррида: "абсолютное наличие" есть "то, что мы прочли в тексте" и, собственно, "ничто не существует вне текста" Таким образом, слово становится для постмодернизма единственным механизмом и материалом, который необходим для конституирования и конст-

руирования реальности. По формулировке Деррида, "система категорий это система способов конструирования бытия" Мир же, в контексте отказа от "Т. О." предстает, по оценке Барта, как "мир, перенасыщенный означающими, но так и не получающий окончательного означаемого"

История культуры постмодерна артикулируется постмодернизмом как история языка. Постмодернистская философия основана на пафосном отказе признавать за миром-текстом какой-либо "окончательный" смысл. По мысли Фуко, "что заставляет нас полагать, что истина существует? Назовем философией ту форму мысли, которая пытается не столько распознать, где истина, а где ложь, сколько постичь, что заставляет нас считать, будто истина и ложь существуют и могут существовать"

А. А. Грицанов

"ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ЭМПИРИЗМ" — самообозначение Ж. Делёзом (**см.**) собственной философской установки, являющейся несущей конструкцией его интеллектуального творчества: тема "Т. Э." нашла отражение в работах Делёза "Давид Юм: его жизнь, его сочинения, совместно с изложением его философии" (1952, в соавторстве с А. Крессон), "Эмпиризм и субъективизм: Опыт о человеческой природе по Юму" (1953) и в других.

По мысли Делёза, "я всегда чувствовал, что я эмпирик, то есть, плюралист. Что же имеется в виду под такой эквивалентностью между эмпиризмом и плюрализмом? Она выводится из двух характеристик, какими Уайтхед определил эмпиризм: абстрактное вовсе не объясняет, оно само должно быть объяснено; и цель не в том, чтобы переоткрыть вечное или универсальное, а в том, чтобы найти условия, при которых создается что-то новое" Согласно Делёзу, философское объяснение рационалистического типа фундировано поиском абстрактного, реализуемого в конкретном. В рамках подобного подхода первоначально осмысливаются такие абстракции, как Единое, Субъект, Целое; одновременно предполагается процесс (он может именоваться знанием, историей, истиной и т. п.), посредством которого эти абстракции воплощаются в мире. Мир этот таким образом принужден сообразовываться с составляющими данного процесса или с процессом в целом. Результатом таких процедур, с точки зрения Делёза, нередко выступает ситуация, когда "субъект порождает чудовищ" либо — более определенно — "рациональное единство или целостность превращаются в собственные противоположности"

Как полагает Делёз, "Т. Э. отталкивается от "такого анализа положения вещей, чтобы из последних мог быть выделен не предсуществующий им концепт (см. **"Что такое философия" (Делёз, Гваттари)** *А. Г.*). Положения вещей — это не единства, не целостности, а *множественности*. И дело не в том, что есть несколько положений вещей (каждое из которых было бы еще и другим); и не в том, что каждое положение вещей множественно (что просто должно было бы указывать на его сопротивление унификации). С точки зрения эмпиризма существенным является само существительное *множественность*, обозначающее набор не сводимых друг к другу линий и измерений. Именно так создается каждая вещь"

Как отмечает Делёз, факторами, пребывающими в самой множественности, которой они принадлежат, факторами, препятствующими ее росту, выступают "фокусы унификации, центры тотализации, точки субъективации" Множественности, согласно Делёзу, "составлены из становлений без истории, из индивидуации без субъекта (способ, каким индивидуализируются река, событие, день или час)" Необходимо брать в расчет не элементы и термины, а "набор связей, неотделимых друг от друга" который существует между ними. Множественность, по мысли Делёза, растет с середины подобно стеблю травы или ризоме (**см.**). Ризома и "дерево" по Делёзу, противопоставлены друг другу как "два крайне разных способа мышления"

Как полагает Делёз, "выделить соответствующие множественности концепты значит проследить линии, из которых составлена множественность, определить природу этих линий, увидеть, как они начинают спутываться, соединяться, раздваиваться, избегать фокуса или терпеть в этом неудачу" Линия "вовсе не идет от одной точки к другой, а проходит между точками, постоянно раздваиваясь и дивергируя" Такие линии, по версии Делёза, "суть подлинные становления (см. **Становление.** *А. Г.*), отличающиеся не только от единств, но и от истории, в которой они развиваются" Делёз подчеркивает, что "концепт существует в эмпиризме так же, как и в рационализме, но у него здесь совершенно иное применение и совершенно иная природа: концепт выступает как бытие-множественным, а не как бытие-одним, не как бытие-це-

лым или бытие в качестве субъекта. Эмпиризм фундаментальным образом привязан к логике — к логике множественностей"

По мысли Делёза, современная философия составляет, переделывает и разрушает свои понятия, исходя "из подвижного горизонта, из всегда децентрированного центра и всегда смещенной периферии, их повторяющей и дифференсирующей"· она преодолевает "альтернативу временного — вневременного, исторического — вечного, частного — универсального" Делёз цитирует мысль Ницше о том, что удел философии быть "против этого времени, в пользу времени, которое, я надеюсь, придет": это означает, по мысли Делёза, что "вневременное" глубже времени и вечности, — "философия не есть философия истории или вечности, она вневременна, всегда и только вневременна" "Секрет эмпиризма" в таком контексте оказывается следующим: "эмпиризм ни в коей мере не противодействует понятиям, не взывает просто к пережитому опыту. Напротив, он предпринимает самую безумную из ранее известных попыток создания понятий. Эмпиризм — это мистицизм понятий и их математизм" В рамках такой интеллектуальной модели понятие выступает "объектом встречи, здесь — сейчас... Только эмпиризм может сказать: понятия есть сами вещи, но вещи в свободном и диком состоянии, по ту сторону "антропологических предикатов" Именно такое понимание и позволяет обозначить подход Делёза как "Т. Э."

В трактовке Делёза предлагается переосмыслить то, что в классической традиции принято именовать "непосредственной данностью" Связи между налично пребывающими вещами (не предзаданные и внешние по отношению к последним) задаются одновременно с признанием фундаментальной различенности вещей — см. **"Различие и повторение" (Делёз).** Поскольку "непосредственная данность" свидетельствует об актуальном присутствии "синтетически обработанного" многообразия, постольку непосредственно даны (и это особо акцентируется) и различия между элементами этого многообразия. Именно дифференциация и различение фундируют таким образом "Т. Э.": они указуют движение к условиям **реального** опыта. Делёз, реконструируя ассоцианизм и эмпирический подход самого Д. Юма, обосновывает приоритет теории включающих дизъюнкций и дискурса, базирующегося на рядом-положенности: конъюнкция "и" у Делёза призвана доминировать над предикативом "есть" ("это *есть* то" замещается "это *и* то"). Таким образом, если принцип трансцендентального единства апперцепции ориентирует на ось "мыслящее Я — чувственно воспринимаемое многообразие" "Т Э." стремится рассеять (см. **Рассеивание**) органическое единство мира и сопряженное с ним единство классицистского мышления. Речь идет (в рамках "Т. Э.") о неявно предполагаемом наличии некой "запредельной" области, конституируемой живой чувствительностью, *реальным* опытом. ("Реальный опыт" в контексте "Т Э." полагается опытом внечеловеческим или сверх-человеческим. Использование предиката "человеческий" применительно к опыту имплицитно содержит в себе хотя бы в первом приближении то или иное представление о человеке, а следовательно, "дает старт" кантовским "проклятым вопросам".) Данная сфера особый мир, имеющий, по Делёзу, онтологический статус, не трансцендентен и не является вещью в себе. Путь к этому онтологическому Иному располагается вне способностей, равно как и вне ограничений "чистого разума" (Делёз посвятил этой проблеме книгу "Критическая философия Канта: учение о способностях", 1963).

В целом, экспериментаторский подход к философским текстам указывает на *эмпиризм* как глубинную установку, пронизывающую все творчество Делёза: "Я всегда чувствовал, что я — эмпирик, то есть плюралист. Что же имеется в виду под такой эквивалентностью между эмпиризмом и плюрализмом? Она выводится из двух характеристик, какими Уайтхед определил эмпиризм: абстрактное вовсе не объясняет, оно само должно быть объяснено; и цель не в том, чтобы переоткрыть вечное или универсальное, а в том, чтобы найти условия, при которых создается что-то новое. Для так называемых философов-рационалистов именно [поиск] абстрактного выдается за задачу объяснения, и именно абстрактное реализуется в конкретном. Тогда мы начинаем с таких абстракций, как Единое, Целое, Субъект, и ищем процесс, посредством которого они воплощаются в мире, вынуждая последний сообразовываться со своими требованиями (данный процесс может быть назван знанием, истиной, историей...). Пусть даже при этом мы каждый раз попадаем в ситуацию кризиса, когда находим, что рациональное единство или целостность превращаются в собственные противоположности или что субъект порождает чудовищ.

Эмпиризм же начинает с совершенно иной оценки: с такого анализа положения вещей, чтобы из последних мог быть выделен не предсуществующий им концепт. Положения вещей это не единства, не целостности, а *множественности*. И дело не в том, что есть несколько положений вещей (каждое из которых было бы еще и другим); и не в том, что каждое положение вещей множественно (что просто должно было бы указывать на его сопротивление унификации). С точки зрения эмпиризма, существенным является само существительное "множественность", обозначающее набор не сводимых друг к другу линий и измерений. Именно так создается каждая вещь. Конечно же, множественность подразумевает фокусы унификации, центры тотализации, точки субъективации, но лишь как факторы, препятствующие ее росту и останавливающие ее линии. Такие факторы пребывают в самой множественности, которой они принадлежат, но не наоборот. В расчет принимаются как раз не термины и элементы, а то, что существует между ними. В расчет принимается само это *между*, набор связей, неотделимых друг от друга. Каждая множественность растет с середины подобно стеблю травы или ризоме (**см.** — *А. Г.*). Мы постоянно противопоставляем ризому и дерево как две концепции или даже как два крайне разных способа мышления. Линия вовсе не идет от одной точки к другой, а проходит между точками, постоянно раздваиваясь и дивергируя.

Выделить соответствующие множественности концепты — значит проследить линии, из которых составлена множественность, определить природу этих линий, увидеть, как они начинают спутываться, соединяться, раздваиваться, избегать фокуса или терпеть в этом неудачу. Такие линии суть подлинные становления, отличающиеся не только от единств, но и от истории, в которой они развиваются. Множественности составлены из становлений без истории, из индивидуации без субъекта (способ, каким индивидуализируются река, событие, день или час). Итак, концепт существует в эмпиризме так же, как и в рационализме, но у него здесь совершенно иное применение и совершенно иная природа: концепт выступает как бытие-множественным, а не как бытие-одним, не как бытие-целым или бытие в качестве субъекта. Эмпиризм фундаментальным образом привязан к логике — к логике множественностей.

Теме "Т. Э." была посвящена одна из первых работ Делёза "Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму" (**см.**). Радикально разграничивая два типа философской критики — трансцендентальную и эмпирическую, Делёз настаивает на том, что трансценденталим уже заранее предполагает наличие познающего субъекта и потому задается вопросом: как возможен контакт такого субъекта с внешним ему миром, или налично данным? С другой стороны, согласно Делёзу, "критика является эмпирической в том случае, когда мы, расположившись в чисто имманентной точке зрения, делающей возможным описание, причем последнее находит свое правило в упорядочиваемых гипотезах, а образец — в физике, задаемся вопросом о субъекте: как он устанавливается в данном?"

Делёз подчеркивает, что секрет его "Т. Э." состоит в том, что тот "ни в коей мере не противодействует понятиям, не взывает просто к пережитому опыту. Напротив, он предпринимает самую безумную из ранее известных попыток созидания понятий. Эмпиризм это мистицизм понятий и их математизм" "Т. Э." у Делёза сам претендует на трансцендентальность как раз потому, что под сомнение ставится традиционное понимание эмпиризма, по которому происхождение и применимость идей жестко связаны с соответствующими — определяемыми чувственностью и рефлексией — впечатлениями. Характеризуя собственный "Т. Э.", Делёз подчеркивает, что связи между налично пребывающими вещами всегда выступают в качестве чего-то внешнего по отношению к этим вещам. Связь — нечто внешнее в отношении тех терминов, какие она связывает (пусть даже речь идет об аналитических связях), и в определенном смысле она выступает в качестве условия существования самих вещей. Но одновременно она априорно не предзадана вещам, не полагается за счет субъективных синтезов сознания, как учил И. Кант. Сама же связь, согласно Делёзу, не "дана непосредственно" "чувственному восприятию" По Делёзу, связь задается одновременно с признанием фундаментальной различенности вещей, ибо "фундаментальный принцип эмпиризма — принцип различия" Если "непосредственная данность" (в переинтерпретации Делёза) говорит об актуальном наличии "синтетически обработанного" многообразия, то не менее непосредственны и различия между элементами, составляющими такое многообразие. Тогда, акцент делается на непосредственно данном различии, что

предполагает переориентацию мышления — переориентацию в отношении того способа, каким разум апеллирует к единству многообразного. На первый план выходят дифференциация и различение как основополагающие принципы эмпиризма. Именно дифференциация или различение, а не синтетическое единство апперцепции указывают направление к условиям опыта, но не всякого возможного, а реального опыта.

Аналогично, с точки зрения Делёза, можно рассматривать и Идеи. По его убеждению, идеи (как и вещи) отличаются друг от друга именно потому, что являются внешними по отношению друг к другу, отделимыми друг от друга. И наоборот, отделимость идей друг от друга, внешний характер связей между ними задается как раз тем, что они принципиально различны. Анализируя *ассоцианизм* и *атомизм* у Д. Юма, Делёз настаивает на принятии теории включающих (*инклюзивных*) дизъюнкций. Речь, по мысли Делёза, идет об особого рода паратаксическом (от греч. *parataxis* выстраивание рядом. *А. Г.*) дискурсе, когда конъюнкция *и* наделяется преимуществом над предикативом *есть*. Это *и* то, вместо: это *есть* то. У Делёза такое *и* берет на себя в том числе и трансцендентальные функции. Оно радикально отличается от кантовского "трансцендентального единства апперцепции" отсылающего к вертикальной оси (мыслящее *Я* — чувственно воспринимаемое многообразие).

Лишь в таком контексте, по точной оценке Я. И. Свирского, можно сформулировать ту цель, какую преследует "Т. Э.": "рассеять органическое единство мира и единство мышления, явно или неявно предполагаемое классическим типом философствования, и достичь не-органической подпочвы атомизма и различия"

А. А. Грицанов

У

"УСКОЛЬЗАНИЯ ЛИНИИ" понятие постмодернистской номадологии (**см.**), фиксирующее особенность системной организации ризомы (**см.**). По Ж. Делёзу (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**), для множества "У Л." характерных для ризоморфных сред, не присущи обязательные соотношения между выделенными их фрагментами. Согласно номадологии, "в отличие от деревьев (**см.** — *А. Г.*) и их корней (**см.** — *А. Г.*)", "каждая из линий [ускользания] не обязательно соединяется с другой линией того же типа" "У Л." как принципиально случайные "коммуникации между дифференцированными линиями" по мысли Делёза и Гваттари, "запутывают генеалогические деревья"

Важнейшее для системного анализа классического типа (см. **Классика Неклассика Постнеклассика**) понятие "позиция" выражающее статус объекта внутри системы, связывается номадологией с семантической фигурой "точки" как жестко фиксированной в соответствующей системе координат. Рассматривая ризоморфные среды как принципиально процессуальные, постмодернизм отказывается от самой идеи точки, выдвигая на смену ей идею "У Л.": по оценке П. Вирильо (**см.**), "скорость преобразует точку в линию" В этом контексте номадология Делёза и Гваттари требует: "создавайте ризому, а не корни!.. Не будьте ни единым, ни множественным, станьте множеством! Рисуйте линии, а не точки!"

Согласно Делёзу и Гваттари, ризома являет собой не жестко фиксированное в своей конфигурации множество точек, но выступает как подвижное множество линий: "в ризоме нет точек или позиций, подобных тем, которые имеются в структуре" Организацию ризомы, по их мнению, конституируют "только линии" причем линии также не константные, но прочерченные в процессуальности движения точек. Именно и только посредством "У Л." ризома организована как своего рода сеть, пространственно локализованная на поверхности предмета: по Делёзу и Гваттари, "множества определяются... посредством абстрактной линии, линии ускользания, или детерриториализации, следуя которой они существенно изменяются, вступая в отношения с другими"

Таким образом, ризоморфная организация в номадологии не "связывает одну какую-нибудь точку с какой-нибудь другой", ее целостность может быть помыслена лишь как целостность "У Л." И если в процессуальности ризомы, с точки зрения Делёза и Гваттари, могут быть зафиксированы условные "линии артикуляции и расчленения, страты, территориальности" то специфику ее, тем не менее, определяют именно "линии ускользания, движения детерриториализации и дестратификации" Именно "сравнительные скорости течений вдоль этих линий" по их версии, "порождают феномены относительной задержки, торможения или, наоборот,

стремительности и разрыва. Все это линии и сравнительные скорости — составляют внутреннюю организацию" ризомы. В этом отношении, по Делёзу и Гваттари, ризоморфная целостность принципиально не может интерпретироваться как замкнутая: "ризома не начинается и не завершается. Она всегда в середине, между вещей, меж-бытие, *интермеццо*"

Феномен "середины" интерпретируется Делёзом и Гваттари как "место" в пространстве, порождающее трансформационные движения: "середина — вовсе не средняя величина, напротив, это место, где все обретает скорость" В этом отношении, "У Л." переводят акценты в оценке процессуальности с классической парадигмы *бытия* на постнеклассическую парадигму *становления* (**см.**).

Противопоставляя классическую парадигму "дерева" и постмодернистскую парадигму "ризомы" Делёз и Гваттари пишут: "дерево это родственная связь, а ризома — это союз и только союз" "принципиально ускользающий" от консервации, — "дерево ассоциируется со словом *быть*, а ризома, чтобы стать сетью, всегда предлагает конъюнкцию *и... и... и*" У этой конъюнкции, по мысли Делёза и Гваттари, "достаточно сил, чтобы надломать и искоренить слово *быть*"

См. **Дерево, Корень, Плато**.

А. А. Грицанов

Ф

ФАНТАЗМ (от греч. *phantasia* воображение) понятие психологии и психоанализа, получившее своеобычную интерпретацию в постмодернистской философии. В психоанализе "фантазия рассматривается с точки зрения сознательной или бессознательной деятельности человека, обусловленной внутренним стремлением к исполнению, осуществлению, удовлетворению его желаний" (В. М. Лейбин). З. Фрейд исходил из того, что в процессе фантазирования человек имеет возможность уйти из-под власти принципа реальности и насладиться свободой от внешнего принуждения. В фантазии индивиду удается быть попеременно "то наслаждающимся животным, то опять разумным существом" Создание душевной области фантазии сравнивалось Фрейдом с организацией "заповедников" и "национальных парков", где может расти все, что заблагорассудится. Душевная область фантазии как раз и является "таким лишенным принципа реальности заповедником" Для описания фантазий Фрейд использовал немецкий термин *Phantasie*.

Согласно В. М. Лейбину, в последующей психоаналитической литературе предпринимались попытки провести различие между фантазиями и Ф.: первые соотносились с деятельностью воображения, миром фантазирования как такового; последние — со специфическими продуктами воображения, включающими причудливые выдумки. В современной англоязычной психоаналитической литературе при описании фантазий и Ф. используются термины *phantasy* и *fantasy*, во франкоязычной литературе — *fantasie* и *fantasme*. Некоторые психоаналитики считают, что подобное разграничение не отражает всей сложности взглядов Фрейда. Так, в "Словаре по психоанализу" Ж. Лапланша и Ж.-Б. Понталиса отмечалось, что, "если каждый раз при употреблении Фрейдом термина *Phantasie* нужно будет выбирать *между phantasy* и *fantasy*, это приведет к большому произволу в истолковании"

Осмысливая понятие "Ф. Ж. Делёз (**см.**) в книге "Логика смысла" ("серия 30") пишет: "У фантазма три основные характеристики:

1. Он не действие, не страдание, а результат действий и страданий — то есть чистое событие. Вопрос о том, реально ли конкретное событие или воображаемо, неверно поставлен. Различие проходит не между воображаемым и реальным, а между событием как таковым и телесным положением вещей, которое его вызывает и в котором оно осуществляется. События это эффекты... Но как таковые они должны быть связаны не только с эндогенными, но и с экзогенными причинами, с реальными положениями вещей, с реально предпринятыми действиями и с реально происходящими страданиями и созерцаниями. Значит, Фрейд не ошибался, оставляя за реальностью право на производство фантазмов, даже когда считал их продуктами, выходящими за пределы реальности. Фантазм как и событие, которое его представляет, является *ноэматическим атрибутом*, отличным не только от положений вещей и их качеств, но и от психологической жизни, а также от логических понятий. Как таковой он принадлежит идеальной поверхности, на которой производится как эффект. Такая поверхность трансцендирует внутреннее и внешнее, поскольку ее топологическое свойство

в том, чтобы осуществлять контакт между *своими* внутренней и внешней сторонами, развернув последние в одну-единственную сторону. Вот почему фантазм-событие подчиняется двойной каузальности, соотнесенной с внешними и внутренними причинами, чьим результатом в глубине он является, а также с квази-причиной, которая *разыгрывает* его на поверхности и вводит его в коммуникацию со всеми другими событиями-фантазмами.

2. Вторая характеристика фантазма это его позиция по отношению к *Эго* или, скорее, ситуация *Эго* в самом фантазме. Действительно, исходным пунктом (или автором) фантазма является фаллическое *Эго* вторичного нарциссизма. Но если фантазм обладает свойством возвращаться к своему автору, то каково же место *Эго* в фантазме, если учесть неотделимые от последнего развертывание и развитие? Изначально фантазм характеризуется отсутствием субъективации, сопровождающей присутствие субъекта на сцене; упраздняется всякое разделение на субъект и объект; субъект не нацелен на объект или его знак, он включен в последовательность образов... он представлен как участвующий в постановке, но не имеет что близко по форме к изначальному фантазму закрепленного за ним места.

3. Не случайно, что становление фантазма выражается в игре грамматических трансформаций. Фантазм-событие отличается от соответствующего положения вещей, будь оно реальным или возможным. Фантазм представляет событие согласно сущности последнего, то есть как ноэматический атрибут, отличный от действий, страданий и качеств положения вещей. Но фантазм также представляет иной, не менее существенный аспект, согласно которому событие является тем, что может быть выражено предложением. [...] Дело не в том, что фантазм высказывается или означается (сигнифицируется). Событие столь же отличается от выражающих его предложений, как и от положения вещей, в котором оно происходит. И это при том, что никакое событие не существует вне своего предложения, которое по крайней мере возможно, даже если это предложение обладает всеми характеристиками парадокса или нонсенса; событие также содержится в особом элементе предложения в глаголе, в инфинитивной форме глагола"

Итак, согласно Делёзу:

"1. Фантазм с легкостью покрывает расстояние между психическими системами, переходя от сознания к бессознательному и обратно, от ночных снов к дневным мечтам, от внутреннего к внешнему и наоборот, как если бы он сам принадлежал поверхности, главенствующей и организующей как сознательное, так и бессознательное, или линии, соединяющей и упорядочивающей внутреннее и внешнее с двух сторон.

2. Фантазм легко возвращается к собственному истоку и как *изначальный фантазм* без особых усилий собирает в целое источник фантазма (то есть вопрошание, источник рождения, сексуальности, различия полов и смерть...). Это происходит потому, что он неотделим от замещения, развертывания и становления, от которых ведет свое происхождение. Наша предыдущая проблема — *где, собственно говоря, начинается фантазм?* уже включает в себя другую проблему: *куда фантазм движется, в каком направлении он уносит свое начало?* Ничто так не завершено, как фантазм; ничто не оформляет себя до конца в такой степени"

А. А. Грицанов

ФЕНОТЕКСТ см. **ГЕНОТЕКСТ/ФЕНОТЕКСТ.**

"ФИЛОСОФИЯ И ЗЕРКАЛО ПРИРОДЫ" ("Philosophy and the mirror of nature") — программное произведение Р Рорти (**см.**), теоретический "манифест" его неопрагматизма (**см.**). Была издана в 1979. Первая из отдельно изданных и до сего дня самая известная, активно читаемая, цитируемая и критикуемая работа американского философа. После 1979 данный текст выдержал с десяток переизданий, был переведен на все европейские, японский и китайский языки, сделался мировым философским бестселлером. За самим же Рорти прочно закрепилась репутация "культурного релятивиста" и "бунтаря"

"Релятивистская", критическая часть сочинения Рорти сводится к теоретически аргументированному "обоснованию" того, почему философия должна отказаться от теории, аргументов и всяких обоснований. Развенчивается традиционное, восходящее к Р Декарту и Дж. Локку представление о философии как *науке*, обеспечивающей точную "репрезентацию бытия", "зеркале" независимой от человеческого сознания природы, объективной реальности.

Философия, доказывает Рорти, имеет дело не с миром, а с текстами-артефактами, которые сама фабрикует и затем литературно-критически обрабатывает.

Сущность ее вследствие этого совпадает с сущностью не науки, а литературы, поэзии: она нуждается в эпистемологии не в большей степени, чем любой другой вид словесного творчества. В качестве литературного дискурса философия не обладает "привилегированным доступом к реальности" а потому не может считаться законодательной дисциплиной и не вправе претендовать на особый, фундаментальный статус в ряду "жанров" культуры, заключает Рорти.

Два основных раздела книги посвящены описательному и сравнительному (преимущественно критическому) исследованию творчества аналитических и постаналитических философов: Куайна, Селларса, Патнэма, Дэвидсона, Крипке, Фейерабенда, Куна. Рассуждения на актуальные темы по теории и практике аналитической/постаналитической философии в значительной мере представляют собой экспликацию собственных взглядов Рорти, не поддающихся строгой и исчерпывающей концептуализации.

Данная работа носит, по признанию Рорти, "скорее терапевтический, нежели системно-конструктивный характер" Книга проникнута полемическим духом, в ней много подтекста — того, что должно пониматься "по умолчанию" В предисловии к ее русскому изданию Рорти писал: "Я признаю, что отдельные споры, бывшие предметом обсуждения в "Зеркале", сами по себе устарели и что, ретроспективно размышляя, я, вероятно, уделил им большее внимание, чем они заслуживали. С другой стороны, подозреваю, что если бы я не участвовал в этих в чем-то узких и эфемерных спорах, "Зеркало" никогда не привлекло бы внимания публики" Рорти выразил надежду, что "русские читатели не увязнут в спорах, которые уже принадлежат прошлому, и будут следовать скорее духу, нежели букве книги, ...игнорируя детали ради большей картины"

Данная работа Рорти направлена против парадигмы осуществимости выработки корректной "теории познания" Как следствие — текст выступает против понимания философии как отличного от других областей знания, в основе которого лежат эпистемологические вопросы. По Рорти, "написание данной книги это попытка дать обзор развития философии в последнее время, с точки зрения антикартезианской и антикантианской революции — революции, которая была инициирована проницательными поисками Куайна, Селларса, Витгенштейна".

Цель книги заключается в подрыве доверия читателя к понятию "ума" и к тому, что по поводу данного понятия обязательно нужно иметь "философский взгляд"; к "познанию" которое невозможно без "теории", которая обязательно должна иметь "основания" Следовательно, главной мишенью Рорти выступает философия, как она понималась со времен Канта. На примере решения проблемы о "соотношении ума и тела" а также рассмотрении "теории указания" автором провозглашается "смерть эпистемологии"

По мысли Рорти, проблема оппозиции "духовное — телесное" появилась в поле зрения философии благодаря Рене Декарту, который впервые сформулировал проблему сознания именно как проблему соотношения духовного и телесного. Демонстрируя ложность данной проблемы, Рорти прибегает к историко-философскому экскурсу, отмечая, что ранее она имела совсем иную направленность: греков волновала природа разума и познания, средневековых философов — проблема универсалий. Декарт же сформулировал ее в виде проблемы соотношения духовного и телесного как "двух субстанций"

Согласно Рорти, духовная субстанция у Декарта наделена своеобразным двойным качеством: демонстрация духовных феноменов внутри нашего сознания и наблюдение этих феноменов своеобразным "внутренним оком" С помощью этого качества обеспечивалась целостность и неразрывность человеческого Я. Декарт также затрагивает и эпистемологическую проблему. Исходя из постулата о "двух субстанциях" познание представлялось как репрезентация внешнего мира, истинность которой удостоверялась "внутренним оком" Он полагал, что самая простая операция, которую может делать сознание, это познавать самого себя. На основании этой иллюзии и сформировалось представление о человеке как "зеркалоподобной сущности"

Идея "репрезентации" привела к изобретению еще одной области философии — эпистемологии, которая стала доминирующей областью философии после написания Кантом "Критики чистого разума" После всего этого, следуя мысли Рорти, в культуре утвердился образ философии как *"зеркала природы"*

Рорти утверждает, что в эпистемологическом проекте следует видеть лишь цеховые и идеологические мотивы, которые были характерны для того времени. Выделив особую реальность, — "созна-

ние" — и наделив его способностью к ясности и отчетливости репрезентации, Декарт тем самым стремился уравнять философию с математикой. Изобретение сознания привело к измышлению псевдопротивоположностей, в результате чего возникли беспредметные споры о монизме, дуализме, редукционизме, реализме и т. д. Применяя принцип историцизма, Рорти показывает, что все эти споры являются следствием изобретения сознания. Но это еще не все; прежде чем проводить разговор о редукции, нужно было четко сформулировать, что подразумевается под понятием "сознание"

Рорти связывает появление в языке философии таких понятий, как "духовная и телесная субстанция" "сознание" "интеракция" "репрезентация" "интуиция" с исторической случайностью, изобретенной однажды "языковой игрой" Интеллектуалы играют в эту игру, с тех пор как философия заменила им религию. После Витгенштейна, пишет Рорти, "нельзя не видеть в проблеме *духовное телесное* результат несчастливого заблуждения Локка относительно обретения словами своих значений, а также его и Платона запутывающей попытки говорить о прилагательных так, если бы они были существительными" Однако, несмотря на всю критику, которой подвергалась оппозиция "духовное телесное" она все еще продолжает занимать умы мыслителей. Рорти объясняет это окостенелостью традиции, которая все свои усилия сосредоточила на том, чтобы сохранить себя и не допустить новации и изменений, которые последуют за этим привнесением.

Рорти выделяет две причины этого: первая — это приверженность к категории Декарта "сознание" и гипостазирование специфических для нее свойств, вторая — приверженность представлению о том, что человек имеет "интуиции о сознании" или, иначе говоря, человек имеет привилегированный доступ к своему сознанию. Он направляет свою критику на то, чтобы показать, что ни категория "сознания" ни категория "интуиции" не отражают никакого реального положения дел в мире.

Проблема "сознания" по мнению Рорти, включает существенно разные и перепутанные вопросы, а также ряд различных способностей, которые, в данной проблеме сливаются в одну. Следует признать факт, что сознание является невыразимой в языке сущностью, и тогда следует признать интуицию невозможным актом. Рорти настаивает на том, что очень часто философы оперируют понятиями, за которыми не стоит ничего из мира реально существующих вещей. Рорти настаивает на том, что интроспекция, или осознание самого себя, представляет собой обретенную в процессе обучения способность. Субъект может видеть внутри себя лишь то, что позволяет ему видеть его сообщество. Ссылаясь на Р Селларса, Рорти утверждает, что все самоотчеты, которые индивид делает от первого лица, так же как и другие эпистемологические самоотчеты, имеют свой либо лингвистический, либо социологический, а никак не метафизический характер. Автор делает вывод о том, что вся метафизическая традиция, которая исходила из предпосылок о привилегированном доступе к сознанию, вовлекалась в бесполезные споры относительно ментальных значений. Рорти предлагает заменить вопрос: "Что такое сознание?" адресуемый, по его мнению, к неопределенной сущности, на вопрос о лингвистическом поведении. Ментальное устраняется, а на его место ставится социолингвистическое.

Данный тезис поддерживается в тексте работы различными историко-философскими экскурсами, из которых следует, по мысли автора, что эпистемология занимается не вечными ценностями и вопросами, возникающими, по мере того как они становятся продуктом размышления, а скорее, проблемами, которые являются, по-видимому, продуктами случайного совпадения в истории философии тех или иных идей.

Возникновение эпистемологии связывается Рорти с Декартом и его особым понимании "ума" как некой субстанции, к чему каждый обладатель ума имеет привилегированный доступ; также с предложением Локка, что при исследовании "ума" как его понимал Декарт, мы можем определить границу и сферу человеческого познания; с утверждением И. Канта, что, так как все наши способности (и "внешние" и "внутренние") обусловлены познавательной способностью, то мы имеем априорное познание черт, необходимо присущих миру, как мы его знаем. Такой подход, берущий свое начало с "философии ума" Декарта, свойствен многим представителям "континентальной философии"

Разрушая эпистемологию, Рорти разрушает как корреспондентскую, так и имманентную теории истины, при этом он использует методологию аналитической философии, но при этом приводит довольно специфичный ряд философов: Хайдеггер и Витгенштейн, Рассел и

Дьюи, Гадамер и Кун. Согласно Рорти, философия со времен Канта стремилась дать обоснования всем другим наукам, возникающим в культуре. Следовательно, "чем больше философия становилась "научной" и "строгой", тем меньше она имела дело с остальной культурой, и тем более абсурдными казались ее традиционные претензии"

По мнению Рорти, неважно, как назывались те или иные направления философии: аналитическая философия, феноменология, позитивизм и т. д. — все это варианты кантианской философии, аналитическая философия, например, представляет вариант кантианской философии с точки зрения языка. Это философия языка, а не "трансцендентальная критика" Кроме этого данное философское направление предстает, по мысли Рорти, дисциплиной, имеющей дело с "основаниями", и акцент аналитических философов на язык не изменяет их картезианско-кантианской проблематики. Аналитическая программа в философии, как и философия Канта, занята конструированием неизменного каркаса для исследования всей культуры. По Рорти, "сама идея "философии" как чего-то такого, что отличается от науки, не имеет особого смысла без картезианского убеждения в том, что, обращаясь вовнутрь, мы могли бы найти неотвратимую истину, и без картезианского убеждения в том, что эта истина налагает ограничения на возможные результаты эмпирических исследований"

Исходя из вышеотмеченного, Рорти называет трех философов 20 в., сделавших невозможным рассмотрение философии как дисциплины "оснований" — это Хайдеггер, Витгенштейн, Дьюи. Каждый из них в раннем творчестве пытался найти новый способ "сделать философию дисциплиной "оснований" новый способ формулировки окончательного контекста мысли. Витгенштейн пытался создать новую теорию репрезентации, которая не имела ничего общего с ментализмом. Хайдеггер — новое множество философских категорий, которые не должны были иметь ничего общего с эпистемологией, наукой или картезианскими поисками достоверности, а Дьюи изобретал натурализированную версию гегелевского видения истории. Данные философы были солидарны в том, что от понятия познания как точной репрезентации, возможной за счет социальных ментальных процессов и постижимой через общую теорию репрезентации следует избавляться. Для творчества всех их троих свойствен отказ от понятий "оснований знания", "ума" общего для Локка, Декарта, Канта, как специального предмета исследования, локализованного во внутреннем пространстве. Это не значит, по мысли Рорти, что они предлагают *альтернативные теории познания, — это значит, что они вообще отбрасывают эпистемологию и метафизику как дисциплины.*

Центральным тезисом, поддерживающим утверждение о "смерти эпистемологии" является утверждение Рорти о том, что реализм как направление не имеет будущего в философии, которая с течением времени все меньше имеет характер научной дисциплины. Это утверждение легче понять исходя из классификации философов, предложенной Рорти в данной работе: философы-ученые, имитирующие в своем творчестве научные методы, к ним относятся, например, Б. Рассел, Г Рейхенбах; философы-поэты, предпочитающие свободный дискурс, не ограниченный никакими жесткими рамками, в поисках нового взгляда на проблему: например Хайдеггер; философы-реформаторы социального устройства: например Дьюи. Предлагаемый философами-учеными путь развития философского знания не имеет, по мнению Рорти, будущего, и это подтверждается работами таких философов, как Куайн, Селларс, Д. Дэвидсон, поздний Витгенштейн, Хайдеггер, Гадамер.

В данной работе Рорти настаивает на том, что Селларс разрушил "миф о данности" свойственный всему направлению эмпирической философии, а Куайн устранил различие аналитического и синтетического и вслед за ним различение фактического и концептуального. Д. Дэвидсон произвел следующий шаг и устранил различие между концептуальной схемой и содержанием. В свете этих результатов попытка построения научной философии, целью которой является "конструирование мира" па основании либо "данных" либо аналитических истин, либо концептуальных схем и анализа концепций, обречена, по мысли Рорти, на неудачу.

Другим мотивом в отказе Рорти от идеи "философии-как-науки" выступает отсутствие прогресса (как он понимается в естественных науках физика, химия и т. д.) в самой философии. В отличие от науки, в которой имеется преемственность проблем и прогресс в их разрешении, философия не "прогрессирует" преемственность проблем создается в философии искусственным путем и многие темы, оказавшие влияние на

формирование современной философской мысли, по мысли автора, просто игнорируются. С точки зрения Рорти, кардинальной ошибкой традиционного представления о философии является наличие одних и тех же проблем, которые занимали Платона, Декарта, Куайна, Рассела и др. Претензия эпистемологии на решение "вечных проблем" общих для всей истории философии является несостоятельной.

Рорти полагает, что сам термин "эпистемология" появился в философском словаре совсем недавно, в основном этот термин связывается им с философской школой неокантианцев. Последние соединяли его с установлением критерия научного прогресса в философии и усматривали, таким образом, преемственность одних и тех же проблем в истории философии. Поскольку эпистемология, согласно Рорти, утверждает, что есть настоящее знание, то она претендует на выделенное положение в культуре: ведь для удостоверения того, что в некоторой ветви культуры действительно произошел прирост знания, нужен одобрительный отзыв теории познания. Рорти отрицает такое выделенное положение теории познания и эпистемологии и как следствие — привилегированный статус философии в современной культуре.

Текст данной работы Рорти делится на три части, в которых, соответственно, рассматриваются "ум", "знание" и "философия" в исторической перспективе. Первая часть посвящена философии ума, в которой автор предпринимает попытку показать, что интуиции, лежащие в основе картезианского дуализма, имеют историческое происхождение. Вторая глава посвящена тому, что данные интуиции могли бы быть изменены, если бы на место психологических методов предсказания и контроля были бы взяты физиологические методы.

Часть вторая посвящена эпистемологии и тех предметов, которые рассматривались как замена эпистемологии. Глава третья описывает генезис понятия "эпистемология" в 17 в. и его связь с картезианским понятием "ума" В ней представлена "теория познания" в качестве понятия, основанного на смешении обоснования притязаний на знание и их причинного объяснения, смешении социальных практик и психологических процессов. Глава четвертая является центральной, в ней представлены идеи Селларса относительно "данности" и идеи Куайна относительно "необходимости" в качестве решающих шагов, приведших к подрыву самой идеи "теории познания" Данные мыслители продемонстрировали, что понятие точной репрезентации является "пустым комплиментом" отпускаемым тем верованиям, которые позволяют нам делать то, что мы хотим. Следовательно, по мысли автора, понятие познания как "точной репрезентации" убеждает в том, что это только одна из возможностей и что оно успешно может быть заменено концепцией познания прагматизма, которая снимает свойственные еще греческой философии противопоставление размышления и действия, репрезентирования мира и совладания с ним.

Третья часть книги посвящена более детальному анализу понятия философии. Попытка традиционной философии эксплицировать "рациональность" и "объективность" в терминах условий точности репрезентирования является вводящей, по Рорти, в целый ряд заблуждений: "Именно образы, а не суждения, именно метафоры, а не утверждения определяют большую часть наших философских убеждений. Образ, пленником которого является традиционная философия, представляет ум в виде огромного зеркала, содержащего различные репрезентации, одни из которых точны, а другие нет. Эти репрезентации могут исследоваться чистыми неэмпирическими методами. Без представления об уме как огромном зеркале понятие точной репрезентации не появилось бы" Рорти настаивает на том, что ошибочно представлять философское знание как знание, которое имеет основание. Под основаниями философ подразумевает такие разделы философии, как гносеология, онтология, эпистемология.

По Рорти, философия со времен Канта стала дисциплиной оснований, она критиковала естественные науки, и она же давала им основания. В ней (философии) они находили проблемы для своей исследовательской деятельности. Благодаря Канту, превратившему философию в науку о границах человеческого разума, она стала критикой не только познавательной способности человека, но и критикой оснований других наук. Согласно Рорти, "Кант... трансформировал старое представление о философии метафизике "как царице наук" — в понятие "наиболее базисной дисциплины" или дисциплины оснований. Философия стала первичной уже не в смысле "наивысочайшей", а в смысле лежащей в основе всего" При помощи герменевтики, которая борется против предположения

о соизмеримости вкладов в данный дискурс, можно будет добиться признания современной культурой невозможности фундаменталистского обоснования знания. Это означает, что разрушается основание не только философии, но и науки. Никакая теория, в том числе и научная в эпистемологическом отношении, не репрезентирует реальность и не может открыть "Истину" Следовательно, наука является лишь одним из исторических способов метафорического изображение реальности, но она не дает привилегированного доступа к ее сути. Отсутствие общих проблем в философии Рорти связывает с философскими работами Куна.

"Несоизмеримость" философских проблем прошлого и настоящего занимает в философии Рорти центральное место. Смене парадигм, в трактовке Куна, Рорти предпочитает "избавление от великих проблем" отказ от них как от псевдопроблем, порожденных некоторой частной картиной мира. Рорти не претендует на то, чтобы изобразить такой подход в качестве универсального. Скорее, наоборот, в истории философии превалировал противоположный подход, в качестве примера Рорти рассматривает "Логико-философский трактат" Витгенштейна, в котором последний выступает в качестве "сатириста" по отношению к традиционной философии и тем самым избавляет себя от псевдопроблем. При таком рассмотрении Витгенштейн оказывается близок с Хайдеггером и Ницше, которые считали, что философии следует отказаться от претензий на установление абсолютной истины в том виде, как эти претензии были представлены у Канта. По мысли Рорти, если Кант ставил своей целью найти основания знания, цель приведения в систему всех культурных наработок человечества, то ни Ницше, ни Хайдеггер в своих работах такой цели не ставят. Их философия — это реакция на традиционную философию, так как, по мнению Рорти, они исходят из другой концепции философского знания, а именно философии как "наставления" "Наставительная" философия не должна мыслиться как новая эпистемология, скорее, — это герменевтика, осуществляющаяся в попытке поддерживать постоянный разговор в рамках культуры или осуществляя "разговор человечества" Сопоставлением герменевтики и эпистемологии завершается книга, и в этом сопоставлении не отдается явного предпочтения какой-то одной из традиций. Многие из положений текста этой книги будут развиты в дальнейших работах Рорти.

Деконструктивистский проект Рорти, направленный на разрушение эпистемологического образа философии как "зеркала природы" созданного декартовско-кантовской традицией, распространяется и на производный от этого образа историко-философский реализм. По мысли Рорти, сам термин "философия" следует относить к разным вещам, не только к санкционированным традицией аналитической философии. Бытующую сегодня профессиональную академическую практику следует либерализировать за счет допущения в нее работ, оставляемых "за скобками" — литературной и политической эссеистики, психологических и эстетических рефлексий и другой гуманитаристики. В какой бы форме она ни выступала, главное, чтобы философия поддерживала длящийся разговор и служила социальной функции, которую Дьюи определил так: "ломать коросту конвенций" Либерализированная философия у Рорти имеет право даже выполнять "наставляющую" или "поучающую" функцию, но без характерного для систематических философов эпистемологического ригоризма и самодовольства, просто соблазняя мыслить иначе, побуждая творческую фантазию, подсказывая новые направления и темы для дискурса. Она может стимулировать новые исследовательские программы и даже новые науки, стремящиеся к объективной истине, однако все это — побочные продукты ее постоянно меняющегося и подверженного случайностям времени дискурса.

Утверждение репрезентационизма в европейской философии и культуре Рорти исторически связывает с введением в профессиональный жаргон философов особых метафор, в которых мир был явлен как трансцендентный познающему индивидууму. Это, прежде всего, понятие сознания как "зеркальной сущности" "Парадигмальный метафорический образ, пленником которого оказалась традиционная философия, — пишет Рорти, — представляет ум в виде огромного зеркала, содержащего различные репрезентации, одни из которых точны, а другие — нет... Без этого представления картезианско-кантовская стратегия философского исследования стратегия, направленная на получение все более точных репрезентаций посредством, так сказать, осмотра, починки и полировки зеркала, — не имела бы смысла. Соответственно, и разговоры о том, что философия должна состоять в "концептуальном анализе" или "феноменологи-

ческом анализе", или "экспликации значения выражений" или аналитическом исследовании "логики языка", или изучении "структуры активности человеческого сознания" — также не имели бы в этом случае абсолютно никакого смысла"

Понять же то, каким именно образом философия оказалась в плену у "визуальной метафоры" и как совершалось становление репрезентационизма, лучше всего, по мнению Рорти, позволяет предпринятый Хайдеггером обзор истории западноевропейской метафизики (от досократиков и Платона до Ницше). Хайдеггер изображает развитие философии как динамический процесс становления и трансформации "пра-языка" культуры и его элементарных частиц — "основопонятий" мышления, понятий, которыми оперировала греческая метафизика и которые были унаследованы от нее средневековьем и Новым временем. Решающим "событием" этого исторического процесса, с точки зрения Хайдеггера, было философское истолкование Платоном и его учениками бытия как "идеи" отождествление реальности вещей с их представленностью познанию. Так визуальная мифологема воцарилась в европейской культуре. Хайдеггер осуществил "переистолкование" (в терминологии Рорти) истории западной метафизики в свете постницшеанских изменений в самосознании европейского человека, вскрыл исторические корни аристотелевско-локковской "аналогии познания с восприятием" и заявил — одним из первых в полный голос — о необходимости радикального преодоления платоновской парадигмы философствования. При этом, подчеркивает Рорти, речь у Хайдеггера идет не о деструкции философии в смысле рационально-систематической критики, а о постижении действительного существа традиции, ее внутренней "логики" через историцистскую реконструкцию и истолкование ее в качестве "игры слов"

Антирепрезентационистская стратегия допускает, согласно Рорти, возможность таких "скачков", переходов от одной парадигмы исследований (языковой игры) к другой в случае, если конкретная культурно-историческая ситуация этого требует. "Если вы хотите исключить обсуждение некоторого спорного вопроса, пишет Рорти, вы должны в стиле Витгенштейна сознательно воздержаться от ответа на этот вопрос в словаре, в котором он был поставлен... Единственное лекарство от плохой старой контроверзы — забыть о ней, хотя бы на время". Говоря о "новом философском словаре", Рорти имеет в виду, разумеется, язык (и логику) прагматизма. Речь идет о замене корреспондентной теории истины инструменталистской доктриной "когерентности" и о замещении различения "реальное — кажущееся" более лабильной, неметафизической дистинкцией "полезное — неполезное"

По Рорти, с переходом от репрезентационизма к культур-релятивистскому прагматизму снимается как "несущественная" одна из ключевых проблем классической философии проблема метода и предмета познания. После устранения корреспондентной "догмы" теряет актуальность понятие исследования, разделенного на отрасли со своим особым предметом каждая. Прагматистское толкование опыта исключает возможность рационального "упорядочения" реальности посредством членения мира на предметные "сектора", которые в точности совпадали бы с областями исследования отдельных дисциплин. Онтологические различия, на самом деле, относительны и подвижны, они всецело зависят от установки исследования.

Не менее проблематичной, чем идея изоморфного соответствия языка описания некоторой фиксированной внелингвистической целостности, представляется Рорти и теоретико-познавательная программа экспликации строго научного исследовательского "метода" развиваемая философами-эпистемологами, в частности, представителями аналитической школы. В их системотворческой деятельности Рорти усматривает наивное стремление открыть некоторый привилегированный философский мета-словарь, с помощью которого можно было бы совершить кодификацию терминов всех остальных словарей и при необходимости затем осуществлять перевод терминов одного словаря в термины другого. Эта программа выделяет философию из общего спектра гуманитарных и естественнонаучных дисциплин, закрепляя за ней особую когнитивную функцию. В качестве фундаментальной *супернауки* философия в таком ее истолковании, по Рорти, противопоставляется другим, "нестрогим" формам общественного сознания, которые, по представлению самих аналитических философов, нуждаются в "обосновании" с ее стороны и "руководстве" Так возникает и поддерживается разорванность культуры, невозможность диалога между иерархически упорядоченными дисциплинами, атмосфера интеллектуальной дискриминации.

По мысли Рорти, прагматизм же, напротив, видит свою задачу в том, чтобы

сломать перегородки между философией и другими науками, а также между наукой, литературой, политикой и прочими сферами человеческой жизнедеятельности. В противоположность иерархической градации "строгих" и "нестрогих" наук Рорти предлагает классифицировать культуру в терминах жанров (а не отраслей знания, связанных с определенными предметами областями исследования — и методами "привилегированными словарями"). Все разнообразные жанры культуры (тексты, функционирующие в ее дискурсивном поле: научные, литературные, философские, политические, журналистские и пр.) взаимосвязаны и в принципе равноправны; они не образуют никакой иерархии, не соперничают друг с другом за право господства, а "сосуществуют" Ни один жанр культуры не служит основанием, эталоном или матрицей для других ни художественная литература, ни какая-либо из наук, ни, тем более, философия. Поскольку язык философии не является, по выражению Рорти, "собственным языком Природы" ее претензии на особый, фундаментальный статус в ряду жанров культуры абсолютно безосновательны. "Нельзя сказать ничего общего или эпистемологически значимого относительно того, как должны вести себя пишущие в различных жанрах. Не представляется возможной и систематизация этих дисциплин, какое-либо деление их на ранги по степеням и видам истины. Судить о том, насколько соответствует знание, эксплицируемое в жанрах, реальному положению вещей в "мире" мы также не можем. Единственное, что остается делать, это исследовать отношения между жанрами и фиксировать то, как эти отношения менялись с течением времени"

Согласно Рорти, "исследовать отношения" и "фиксировать изменения" вполне в состоянии и литературная критика, и этнология, и историография; философия здесь не располагает никакими преимуществами перед другими дисциплинами. Неопрагматизм признает равноценность различных повествовательных жанров и парадигм, "реабилитирует" те из них, которые оттеснялись на периферию культуры и которым в условиях доминанты метафизических и "строго научных" способов освоения мира было отказано в легитимности. Постепенный переход (неизбежный и повсеместный, согласно мнению Рорти) к "постмодернистской" литературной культуре, в которой философии отводится скромное место "одной из" дисциплин, не сулит, по мнению американского прагматиста, ничего хорошего профессиональным философам; этот нежелательный для многих процесс будет сопровождаться болезненными интеллектуальными потрясениями и катаклизмами. "Самоубийство" или "медленная естественная смерть" эпистемологии как строгой науки, вероятно, явится логическим результатом революционной трансформации. Однако для западной культуры, считает Рорти, это не будет большой потерей.

Рорти проводит различение эпистемологии и прагматизма, "систематической" и "историцистской" философии. Систематическая философия занята поиском универсальных, внеисторических истин и оснований познания; она исходит из допущения о "соизмеримости" альтернативных описаний реальности и настаивает на принципиальной возможности их "сочетания" (конвергенции) в "конечном словаре" Она признает также существование метакультурных норм, моральных ценностей и императивов, коренящихся в неизменной природе "человеческого существа" и полагает своей важнейшей задачей их экспликацию, формально-логическое обоснование (парадигмальный пример, по мнению Рорти, этика Канта). Систематическая философия берет начало в доктринах Платона и Аристотеля и красной нитью проходит через всю историю западной мысли. Ей противостоит прагматистская философия, которая, согласно Рорти, ориентирована не на исследование объективной реальности, а на решение конкретных экзистенциальных проблем, с которыми сталкивается человек в процессе взаимодействия с этой реальностью. Прагматизм, в противоположность систематической философии, преследует цель не "отражения", не пассивно-созерцательного познания мира, а практическое освоение и преобразование действительности в соответствии с обстоятельствами конкретно-исторической ситуации, потребностями включенного в нее субъекта.

В духе лингвистической философии и "текстуализма", Рорти рассматривает практически-преобразовательный опыт, гипостазируемый теоретиками философского прагматизма, сквозь призму языковой деятельности. Язык — средство взаимодействия с внешним миром, слова — "инструменты" используемые для решения определенных задач. Проблематическая ситуация (когда имеет место затруднение в лингвистическом поведе-

нии) устраняется либо посредством включения новых объектов в круг явлений, описываемых в словаре, т. е. при помощи истолкования аномальных (эмерджентных) аспектов опыта в терминах эффективно действующего конечного языка, либо — если сам язык устаревает и перестает выполнять свою операциональную функцию — посредством "переописания знакомых вещей в незнакомых, новоизобретенных терминах" Здесь Рорти вводит понятие *герменевтики*, как его использовал Г.-Г. Гадамер, заменивший научное и философское "познание" понятием "образования" "Образовательная" (назидательная) философия обращена к исследованию человеческой культуры и социума как метастабильных целостностей, исторически преходящих и неустойчивых, вечно пребывающего в процессе самообразования. Такой историцистский подход, акцентирующий исследование скорее на "частном" нежели на общем и универсально-закономерном, дает человеку комплексное, динамичное и вполне утилитарное понятие о его связи с миром, считает Рорти.

Герменевтика неопрагматизма, в противоположность эпистемологической философии, исходит из допущения о несоизмеримости словарей различных культур и эпох, настаивает на невозможности их конвергенции. Она является, по мнению Рорти, абсолютно адекватным инструментом гуманитарных наук, которые всегда аномальны. В разработке проекта "реконструкции" в философии (замещения эпистемологии так наз. "антирепрезентационистской культурологией") Рорти исходит из общих методологических принципов и критериев прагматизма, допускающих отождествление познания с практической деятельностью: приспособительной и творчески преобразовательной ("текстопорождающей" в понимании Рорти).

Вслед за А. Тойнби и О. Шпенглером автор данной работы провозглашает в этом тексте своеобычный культурологический плюрализм. Облик культуры формируется, как совершенно справедливо отмечает Рорти, "творческим меньшинством" поэтами, "сильными повествователями" изобретателями оригинальных метафор и текстов. Развитие языка связывается им с отказом от метафор, превращением переносного смысла в прямой, фигурального языка в буквальный; метафоры, согласно Рорти, "умирают", буквализируясь и превращаясь в общезначимые и общеупотребительные слова. Так, по мнению Рорти, на стадии взросления культуры и ее перерождения в цивилизацию с ней происходит то, что (по Шпенглеру) случается и с любым живым организмом "окостенение гибких членов" (т. е. в данном контексте тривиализация речи). Это процесс естественный и неизбежный: язык, если бы он состоял из одних метафор, был бы языком без применения. Вокруг легитимированных, "тривиализованных" метафор складывается, с точки зрения Рорти, новая языковая игра с соответствующей ей новой формой лингвистического поведения, новыми социальными практиками и институтами, которые приходят на смену неэффективным старым. Революционные изменения в лингвистической практике приводят к крупномасштабным трансформациям в социокультурной сфере: так, по Рорти, формируется самообраз культуры, а также "отстраивается" история.

Картезианско-локковскому представлению о мышлении, отражающем внешний мир, Рорти противопоставляет идею "взаимодействия" со средой, ее преобразования и обустройства. Понятие "объективной реальности" заменяется им экзистенциальным понятием "опыта" С антирепрезентационистской точки зрения на природу и мышление, которую Рорти разделяет с Дьюи, убеждения и желания (и интенциональные состояния вообще) являются не чем иным, как "характеристиками действия" "диспозициями" В этом отношении человек "по природе" ничем не отличается от других живых существ, обитающих на планете. В своей практической деятельности люди руководствуются теми же бихевиористскими стимулами и побуждениями, что и его "меньшие братья" "Представители прагматизма исходят из дарвиновского описания человеческих существ как животных, которые стремятся как можно лучше приспособиться к окружающей среде, совладать с нею, стараются создать такие инструменты, которые позволяли бы испытывать как можно больше удовольствий и как можно меньше страданий" Такой биологизаторский подход к человеческой деятельности и познанию, если его принять как "руководство к практическому исследованию" поможет, по мнению Рорти, избавиться от многих предрассудков философского фундаментализма и эпистемологии, и прежде всего — от идеи объективной истинности знания как его "соответствия" реальности. Настоящей целью познания, утверждает прагматизм, является не поиск истины ради

нее самой, а координация адаптивного поведения и выработка плана продуктивных действий; "теория" в этом смысле неотделима от практики, она "и есть практика, если только не сводится к пустой игре словами"

Чтобы прояснить свою позицию, Рорти проводит аналогию между человеческим сознанием и компьютером (соответственно, между интенциональными состояниями психики и функциональными параметрами и свойствами вычислительной техники). Организм человека подобен компьютерному процессору, а верования и желания — "начинка" сознания аналогичны программному обеспечению компьютера. Никого не интересует субстанциональный состав программного обеспечения, равно как и вопрос о том, верно или нет компьютерная программа "отражает" реальность. Программиста волнует другое: способно ли данное программное обеспечение эффективно и точно выполнить программируемую задачу? насколько программа удобна в применении? функциональна она или нет? Аналогичным образом представитель философского прагматизма склонен оценивать истинность убеждений и верований в зависимости от того, какие практические последствия из них вытекают и насколько они полезны в достижении поставленных целей.

Согласно Рорти, "постаналитическая реконструкция" в философии не предполагает замены неудовлетворительных или устарелых, с точки зрения "поздней" философии, теорий познания и истины другими более современными и правильными теориями. Речь на самом деле идет о том, чтобы доказать ненужность и бессмысленность любых теорий подобного рода вообще. "Истина", утверждает Рорти, есть просто свойство таких высказываний, как, например, "2×2=4" "В мире должно быть больше любви, чем ненависти" "«Аллегория живописи» одно из лучших произведений Вермеера" и пр. она не имеет никакой сущности, и поэтому никакой теории истины (как соответствия) и познания (как репрезентации сущего) быть не может. Познание на самом деле не *отражает*, а *управляет*, *справляется* с явлениями, устанавливая взаимозависимость их с экзистенциальными состояниями субъекта. Понимание и интерпретирование (в герменевтике) означает "извлечение пользы" и умение "справляться с событием" это способ держать ситуацию под контролем. Если теория (словарь) удовлетворительно служит — она истинна. "Способ, каким вещи сказываются [и используются], более важен, чем обладание истиной" утверждает Рорти.

По его мнению, "познавательные усилия имеют целью скорее нашу практическую пользу, нежели точное описание вещей как они есть сами по себе... Любой язык — это не попытка скопировать внешний мир, а скорее инструмент для взаимодействия с миром" Из всего вышеизложенного Рорти делает вывод о бессмысленности эпистемологического скептицизма, эксплуатирующего "мечту" о гипотетическом соответствии знания объективной реальности. Скептицизм в принципе не исключает соответствия (т. е., по мысли Рорти, не отрицает того, что познание по природе "репрезентационно" и что философия должна стремиться к установлению соответствия), но признает абсолютно проблематичной возможность практической реализации этой идеи, будто бы заложенной изначально в познавательном опыте. Проблема состоит в том, что существует, согласно скептицизму, множество препятствующих познанию факторов, обнаруживающих себя как в структуре сознания, так и в структуре объекта, с которым сознание корреспондирует в процессе его изучения. Эти факторы затрудняют достижение адекватного знания о предмете. Однако, развивает свою мысль Рорти, если мы откажемся от репрезентационизма и идеи субъект-объектного отношения, мы лишим основания и эпистемологический скептицизм: знание, не соответствующее реальности, не может быть опровергнуто как недостоверное именно потому, что оно ничему не соответствует. Если исследователь не ставит своей задачей постижение "природы вещей" и если он с самого начала открыто и честно заявляет об этом, его нельзя упрекать в философской непоследовательности, в релятивизме или в том, что он недостаточно скептично настроен в отношении собственного исследования. Проблема соответствия снимается, таким образом, как "несущественная" "некорректно сформулированная" в терминологии старого философского словаря.

Рорти исключает даже возможность осмысленного или хотя бы непротиворечивого обоснования эпистемологического скептицизма. С другой стороны, ему хватает "реалистического чутья" чтобы настаивать на нетождественности позиции прагматизма, которую он разделяет с Дьюи, Куайном и Дэвидсоном, субъективному идеализму и солипсизму. Антиреализм, по мнению американ-

ского мыслителя, не отрицает существования мира, независимого от человеческого сознания; выводы солипсизма, полагает Рорти, противоречат здравому смыслу. Мир существует, и он "трансэмпиричен" т. е. он объемлет пространство обитания человека и его практической деятельности; мир включает в себя жизненно-познавательный опыт, а не наоборот. Еще Дьюи писал, что опыт невозможен сам по себе, он всегда относится к чему-то, к "среде" Человек постоянно испытывает на себе воздействие этой среды и стремится ответить на него противодействием (систематизируя, упорядочивая "данные" опыта и как бы навязывая миру свою волю). Это означает, что существуют внешние условия опыта, выступающие его причиной. Таким образом мир очерчивает общие рамки человеческого познания; реальность ("среда") поставляет человеку "материал" для практической обработки и аппликации; эта обработка осуществляется специальными "инструментами" — орудиями мышления и языка. "Инструменты, пишет Рорти, никак не могут лишить нас контакта с реальностью. Что бы ни представлял из себя инструмент (будь то молоток или ружье, или верование, или некое утверждение), использование инструмента — это часть взаимодействия организма с окружающей средой... Все организмы — человеческие или нечеловеческие — в одинаковой степени находятся в контакте с реальностью. Сама мысль о том, что кто-то может быть "вне контакта" подразумевает не-дарвиновское, картезианское представление о сознании, которое каким-то образом освободилось от того причинно-следственного мира, в котором существует тело... Чтобы стать вполне дарвинистами в нашем мышлении, мы должны перестать относиться к словам как к репрезентациям (образам) и рассматривать их как узловые пункты в общей сети причинно-следственных связей, которая охватывает и организм, и окружающую среду"

В целом Рорти видит свою задачу в том, чтобы радикальным образом деконструировать и преодолеть традиционное, восходящее к Р Декарту и Дж. Локку представление о философии как о дисциплине, обеспечивающей точную репрезентацию бытия, "зеркале" природы и объективного мира. Познание, с его точки зрения, не *отражает* реальность (от англ. to copy), а только взаимодействует, *справляется* с ней (от англ. to cope) — взаимодействует на манер инструмента с податливым материалом. Понимание, по Рорти, означает "извлечение пользы" и умение "справляться с событием" способность "держать ситуацию под контролем" Если идея контекстуально уместна и работоспособна она истинна. Отвергая корреспондентскую теорию истины (истина соответствует реальности) как "реалистическую догму" Рорти предлагает заменить данную эпистемологическую доктрину концепцией "согласованности" ("когерентности") как соответствия утверждения принципам и требованиям той или иной языковой игры, действующей в том или ином конкретно-историческом сообществе индивидов.

В глобальном плане критический пафос Рорти ориентирован в данной работе против признания философии теоретической основой и ядром современной культуры, против закрепления за философией статуса фундаментальной, законодательной дисциплины, якобы обладающей "привилегированным доступом к реальности" С точки зрения Рорти, философия не способна и не должна претендовать на доминирующую роль в современной культуре, ибо ее "инструментарий" (категориальный аппарат и эвристический потенциал, которым он располагает) не более совершенен и удобен для просветительских и образовательных целей, нежели понятийный аппарат иных "жанров" культуры (например, таких как поэзия или литературная критика). Деканонизация философии совпадает у Рорти с "реабилитацией" литературы, истории, этнографии, прочих гуманитарных дисциплин, традиционно (в "рефлексивно-ориентированных" обществах) считавшихся второстепенными или недостаточно строгими.

"Основной" же философский вопрос для Рорти представляется таковым: является ли предложенная в его книге модель интеллектуальной культуры настолько хорошей, чтобы попробовать ее осуществить. Тем не менее — несмотря на весь конструктивный заряд сформулированной Рорти проблемы — после выхода в свет текста "Философия и зеркало природы" за ним в традиционно консервативных кругах респектабельной интеллигенции Запада прочно закрепилась репутация "революционного нигилиста" и "бунтаря"

И. А. Белоус

ФОКАЛИЗАЦИЯ (фр. focalisation, "фокусирование") — термин, предложенный французским теоретиком литературы Ж. Женеттом (работа "Фигуры III",

1972); означает организацию выраженной в повествовании, или в нарративе (см.), точки зрения и предполагает донесение ее до зрителя или читателя (см.). Используется в нарратологии и литературоведении в целом, наиболее близкие по значению термины "фокус наррации" (К. Брукс и Р П. Уоррен) и "точка зрения" (например, у Б. Успенского).

Введение понятия "Ф." имело немалое значение для теории повествования, ибо позволило:

1) разграничить "точку зрения" и повествовательный голос и тем самым углубить представления о сложной структуре повествования;

2) выделить ту инстанцию повествования, к которой векторно направлена и для которой предназначена передаваемая фокализатором "зрительная информация" инстанцию "имплицитного зрителя"·

3) не только актуализировать визуальный (пространственный) аспект повествования, но и подчеркнуть его организованный характер, ибо Ф. предполагает организацию пространства рассказа и моделирование его восприятия реципиентом;

4) найти и проанализировать те механизмы в тексте, посредством которых действует идеология.

Женетт предлагал использовать абстрактный термин "Ф." во избежание специфических визуальных коннотаций, свойственных терминам "взгляд", "поле" и "точка зрения" Несмотря на кажущуюся синонимичность понятий "Ф." и "точка зрения" он осознанно не применяет в данном контексте понятие "точка зрения" ибо последнее слишком тесно связано с автором, тогда как Женетта больше интересует направленность текста к своему реципиенту. Ф. таким же образом не совпадает с повествовательным голосом, как показал С. Чэтмен. "Фокус наррации" (как и "точка зрения") является физическим местом, идеологической ситуацией или практической жизненной ориентацией, с которой связаны описываемые события. *Кто видит?* и *Кто говорит?* — это два разных вопроса, хотя оба они непосредственно связаны с проблемой высказывания, или выражения ("enonciation"). "Точка зрения" не равнозначна средствам выражения: она означает только перспективу, в терминах которой реализуется выражение.

Женетта интересует как проблема нарративного пространства в литературном произведении (организованного по определенным правилам), так и вопрос о способе ограничения, о процедуре фильтрации информации, которую произведение несет зрителю. Для анализа нарративного пространства наибольшее значение имеет тот аспект, который у Женетта называется *способ, форма повествования* (*mode du recit*) — то, что присуще повествованию, но не истории, которая рассказывается (еще русскими формалистами было введено разграничение фабулы и сюжета в литературном произведении). Способ рассказывания истории предполагает ограничение подаваемой информации согласно некоторой логике. Способ ее *фильтрации* чрезвычайно важен и в некоторых случаях именно он является определяющим признаком того или иного жанра или традиции (например, все, что мы знаем о персонажах, может быть представлено точкой зрения лишь одного главного героя: в этом случае информация строго фильтруется зритель не может знать о других чего-то, что неизвестно герою). Таким образом, нарративная перспектива — это способ регулирования информации, который проистекает из выбора (или не-выбора) некоторой "ограничительной" точки зрения.

Женетт анализирует следующие виды Ф.:

1. "Нулевая Ф." повествование от всеведущего повествователя, который говорит больше, чем любой персонаж (повествование не фокализовано — ситуация "взгляда сзади").

2. "Внутренняя Ф." — повествователь говорит только то, что знает персонаж (это повествование с некоторой "точки зрения", или с "ограничением поля"). Внутренняя Ф. может быть: а) фиксированной нарратор не покидает свой пост, он привязан к персонажу; б) переменной Ф. смещается от одного персонажа к другому; в) множественной одно и то же событие может упоминаться несколько раз с точки зрения различных персонажей.

3. "Внешняя Ф. повествователь говорит меньше, чем знает отдельный персонаж, и, вследствие этого, читатель не может получить доступ к чувствам и мыслям героя (это, по мнению Женетта, случай "объективного" повествования со "взглядом извне").

Ф. это переменная величина, на которую влияет множество факторов: здесь важны процессуальность восприятия, изменчивость роли и значения персонажа по ходу действия; изменение позиции автора; изменение смысла и значения какого-либо события, изменение темы произведения и т. д. Поэтому, когда Женетт предлагает рассмотреть несколько возможных видов Ф., то следует иметь в виду, что в одном и том же

произведении фокус наррации может изменяться в процессе повествования, а формула Ф. не всегда относится ко всему тексту произведения, но скорее к определенному нарративному сегменту. Проблема зрительной перспективы литературы ощущается наиболее остро при "переводе" ее на язык другого искусства. Проблема нарративного пространства была первоначально разработана на материале литературных текстов, однако позднее кинотеоретики успешно использовали методологию Женетта применительно к фильмической нарра-ции. Это было вполне обоснованно, поскольку основные положения его теории опираются на пространственные в своей основе представления, подчиняются некоей визуальной логике, которая к тому же в кинематографе облекается в специфические средства выражения. В литературном, театральном, живописном произведении или в кинофильме Ф. осуществляется по-разному, посредством специфических средств выражения грамматически, стилистически, посредством звука, света, работы камеры. При этом оказывается, что дистанция между разными точками зрения, которая, по Женетту, не всегда проявляется достаточно четко, во многом зависит от средств выражения (в том числе в нелитературных повествованиях). Так, различие между первым и вторым типами Ф. основано на различении двух вопросов *что видит* и *что знает* персонаж? В литературном анализе второй вопрос лишь дополняет и подразумевает первый, ибо в литературе понятия *видеть* и *знать* понятия почти тождественные, точнее редуцируемые к одному что знает рассказчик. Здесь кроется проблематичность, или, точнее, отправной пункт в применении теории Женетта к анализу, например, фильмического повествования или живописного (как это делает М. Баль). Во многих конкретных случаях довольно сложно разграничить два последних типа Ф. и вообще определить тип Ф. Фильм, в отличие от литературного текста, бихевиористичен — он дает более ясное представление о поведении, о поступках персонажа, но не о его мотивах, мыслях, ходе рассуждений. Фильмы, типа "action" вообще почти целиком основаны на передаче внешних фактов. Ответить на вопрос, что знает персонаж, затруднительно. Благодаря работе камеры и фильмической технике режим Ф. все время меняется (т. е. в кино Ф. еще более подвижна, чем в литературном произведении). Другая важная проблема — что такое *точка зрения* в фильме? Можно ли определить ее как направление, в котором смотрят на что-либо, или шире — как "способ смотрения" Направленность взгляда означает векторизацию пространства (С. Хиз): кинематограф стремится трансформировать пространство в "место", т. е. в упорядоченное, определенное, направленное по вектору, структурированное и организованное пространство, задаваемое множеством факторов, включая сюжетную линию. В нарративном плане точка зрения приписывается, привязывается к кому-либо из персонажей или к нарративной инстанции за кадром. Существует очень сложная связь между углом зрения данного персонажа и нарративной инстанцией. Это особенно показательно в случае, когда мы имеем так называемый *nobody's shot* "ничей план" план, не репрезентирующий ничью точку зрения (анонимная нарративная инстанция). Почти всегда радикальная смена ракурса съемки — это и перемена фокуса наррации.

Именно теория Ф. позволила теоретикам литературы и кино исследовать тот способ, посредством которого реципиент подготавливается к восприятию навязываемой ему идеологической позиции в процессе идентификации (с фокализатором). Выяснилось, что мнение автора ("идеологическая функция повествователя"), все оценочные суждения и характеристики относятся к фокализатору, а не к нарратору, а сама Ф. — как для читателя, так и для автора — это не столько логически постигаемая, сколько ощущаемая, или бессознательно усваиваемая позиция.

А. Р. Усманова

ФОНОЛОГИЗМ — см. **ОНТО-ТЕО-ТЕЛЕО-ФАЛЛО-ФОНО-ЛОГОЦЕНТРИЗМ.**

ФОНОЦЕНТРИЗМ — см. **ОНТО-ТЕО-ТЕЛЕО-ФАЛЛО-ФОНО-ЛОГОЦЕНТРИЗМ.**

ФУКО (Foucault) Мишель (Поль-Мишель) (1926—1984) — французский философ, теоретик культуры и историк.

Родился в провинциальной французской семье потомственных врачей. Отец полагал желательным, чтобы сын пошел по его профессиональной стезе. В результате воспоследовавшего внутрисемейного конфликта Ф. был направлен на учебу в славившийся своей дисциплиной католический колледж Святого Станислава. (В результате не-

приязни к отцу Ф. впоследствии отказался от своего первого имени, традиционного для ближайших предков.) Позже окончил Эколь Нормаль — самое элитарное гуманитарное учебное заведение во Франции. Получил степень лиценциата по философии (1948) и по психологии (1949) в Сорбонне. Получил диплом по психопатологии Парижского института психологии (1952). (Явился создателем первой во Франции кафедры психоанализа, приглашая к сотрудничеству сторонников школы Ж. Лакана.) Член Французской Коммунистической партии (1950—1951). Преподаватель психологии в университете г. Лилль и в Эколь Нормаль (1951—1955). Работал во французских культурных представительствах в Швеции (с 1955, г. Упсала), Польше (с 1958, г. Варшава), ФРГ (с 1959, директор Французского культурного центра в г. Гамбурге). В 1960 Ф. вернулся во Францию и стал выполнять обязанности декана факультета философии в университете г. Клермон-Ферран.

Вместе с Ж. Делёзом (см.) в 1966—1967 отвечал за подготовку к печати французского перевода полного собрания сочинений Ф. Ницше. Зав. кафедрой философии в Тунисском университете (1967—1968). Зав. кафедрой философии экспериментального университета в Венсене (1968). Зав. кафедрой истории систем мысли в Коллеж де Франс (1970—1984, выиграл конкурс на право замещения этой должности у П. Рикёра).

Основные сочинения: "Душевная болезнь и личность" (1954, переиздание в 1962 под названием "Душевная болезнь и психология"); "Безумие и неразумие: история безумия в классическую эпоху" (1961, за этот текст Ф. получил докторскую степень); "Генезис и структура Антропологии Канта" (1961), "Реймон Руссель. Опыт исследования" (1963); "Рождение клиники: археология взгляда медика" (1963); "Предисловие к трансгрессии" (1963); "Отстояние, вид, первоначало" (1963); "Слова и вещи: археология гуманитарных наук" (1966, к концу 1980-х годов было продано более 110 тысяч экземпляров книги на французском языке); "Мысль извне" (1966); "Археология знания" (1969); "Что такое автор" (1969); "Порядок дискурса" (1970); "Предисловие к логической грамматике" (1970); "Философский театр" (1970); "Ницше, генеалогия, история" (1971); "Это не трубка" (1973); "Я, Пьер Ривер..." (1973); "Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы" (1975); "Игра власти" (1976); "Запад и истина секса" (1976), "Субъективность и истина" (1977); "Жизнь подлых людей" (1977); "Микрофизика власти" (1977); "Что такое Просвещение?" (1983); "История сексуальности" (т. 1 "Воля к знанию" — 1976, т. 2 "Использование удовольствий" 1984, т. 3 "Забота о себе" 1984); "Итоги курса в Коллеж де Франс, 1970—1982" (1989) и др.

В 1986 был создана Ассоциация "Центр Мишеля Ф." для изучения и публикации творческого наследия мыслителя. В 1994 было издано четырехтомное издание работ Ф. — "Сказанное и написанное. 1954—1988" (всего около 360 текстов).

Приверженность молодого Ф. проблемам психиатрии и экспериментальной психологии позволила ему (в ходе перевода работы Л. Бинсвангера "Сон и существование" издана в 1954) ощутить пределы, ограниченность как феноменологии, так и психоанализа как форм организации мысли и опыта. "Из столкновения Гуссерля и Фрейда, — отмечал Ф., — возникла двоякая проблема: нужно было найти такой метод интерпретации, который восстанавливал бы во всей их полноте акты выражения... Плана "говорения" связанного с выражением, не заметил ни психоанализ — поскольку он рассматривал сновидение как речь, ни феноменология поскольку она занималась непосредственно анализом смыслов. Для экзистенциального же анализа "выражение" становится центральным моментом в силу того, может быть, что сновидение рассматривается здесь как "манифестация души в присущем ей внутреннем" как "антропологический опыт трансцендирования""

По мысли Ф., выражение должно само "объективироваться в сущностных структурах обозначения" — следовательно, главной проблемой экзистенциального анализа правомерно полагать поиск некоего общего основания для "объективных структур обозначения... значащих совокупностей... актов выражения" (инструментария понимания психоаналитического типа). С точки зрения Ф., идея экзистенциального психоанализа ("антропологического изучения воображаемого" по Ф.) о том, что "движение экзистенции находит решающую точку раздела между образами, где она отчуждается в патологическую субъективность, и выражением, где она осуществляется в объективной истории", задает ситуацию, в рамках которой "воображаемое и есть среда, "стихия" этого выбора".

Характеристика, данная Ф., природе сновидений ("...если сновидение и является носителем глубочайших человеческих смыслов, то вовсе не в силу того, что оно раскрывает их скрытые механизмы и показывает их нечеловеческие пружины, но, напротив, в той мере, в какой оно выводит на свет изначальнейшую природу человека... в той мере, в какой оно высказывает судьбу, одиссею человеческой свободы") проливает некоторый свет на формирование у него в данный период нетрадиционного "проекта антропологии" — такой формы анализа, которая "не была бы ни философией, ни психологией" и принципы и метод которой обусловливались бы лишь "абсолютной исключительностью его объекта, каковым является человек, или точнее — человеческое бытие, Menschsein"

Новая антропология — "антропология выражения" призванная, по мысли Ф., "по-новому определить отношение между смыслом и символом, образом и выражением", должна была преодолеть концепты "психологического позитивизма" стремящегося "исчерпать все содержание человека редуцирующим понятием homo natura" Такая антропология, по Ф., может центрироваться на чисто "онтологическом размышлении, важнейшей темой которого берется присутствие в бытии, экзистенция, Dasein" Как отмечал Ф., "приоритет сновидения является абсолютным для антропологического познания конкретного человека; однако задачей будущего по отношению к человеку реальному задачей этической и необходимостью истории является задача преодоления этого приоритета"

В 1960-е, тем не менее, данная программа (как и идеи других авторов, сопряженные с ней) не то что не была осуществлена Ф., а, напротив, стала объектом его разрушительной критики. По мысли Ф. в начале 1960-х ("Генезис и структура Антропологии Канта" глава "Антропологический сон"), философия вновь окажется в состоянии мыслить лишь в *пространстве, освобожденном от человека*: "Ницшевское предприятие могло бы быть понято как точка остановки, поставленная наконец разрастанию этого вопрошания о человеке. Смерть Бога разве не обнаруживает она себя в жесте, вдвойне убийственном, который, кладя конец абсолюту, является в то же время убийцей и самого человека. Поскольку человек — в своей конечности — неотделим от бесконечного, отрицанием и, одновременно, провозвестником которого он является. Именно в смерти человека и исполняется смерть Бога"

По мысли Ф. "Просвещение" как культурная установка, предполагавшая "постоянную критику нашего исторического бытия" как раз и задала соответствующую познавательную программу: возникает своеобычное философское "вопрошание", проблематизирующее "одновременно отношение к настоящему, модус исторического бытия и конституирование самого себя как автономного субъекта" Согласно Ф., до Канта главным вопросом "критики" было уяснение границ, которые должно отказываться переступать познание, для него же самого — проблема состояла в следующем, "какова в том, что нам дано как всеобщее, необходимое, обязательное, доля единичного, случайного и идущего от произвольных принуждений. Речь... о том, чтобы критику, отправляемую в форме *необходимого ограничения*, трансформировать в практическую критику в форме *возможного преодоления*" (выделено автором. — *А. Г.*).

"Одна из моих целей, — отмечал Ф. состоит в том, чтобы показать людям, что большое количество вещей, которые являются частью их ближайшего окружения и которые они полагают универсальными, являются продуктом определенных и весьма конкретных исторических изменений. Все мои исследования направлены против идеи всеобщих необходимостей в человеческом существовании. Они подчеркивают произвольный характер человеческих институтов и показывают нам, каким пространством свободы мы еще располагаем и каковы те изменения, которые мы еще можем осуществить"

Основной линией собственного философского творчества в дальнейшем Ф. полагал преодоление интеллигибельной универсальности гегельянства, а также коренное переосмысление проблемы взаимных отношений элементов системы: "субъект — познание мир" Оценивая духовную ситуацию послевоенной Западной Европы, Ф. отмечает: "университет и философская традиция преподносили гегельянство как самую величественную и неизбежную форму придания интеллигибельности современному миру" При этом у многих представителей интеллигенции в контексте понимания мира, общества и себя самих было, по мысли Ф., "желание чего-то совершенно другого... Вот тут-то гегельянство, которое нам предлагалось как модель непрерывной интеллигибельности, со-

храняющей один и тот же тип движения от самых глубин истории до сегодняшнего дня, как раз и не могло нас удовлетворить" Во Вводной лекции к своему курсу в Коллеж де Франс (1970) Ф. замечал: "Вся наша эпоха, будь то посредством логики или эпистемологии, будь то при помощи Маркса или при помощи Ницше, стремится избежать Гегеля"

Современная же этому периоду "философия субъекта" также оказывалась не способной снимать нарождающиеся вопросы: с точки зрения Ф., в философии Сартра, и "еще больше — в феноменологии, субъект в его основополагающей функции, субъект как то, что, исходя из самого себя, дает смысл миру, — это было чем-то, что никогда не ставилось под вопрос: субъект, как основоположник значений, всегда должен был быть" Раньше или позже, согласно Ф., неизбежно должен был возникнуть спектр проблем: правомерно ли полагать субъект в качестве единственно возможной формы существования? Выступают ли самотождественность субъекта и его непрерывность в качестве его атрибутов? Осуществимы ли такие "опыты", в границах которых происходила бы утрата субъектом этих качеств — т. е. возможна ли "диссоциация субъекта"? По утверждению Ф., для всего его философствования правомерно вычленение "общности ядра" несущей конструкции в виде "дискурса об опытах-пределах, где речь идет для субъекта о том, чтобы трансформировать самого себя, и дискурса о трансформации самого себя через конституирование знания"

Как отмечал Ф., "речь идет не о том, чтобы определить формальные условия отношения к объекту; равно как и не о том, чтобы выявить эмпирические условия, которые в какой-то момент позволили субъекту вообще осуществить познание некоторого объекта, уже данного в реальном. Вопрос заключается в том, чтобы определить, чем должен быть субъект, какому условию он подчиняется, каким статусом он должен обладать, какую позицию он должен занимать в реальном или воображаемом для того, чтобы стать узаконенным субъектом того или иного типа познания; короче говоря, речь идет о том, чтобы определить способ его "субъективации"; ибо очевидно, что способ этот не является одним и тем же в том случае, когда познание, о котором идет речь, имеет форму экзегезы священного текста, или наблюдения в естественной истории, или же анализа поведения душевнобольного" (Ср. у Ж. Делёза: "Глупо утверждать, что Ф. заново открыл или снова ввел потаенного субъекта, после того как он его отверг. Субъекта нет, есть лишь порождение субъективности: субъективность еще необходимо было произвести, когда для этого пришло время, именно потому, что субъекта не существует".)

Рассматривая "язык" "текст" "дискурс" уже не в качестве основания новаторских методологических схем, Ф. употреблял эти термины как метафорические обозначения универсального принципа, позволяющего соотносить, взаимосоизмерять и оптимизировать культурные артефакты, которые традиционно полагались качественно разноплановыми. Конструктивное преодоление феноменологической традиции послужило для Ф. условием возможности выработки ряда принципиально новых мировоззренческих и познавательных парадигм. По Ф., "опыт феноменолога — что это такое? Это определенный способ устанавливать рефлексивный взгляд на пережитое, которое, в некотором роде, может быть неважно каким, может быть преходящей повседневностью. Факт встречи с другом, тот факт, что перед твоими глазами дерево. Посмотрите на все эти пережитые опыты, к которым апеллировала феноменология, это опыты неважно кого или неважно чего, повседневность в ее преходящей форме. И для феноменологии речь идет о том, чтобы ухватить, что это за значения, чтобы проделать некоторую работу — рефлексивную работу, которая бы позволяла бы ухватывать значения, действительно подвешенные в пережитом. Для людей вроде Ницше, вроде Батая или Бланшо проблема совершенно в другом: опыт это, напротив, попытаться достичь такой точки жизни, которая была бы возможно ближе к тому, что нельзя пережить. Что, стало быть, здесь требуется, — это максимум интенсивности и максимум невозможности. Тогда как опыт, феноменологическая работа состоит, напротив, в том, чтобы размещать в поле возможного, чтобы развертывать все поле возможностей, связанное с повседневным опытом... В феноменологии пытаются ухватить значение этого повседневного опыта для того, чтобы обнаружить то, в силу чего субъект, каков я есть, действительно — в своих трансцендентальных функциях есть основоположник этого опыта и этого значения; тут действительно есть выявление субъекта постольку, поскольку

он есть основоположник. Тогда как у Ницше, у Батая или у Бланшо *опыт* — это опыт, функция которого, в некотором роде, — вырвать субъекта у него самого, делать так, чтобы он больше не был самим собой, или чтобы он был совершенно иным, нежели он есть, или чтобы он был приведен к своему уничтожению или к своему взрыванию, к своей диссоциации. Это предприятие, которое десубъективирует. Идея некоторого *опыта-предела*, функцией которого является вырвать субъекта у него самого, — именно это и было для меня самым важным в чтении Ницше, Батая и Бланшо; и именно это привело к тому, что какими бы академичными, учеными и скучными ни были книги, которые я написал, я всегда писал их как своего рода прямые опыты, опыты, функция которых вырвать меня у меня самого и не позволять мне быть тем же самым, что я есть"

Ф. нередко причисляли как к структурализму (**см.**), так и к постструктурализму (**см.**). Данная проблема обрела сложность не без участия самого мыслителя. В 1960-х годах он нередко публиковался в "Tel Quel" (от французского словосочетания "такой, какой есть") — литературно-художественном журнале, основанном в 1960 в Париже и просуществовавшем до начала 1980-х. В разное время с "Tel Quel" сотрудничали Р Барт (**см.**), Ю. Кристева (**см.**), Ц. Тодоров, Ж. Женетт и др. Ф. в то время неоднократно предпринимал попытки концептуально осмыслить структурализм как практику и стиль творчества своих единомышленников. (Именно эту работу он и проделал в известной статье "По чему распознают структурализм?", написанной в 1967.) В ряде интервью 1966—1967 годов Ф. еще не возражал против такого рода оценок. После выхода "Истории безумия в классическую эпоху" отвечая на вопрос о том, кто повлиял на него в первую очередь, он назвал М. Бланшо (**см.**), Р Русселя и Ж. Лакана, а затем добавил: "Но также, и главным образом, Дюмезиль" Обратив же внимание на удивление журналиста ("Каким именно образом историк религии мог оказаться вдохновителем работы по истории безумия?"), Ф. пояснил: "Благодаря своей идее структуры. Как и Дюмезиль по отношению к мифам, я попытался обнаружить структурированные нормы опыта, схему которых с некоторыми модификациями можно было бы встретить на различных уровнях".

В 1967, когда Ф. квалифицировали как "жреца структурализма", он отвечал, что он — лишь "певчий в хоре" и служба началась задолго до него. В текстах и в интервью этого времени Ф. посвящал структурализму особо пристальное внимание. Он осмысливал структурализм как метод, с успехом используемый в лингвистике, в истории религий, в этнологии и т. д., а также "общий структурализм" имеющий дело с тем, "*что* есть наша культура, наш сегодняшний мир, с совокупностью практических или теоретических отношений, которые определяют нашу современность. Именно здесь структурализм получает значение философской деятельности — если принять, что роль философии состоит в том, чтобы ставить диагнозы"

Но уже в 1968 любой вопрос о персональной своей причастности к структурализму вызывал у Ф. в лучшем случае сарказм. На вопрос, как он сам на данный момент смог бы определить структурализм, Ф. ответил: "Если спросить тех, кого включают в рубрику "структуралисты" Леви-Стросса 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-Стросс, 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" Впоследствии (в 1982) Ф. настаивал не только на том, что он никогда не был структуралистом ("я никогда не был фрейдистом, никогда не был марксистом и никогда не был структуралистом"), но также и на том, что никогда не было и самого "структурализма"

В заключительной части книги "Археология знания" Ф. подчеркнет, что всей этой книгой он пытается "снять с себя ярлык *структурализма* или того, что под этим словом имеют обыкновение понимать" По его мнению, существовало лишь нечто, что было принято называть этим словом. И были отдельные люди, которые в различных областях выполняли конкретные ана-

лизы и исследования посредством чего-то, "не чуждого методам структурного анализа" Лишь К. Леви-Стросс, согласно Ф., практиковал собственно структурный метод. Ф. не уставал повторять, что если у этих исследователей и было что-то общее, то только не "метод" Этим объединяющим творческим началом был у так называемых "структуралистов" "общий враг": классическая рефлексивная философия и философия субъекта. В беседе 1978 года Ф. скажет, что для тех, кого объединяли под именем "структуралистов" наиболее острой и настоятельной проблемой было "каким-то иным образом" поставить вопрос о "субъекте, иначе говоря преодолеть некий фундаментальный постулат, от которого французская философия, начиная с Декарта, никогда не отступала и который феноменологией был только усилен"

Ф. исходил из того, что все "главные направления" были лишь различными "формами рефлексии и анализа", которые вдохновлялись "философией субъекта" и ориентировались на "теорию субъекта" И в этом отношении интеллектуальная традиция, идущая от Соссюра к Леви-Строссу, стала стратегической "точкой опоры для того, чтобы поставить под вопрос теорию субъекта, но саму эту постановку под вопрос ни в коем случае не следует отождествлять со структурализмом" Про себя Ф. говорил, что такую проблематизацию теории субъекта он нашел у Ницше, Батая и Бланшо, т. е. у тех, кто был максимально далек от структурализма, а также у Башляра и Кангийема в истории науки. Такой же точкой "прорыва" возможностью выйти за пределы философии субъекта был для очень многих, по мысли Ф. и психоанализ. "Покончить с основополагающим актом субъекта", или, как его еще именовал Ф. с "конституирующим субъектом" "субъектом-дарителем смысла" вот что определяло его интерес к тем познавательным практикам, которые традиционно собирают под именем "структурализм"

В этом ракурсе ретроспективно понятны слова, сказанные Ф. в интервью в 1966, т. е. еще в рамках "структуралистского" периода его творчества. "Мы ощущали поколение Сартра как, несомненно, мужественное и благородное, со страстью к жизни, к политике, к существованию... Но что касается нас, мы открыли для себя нечто другое, другую страсть: страсть к понятию и к тому, что я назвал бы *система*"

На вопрос: "В чем состоял интерес Сартра как философа?" Ф. ответил: "...столкнувшись с таким историческим миром, который буржуазная традиция, себя в нем не узнававшая, склонна была рассматривать как абсурдный, Сартр хотел показать, напротив, что всюду имеется смысл" На вопрос же о том, когда Ф. перестал "верить в смысл" он сказал: "Точка разрыва это тот момент, когда Леви-Стросс для обществ, а Лакан для бессознательного показали нам, что *смысл*, возможно, есть лишь своего рода поверхностный эффект, отсвет, пена, а то, что глубинным образом пронизывает нас, что есть до нас и что нас поддерживает во времени и в пространстве, это система" И далее: "Значение Лакана как раз в том, 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..."

На вполне естественный интерес собеседника: "Но кто же тогда продуцирует эту систему?", последовал ответ Ф.: "Что это за такая анонимная система без субъекта, хотите Вы спросить, что именно мыслит? *Я* — взорвано; взгляните на современную литературу — происходит открытие некоего "имеется" В некотором роде здесь происходит возврат к точке зрения 17 века, с одним различием: не человека ставить на место Бога, но анонимную мысль, знание без субъекта, теоретическое без идентифицируемой субъективности" Поскольку Ф. не устраивали формы рациональности, нашедшие выражение в марксизме или в феноменологии, постольку он не уставал подчеркивать роль Леви-Стросса, давшего начало "своего рода рациональной точке опоры для этой постановки под вопрос теории субъекта".

Исследование образования медицинских и психиатрических понятий, в частности — нормальности и патологии (безумия), осуществленное Ф. в книгах "Рождение клиники. Археология взгляда медика" и "Безумие и неразумие: история безумия и классический век" способствовало переосмыслению им проблемы "субъективности" человека: отказавшись от экзистенциалистских подходов "присутствия-в-мире" и "изначального присутствия", а также от марксистской онтологии "отчуждения", Ф. приходит к парадигме собственной "археологии" выясняющей условия возможности происхождения и существования различных феноменов человеческой культуры.

Ф. стремился преодолеть ограниченность исследовательской ситуации, когда "действительно, западный человек смог конституировать себя в своих собственных глазах в качестве объекта науки, он взял себя внутри своего языка и дал себе в нем и через него некоторое дискурсивное существование лишь в соотнесении со своей собственной деструкцией: из опыта неразумия родились все психологии и самая возможность психологии; из размещения смерти в медицинской мысли родилась медицина, которая выдает себя за науку об индивиде" Безумие, по Ф., — вуаль на облике "подлинного" безумия, несущего в себе важные догадки для уразумения природы человека и его культуры: "нужно будет однажды попытаться проделать анализ безумия как глобальной структуры, безумия освобожденного и восстановленного в правах, безумия, возвращенного в некотором роде к своему первоначальному языку"

Ф. всячески стремился дистанцироваться от натуралистских мотивов как в границах возможных интерпретаций идеи "изначальности" опыта безумия, так и в абсолютизации идеи "предела" и "опыта трансгрессии" По мнению Ф. ("Археология знания"), "речь не идет о том, чтобы пытаться реконструировать то, чем могло бы быть безумие само по себе — безумие, как оно будто бы дается некоему опыту, первоначальному, основополагающему смутному, едва артикулированному, а затем будто бы организуется (переводится, деформируется, переодевается и, может быть, подавляется) дискурсами..." При этом "дискурс" у Ф., согласно концепции, конструируемой впоследствии в "Археологии знания" уже трактуется им не столько как способ организации отношений между "словами" и вещами" сколько как установление, обусловливающее режим существования объектов: "Задача состоит не в том — уже не в том, чтобы рассматривать дискурсы как совокупности знаков (то есть означающих элементов, которые отсылают к содержаниям или к представлениям), но в том, чтобы рассматривать их как практики, которые систематически образуют объекты, о которых они говорят"

Текст "Археология знания" выступил серьезным завершением "археологического этапа" философского творчества Ф.

Согласно базовым установкам собственного философского творчества, Ф. рассматривал язык как реальность, которая не только не зависит от говорящих людей, но и выступает базисной для их жизни. (Вспомним знаменитую формулу М. Хайдеггера: "Язык говорит человеком".) Для того чтобы рассмотреть язык на *таком* его уровне, необходимо, по мысли Ф. вначале "оставить за скобками" конкретную содержательную нагрузку фраз и слов. В результате мы получим "формальный" синтаксис, тем не менее, все еще обремененный соответствующей семантической составляющей. Элиминировав следующим шагом смысловую заполненность языка, мы обретем "чистую структуру" связанную лишь с различиями в материале, который способен служить знаками. Подобным образом мы обнаружим абсолютное условие бытия речи. С точки зрения Ф., переход от "пространства" речи, содержащего осмысленные слова и их сочетания, к "пространству" каждого "конкретного" языка, а далее к "фонологическому пространству" (сфере возможностей знаковой системы) и есть требуемый маршрут философской рефлексии. Целью такого движения мысли (к выяснению основополагающих структур феномена) является, по Ф., творческое состояние, при котором "историки могут позволить себе раскрывать, описывать, анализировать структуры, не заботясь о том, не упускают ли они при этом живую, нежную и трепетную историю"

Язык (после эпохального "лингвистического поворота", осуществленного профессиональной философией 20 в.) рассматривается как совокупность знаков всей человеческой реальности. Любые образования культуры (в таковом смысле оказывающиеся документами своей эпохи) могут выступать в качестве языка. Документ же, по мысли Ф., "всегда понимался как язык, звуки которого низведены до немоты или невнятного бормотания, иногда по счастливой случайности распознаваемого" История же, промысел которой пытаться "обнаружить в самой ткани документа указания на общности, совокупности, последовательности и связи" призвана тем самым идти дальше привычной задачи "реконструировать дела и слова людей прошлого" Историк-постструктуралист уже нацелен не на осмысление человека в его прошлом, а на описание общества, в котором он пребывает. Документы могут теперь квалифицироваться в ранге памятников культуры, мир каковых может отныне выступать как самодостаточное предметное поле для "археолога знания" Оно включает как фрагменты "материальной" культуры и сохранившиеся "документы", так и "исторические собы-

тия" Вещественность не играет в таком контексте никакого особого значения.

Подход Ф. позволил ему осуществлять самые различные типологизации осуществившихся событий: "можно говорить о событиях малой, средней (например, внедрение технических достижений или дефицит денег) и, наконец, большой длительности (демографическое равновесие или все более активное участие экономики в изменении климата). Отсюда же следует необходимость различать ряды, образованные редкими или, напротив, повторяющимися событиями" Совокупности разнообразных *памятников*, включающих исторические события в ранге частных случаев, могут при таком исследовательском подходе трактоваться как автономные взаимосвязанные целостности. История тем самым оказывается у Ф. не процессом, подчиненным причинно-следственным связям и единому закону, а "множеством различных историй" В итоге предметом интереса историка оказывается "определение границ того или иного процесса, точек изломов, нарушений привычного хода вещей, амплитуды колебаний, порогов функционирования, *разрывов* причинно-следственных связей" (курсив мой. — *А. Г.*).

Именно *разрыв* составляет теперь центральное понятие исследователя истории: по Ф., "разве смог бы историк говорить, не будь разрыва, который представил бы ему историю (и свою собственную в том числе) как объект?" История при этом в возможности собственного "схватывания" становится историей "тотальной" реконструирующей цельные "лики времени": "формы единства цивилизации, материальные или духовные принципы общества, общий смысл всех феноменов данного периода и законы их объединения" Согласно убеждению мыслителя, "задача тотальной истории состоит в том, чтобы выяснить, какие формы отношений могут быть закономерно установлены между различными рядами; какие вертикальные связи они порождают; чем характеризуются их соответствия и преобладания. ...Глобальное описание собирает все феномены принцип, смысл, дух, видение мира, формы совокупности вокруг единого центра; тогда как тотальная история разворачивается в виде рассеивания" Лишь такой подход, с точки зрения Ф., может избавить историка от пагубной и бесплодной привычки "думать об истоках, устанавливать бесконечную цепь предвосхищений, реконструировать традиции, следовать за движением эволюции, порождать различные телеологии, прибегать без конца к метафорам жизни"

Именно отказ от традиционалистского поиска *субъекта* истории в состоянии позволить, по мысли Ф., современному исследователю понять, что "именно непрерываемая история служит необходимым коррелятом основополагающей функции субъекта. [...] Превращая исторический анализ в дискурс непрерывности, а человеческое сознание — в исходный пункт становления и практики, мы сталкиваемся с двумя сторонами одной и той же системы мышления. Время, понятое в рамках всеобщности и революций, никогда не было ничем иным, кроме как моментом сознания" Мыслитель неизменно оппонирует любым попыткам законсервировать в "ремесле историка" "антропное и гуманистическое начало"

Согласно Ф., непродуктивный консерватизм существующих моделей понимания истории характеризуется тем, что он ориентирован на "поиски первоначального основания истории, которое позволило бы превратить рациональность в telos человечества и связать с сохранением этой рациональности, с поддержанием этой телеологии и с вечным необходимым возвращением к самому себе всю историю мышления" В результате "мы пришли к тому, что антропологизировали Маркса, сделали из него историка целостности и открыли в нем гуманиста; мы принуждены были интерпретировать Ницше в понятиях трансцендентальной философии и повернуть его генеалогию к поиску первоначал; наконец, все это заставило нас пренебречь всем методологическим полем новой исторической науки" Промысел же последней, по Ф., дискурс без его субъектов, реконструкция его концептуальной структуры.

Мыслитель стремится преодолеть общепринятые понятия "исторической науки" наподобие "причинности" "повторения", "развития", "эволюции" "теории" "дух" и т. п. Они, по мысли Ф., предназначались для того, чтобы "установить общности смысла, символические связи, игры подобия и отражения между синхронными и последовательными феноменами данной эпохи, или выявляли в качестве принципа общности и объяснения суверенность человеческого сознания. Необходимо усомниться во всех этих предзаданных общностях, группах, существующих до чистого рассмотрения, связях, чья истинность предполагается с самого начала; необходимо изгнать всю эту нечистую силу, которая обычно сковывает

друг с другом различные дискурсы, необходимо извлечь ее из той темноты, где простираются ее владения. Во имя методологической строгости мы должны уяснить, что можем иметь дело только с общностью рассеянных событий" Согласно Ф., последняя указанная мыслительная процедура должна быть в высшей степени радикальной. Он констатирует: "Во всяком случае, эти различения (когда речь идет о тех из них, что мы допускаем, или о тех, что современны изучаемому дискурсу) сами по себе являются рефлексивными категориями, принципами классификации, правилами нормативного толка, типами институциализации; эти факты дискурса, разумеется, требуют анализа наряду с остальными, но вместе с тем они, со своими достаточно сложными взаимосвязями, не являются характерными, исконными и общепризнанными"

В первую очередь, по Ф., "необходимо отказаться от наиболее очевидного — от концептов книги и произведения", поскольку любая книга, например, содержит огромное количество прямых и косвенных отсылок к предшествующим текстам, увидевшим свет. Что же касается *произведения*, то как вопрошал Ф.: "Какой статус следует закрепить за дневниками, заметками, записками слушателей, короче говоря, за всем тем муравейником словесных следов, которые человек оставляет после смерти и которые обретают голос в бесконечном пересечении множества языков?"

Понятие "произведение", согласно Ф., не может быть исследовано "ни как непосредственная, ни как определенная, ни как однородная общность" По его мнению, "мы допускаем, что должен существовать такой уровень (глубокий настолько, насколько это необходимо), на котором произведение раскрывается во всем множестве своих составляющих, будь то используемая лексика, опыт, воображение, бессознательное автора или исторические условия, в которых он существует. Но тотчас становится очевидным, что такого рода единства отнюдь не являются непосредственно данными, — они установлены операцией, которую можно было бы назвать интерпретативной (поскольку она дешифрует в тексте то, что последний скрывает и манифестирует одновременно)" Нужно признать многоуровневость и разрывность в организации дискурса, наличие в нем "глубинных структур" и "осадочных пластов" и прервать тем самым нерефлексируемую игру "постоянно исчезающего присутствия и возвращающегося отсутствия" проблематизировать все наличные "квазиочевидности" При этом нет необходимости "отсылать дискурс к присутствию отдаленного первоначала", а необходимо понять, "как взаимодействуют его инстанции"

Задача, с точки зрения Ф., состоит в том, чтобы достичь "уровня" собственно "событий", популяцией каковых и выступает дискурс. Необходимо преодолеть горизонт вышеуказанных мнимых категориальных очевидностей классической философии истории. Необходимый в данном контексте анализ дискурса предполагает ответ на вопрос: "Почему такие высказывания возникают именно здесь, а не где-либо еще?"

Ф. настаивает на необходимости различать анализ "дискурса-высказывания", понимаемого в качестве "события" и "анализ мысли" "Анализ дискурса" призван элиминировать всякую "непрерывность" он пафосно, акцентированно "индивидуалистичен" "Анализ мысли" нацелен на то, чтобы "разглядеть за самими высказываниями либо интенцию говорящего субъекта, активность его сознания, ...либо вторжения бессознательного, происходящие помимо воли говорящего в его речи или в почти неразличимых зияниях между словами; во всяком случае, речь идет о том, чтобы заново восстановить другой дискурс, отыскать безгласные, шепчущие, неиссякаемые слова, которые оживляются доходящим до наших ушей внутренним голосом" Эта процедура, по Ф., требует генетического (раскрывающего исторические последовательности) подхода. "Анализ мысли" "всегда *аллегоричен* в отношении к тому дискурсу, который использует. Его главный вопрос неминуемо сводится к одному: что говорится в том, что сказано? Анализ дискурсивного поля ориентирован иначе: как увидеть высказывание в узости и уникальности его употребления, как определить условия его существования, более или менее точно обозначить его границы, установить связи с другими высказываниями, которые могут быть с ним связаны, как показать механизм исключения других форм выражения... Основной вопрос такого анализа можно сформулировать так: в чем состоит тот особый вид существования, который раскрывается в сказанном и нигде более?"

Согласно Ф., желавшему в еще большей мере прояснить несхожесть единичной мысли и высказывания (как единицы дискурса), это выглядит так: "Высказывание всегда является таким

событием, которое ни язык, ни смысл не в состоянии полностью исчерпать. Это необычное событие: во-первых, потому, что оно связано с письмом или речевой артикуляцией и в то же время раскрывается в самом себе как остаточное существование в поле памяти или в материальности манускриптов, книг и вообще любой формы регистраций; во-вторых, потому, что оно остается единым и вместе с тем открытым повторениям, трансформациям, реактивациям; наконец, потому, что оно определено не только провоцирующей его ситуацией и следствиями, но и... теми высказываниями, которые ему предшествуют или сопровождают" На выходе такой подход, по убеждению Ф., оказывается значительно менее зависим от таких "мало осмысленных" до сей поры "антропологических концептов" как "автор текста", "индивидуум в состоянии говорения" и т. п.

Ф. формулирует показательную проблему: "Что такое медицина? грамматика? политическая экономия? Что это, как не ретроспективно установленные общности, благодаря которым наука создает иллюзию своего прошлого? Быть может, это всего лишь формы, раз и навсегда определенные, но вместе с тем суверенные и развивающиеся во времени? Какого рода отношения возможны между высказываниями, составляющими столь привычным и настойчивым образом все эти загадочные образования?" Ф., опираясь на итоги собственных исследований, справедливо отмечает, что, к примеру, применительно к употреблению слова "безумие" в 17 в. и в 20 в. "речь идет о различных болезнях и совершенно различных больных?" Правомерно резюмировать следующее: "безумие" как психосоциальный феномен не обладает стационарной, исторически неизменной идентичностью; эволюция же представлений о безумии меньше всего напоминает процесс приращения знания о нем. Разнокачественные "дискурсы безумия" приходят на смену друг другу, объединяя в своей структуре элементы разнообразных *практик*: оценки практикующих медиков, заключения юристов, квалификации клириков и т. п.

Ф. (на примере медицинских практик) отмечает, что существование различных этапов в эволюции медицины обусловлено не столько изменяющимся уровнем профессиональных знаний, сколько сменой "неизменных стилей" высказываний, присущих определенному "медицинскому дискурсу". Так, по мысли Ф., "клинический дискурс был совокупностью гипотез о жизни и смерти, об этических предпочтениях и терапевтических предписаниях, сводом цеховых уложений и пропедевтических моделей, с одной стороны, и совокупностью описаний с другой. Поэтому все вышеперечисленное не может быть абстрагировано друг от друга, и описательные высказывания были здесь лишь одним из видов формулировок, представленных в медицинском дискурсе"

Ф. ясно представлял, что в истории систем мысли встречались ситуации, когда "содержание и использование" системно организованных совокупностей концептов "было определено раз и навсегда" Вся классическая грамматика фундировалась на том, что суждение являет собой общую форму любой фразы, что *слово* выступает как знак *представления*, что *глагол* есть *логическая связка* и т. д. В настоящее же время творцы грамматики солидарны, в частности, на предмет того, что *звуки* сами по себе способны нечто выражать, что слова содержат некое неочевидное "примитивное знание" и т. п. При этом внешняя тождественность тематизмов различных дискурсов вовсе не означает их сродство. Ф. пишет: "Вместо того, чтобы восстанавливать цепь заключений (как это часто случается с историей науки или философии), вместо того, чтобы устанавливать таблицу различий (как это делают лингвисты), наш анализ описывает систему рассеиваний" Последняя, по мысли Ф., и являет собой "дискурсивную формацию" *Дискурсивная формация* у Ф. способна маркировать науку, идеологию, медицину и пр. — но взятых в качестве данности, категорически вне предположений об их преемственности и единой цели. Рассматривая эволюцию психиатрии, мыслитель предлагает обращать внимание на то, как и когда некие специфические характеристики поведения индивида начинают восприниматься в качестве простой "ненормальности" а когда — уже как "сумасшествие" "болезнь" "психоз" подлежащие сначала гуманному исцелению, а позже карательно-принудительному лечению. Как отметил Ф.: "Так в поле первичных различий, в дистанции, прерывности и непрерывности и раскрывающихся порогах, психиатрический дискурс находит возможность очертить свою область, определить то, о чем он будет говорить, придать ему статус объекта и вместе с тем заставить его выявиться, сделать его именуемым и описуемым".

Таким образом Ф. предлагает понимать:
1) *Высказывание* — как "разновидность существования, присущего данной совокупности знаков — модальность, которая позволяет ему не быть ни последовательностью следов или меток на материале, ни каким-либо объектом, изготовленным человеческим существом; модальность, которая позволяет ему вступать в отношения с областью объектов, предписывать определенное положение любому возможному субъекту, быть расположенным среди других словесных перформансов; быть, наконец, наделенным повторяющейся материальностью"
2) *Дискурс* как "то, что было произведено (возможно, все, что было произведено) совокупностью знаков" ("дискурс является общностью очередностей знаков постольку, поскольку они являются высказываниями, т. е. поскольку им можно назначить модальности частных существований"). Окончательно дискурс можно определить "как совокупность высказываний, принадлежащих к одной и той же системе формаций" Он принцип рассеивания и распределения высказываний, а анализ высказывания соответствует частному уровню описания. Таким образом, "описание высказывания не сводится к выделению или выявлению характерных особенностей горизонтальной части, но предполагает определение условий, при которых выполняется функция, давшая существование ряду знаков (ряду не грамматическому и не структурированному логически)"

Ф. предлагает фиксировать, как те или иные формулировки психиатрии видоизменяли язык целых областей человеческой деятельности, вводя легитимные обороты типа "убийство в состоянии аффекта" либо "на почве ревности" Таким образом мы раньше или позже окажемся в состоянии постичь "объект дискурса" присущий той или иной эпохе. По мысли Ф.: "Это значит, что мы не можем говорить все равно, в какую эпоху — все, что нам заблагорассудится; нелегко сказать что-либо новое, — недостаточно открыть глаза, обратить внимание или постараться осознать, чтобы новые объекты во множестве поднялись из земли, озаренные новым светом" При этом "объектов дискурса" существующих *до* и *помимо него*, в мире культуры не существует. Отношения между ними ("объектами дискурса") "в каком-то смысле располагаются в пределе дискурса, они предлагают ему объекты, о которых он мог бы говорить, ...они определяют пучки связей, которым дискурс должен следовать, чтобы иметь возможность говорить о различных объектах, трактовать их имена, анализировать, классифицировать, объяснять и пр. Эти отношения характеризуют не язык, который использует дискурс, не обстоятельства, в которых он разворачивается, а сам дискурс, понятый как чистая практика"

Тем не менее, конкретное содержание "объектов дискурса" определенно выносится Ф. "за рамку" его интереса: "Мы хотим, хорошо это или дурно, обойтись без всяких вещей, "де-презентифицировать" их... Нам необходимо заменить сокровенные сокровища вещей дискурсом, регулярной формацией объектов, которые очерчиваются только в нем, необходимо определить эти *объекты* без каких-либо отсылок к *сути вещей*, увязав их, вместо этого, с совокупностью правил, которые позволят им формироваться в качестве объекта дискурса, чтобы таким образом констатируя условия их исторического появления, создать историю дискурсивных объектов, которая не погружала бы их в глубины первоначальной почвы, а использовала связь регулярностей, упорядочивающую их рассеяние"

Ф. акцентирует, что он не против "темы вещей" самой по себе, сей предмет лишь принципиально не интересен для него. Тематика "вещи как таковой" "необходимым образом не связана с лингвистическим анализом значений. Когда мы описываем установление объектов дискурса, наша задача состоит в том, чтобы установить отношения, характеризующие дискурсивную практику; мы не определяем ни лексическую организацию, ни членения семантического поля, не исследуем смысл, который та или иная эпоха вкладывала в понятия "меланхолия" или "тихое помешательство" не противопоставляем содержание "психоза" и "невроза" и все такое прочее. Мы не делаем этого не потому, что подобного рода анализ рассматривается как незаконченный или невозможный, он просто кажется нам излишним. Анализ лексического содержания определяется либо элементами значения, которыми может располагать говорящий субъект данной эпохи, либо семантической структурой, которая выявляется на поверхности уже произнесенного дискурса; такой анализ не имеет отношения к дискурсивным практикам как к месту, где формируется или распадается и стирается одновременно артикулированная

и лакунарная множественность переплетенных объектов" Согласно Ф., дискурс как таковой есть очищенная от параметров "полноты жизненного опыта" и т. п. "практика, систематически формирующая значения, о которых они (дискурсы) говорят" Как отметил Ф., "безусловно, дискурс событие знака, но то, что он делает, есть нечто большее, нежели просто использование знаков для обозначения вещей. Именно это нечто большее и позволяет ему быть несводимым к языку и речи"

Кто же может быть истолкован в ранге субъекта подобной практики? В онтологии Ф. (согласно оценке российско-советского философа А. Ф. Зотова) "субъект — это анонимное единообразие, которое навязывает дискурс всем индивидам, участвующим в этом дискурсе" Как отмечал сам французский мыслитель: "При анализе правил формации объекта... нет необходимости ни связывать их с вещами, ни с областью слов; для анализа формации типов высказываний нет нужды связывать их ни с познающим субъектом, ни с индивидуальной психикой. Подобным же образом нет необходимости прибегать ни к допущению горизонта *идеальности*, ни к эмпирическому движению *идей*" По мнению Ф., "генеалогия — это форма истории, которая должна была бы давать отчет в том, что касается конституирования знаний, дискурсов, областей объектов и так далее, без того, чтобы апеллировать к некоему субъекту будь то трансцендентальному по отношению к полю событий или перемещающемуся в своей пустой самотождественности вдоль истории"

По версии Ф., дискурсы маловероятно (даже предположительно) способны образовывать изолированные культурные системы. Освоение дискурса участниками соответствующих повседневных практик осуществляется через особый горизонт культурного бытия. Он был обозначен Ф. как "поле недискурсивных практик". Так, по мнению мыслителя, дискурс "анализ накоплений" был включен в поле каждодневных практик становящегося капитализма, которые на тот момент не были концептуализированы даже в первом приближении. Данный уровень, с точки зрения Ф., является последним для "археологии знания", ибо "не существует никакого идеального дискурса, одновременно и окончательного и вневременного, предпочтения и внешний источник которого были бы искажены, смазаны, деформированы, отброшены, может быть, к весьма отдаленному будущему..."

Осмысливая проблему того, что "речевой акт" содержит в себе несколько нетождественных высказываний, Ф. писал: "Кажется, что вездесущее высказывание наделено более тонкой структурой и менее поддается определению, нежели все эти фигуры, а его характерные черты немногочисленны и легче поддаются объединению. Но в таком случае исключается возможность какого-либо описания, и чем дальше, тем все менее понятно, на какой уровень его поместить и каким образом к нему подступиться. ...Приходится окончательно согласиться с тем, что высказывание не может иметь собственных черт и не поддается адекватному определению"

Согласно Ф., высказывания по форме собственного существования отличны даже от бытия языка. Последний всегда "дан вторично и путем описания, объектом которого он является; знаки, являющиеся его элементами, суть формы, предписываемые данным высказываниям и управляющие им изнутри. Если бы не было высказываний, язык бы не существовал; но существование высказывания не обязательно для существования языка (поэтому всегда можно заменить одно высказывание другим, не изменяя язык)" Таким образом, по Ф., высказывание и язык суть различные "уровни существования" т. е. разные уровни "функции бытия знаков" Эта функция и порождает смысл, присущий некоторой совокупности знаков. Ф. осознанно отказался от рассмотрения того, что являлось предметом размышлений предшественников: анализ предложений с точки зрения их истинности/ложности либо как объектов веры были вынесены им за скобки философского интереса. С точки зрения Ф., "высказывания" (его обозначение "предложений") и де-факто, и де-юре встречаются крайне редко: они неотделимы от закона и от "эффекта редкости" Ф. утверждает: "Клавиатура пишущей машинки не высказывание, тогда как последовательность букв A, Z, E, R, T, приведенная в учебнике машинописи, является высказыванием о порядке букв, принятом для французских пишущих машинок" В данном контексте важна специфика отношения между "тождественными рядами", возникающими в итоге отмеченного "удвоения" В первом случае мы имеем дело с копией, данной исходно, во втором — с высказыванием об этом исходном. Как отмечал Ф., в случае, когда "тождественная формулировка появляется вновь, то это те же, уже использованные слова, те же имена, — од-

ним словом, та же фраза, но совершенно иное высказывание"

У высказывания наличествует субъект, но это не "автор" и даже не некая персона. У Ф. *субъект* выступает как "пустое место" "которое может быть заполнено различными индивидуумами" Важно само исполнение функции. По мнению Ф., высказывание неизменно *единичное* и *конкретное*: "нет высказывания вообще, свободного, безразличного и независимого, но лишь высказывание, включенное в последовательность или совокупность, высказывание, играющее роль среди других, основывающееся на них и отличающееся от них" Вдобавок "для того, чтобы последовательность лингвистических элементов могла рассматриваться и анализироваться как высказывание, ...она должна обладать материальным существованием... нужно, чтобы высказывание имело материю, отношение, место и дату" В данном ракурсе дискурс определяется Ф. как "совокупность высказываний, принадлежащих к одной и той же системе формаций. Именно таким образом я могу говорить о климатическом дискурсе, дискурсе экономическом, дискурсе естественной истории и дискурсе психиатрии"

Подход, трактуемый Ф. как адекватный сфере приложения соответствующих интеллектуальных усилий и именуемый им "анализом высказываний и дискурсивных формаций" идет в противоположном направлении: "он пытается установить закон редкости" Ф. призывает стремиться изучать высказывания "на границе, которая отделяет их от того, что не сказано, в инстанции, которая заставляет их появиться в своем отличии от всех остальных" По мысли Ф., в данном случае вопрос не в том, чтобы "изучать препятствия, которые помешали данному открытию, задержали данную формулировку, вытеснили данную форму акта высказывания, данное бессознательное значение или данное находящееся в становлении логическое обоснование" Необходимо "определить ограниченную систему присутствий" поскольку "дискурсивная формация не является целостностью в развитии, обладающей своей динамикой или частной инертностью, вносящей в несформулированный дискурс то, что она уже не говорит, еще не говорит или то, что противоречит ей в данный момент. Это вовсе не богатое и сложное образование, а распределение лакун, пустот, отсутствий, пределов и разрывов".

У Ф. "высказывания" выступают как специфические индивиды, рассматриваясь под углом зрения их "редкости" Они сами оказываются "вещами, которые передаются, сохраняются и оцениваются, ...которыми управляют предустановленные структуры и которым дан статус в системе институций, вещами, которые раздваивают не только копией или переводом, но и толкованием, комментарием, внутренним умножением смысла. Поскольку высказывания редки, их принимают в целостности, которые их унифицируют и умножают смыслы, населяющие каждое из них" Согласно Ф., анализ дискурсивных формаций признает возможность интерпретации высказываний, но расценивает ее как "способ реакции на бедность высказывания", как компенсацию этой бедности в практике дискурса путем "умножения смысла" но собственная задача этого анализа — это "поиск закона скудности, нахождение ее меры и определение ее специфической формы"

Тем самым, по модели Ф., "поле высказываний не описывается как "перевод" операций или процессов, которые развертываются в другом месте (в мыслях людей, в их сознании или бессознательном, в сфере трансцендентных структур), но принимается в своей эмпирической скромности как место событий, закономерностей, налаживания отношений, определенных изменений, систематических трансформаций; короче говоря, его трактуют не как результат или след другой вещи, но как практическую область, которая является автономной (хотя и зависимой) и которую можно описать на ее собственном уровне (хотя следовало бы связать с другими).

Анализ высказываний осуществляется Ф. безотносительно к cogito ("я мыслю" *А. Г.*). Этот анализ не ставит вопроса о том, кто говорит, проявляется или скрывается в том, что он говорит, кто реализует в речи свою полную свободу или уступает, не зная того, требованиям, которые он до конца не осознает. Анализ высказываний, в самом деле, располагается на уровне "говорения" — и под этим нужно понимать не род общего мнения, коллективной репрезентации, предписываемой любому индивиду, или великий анонимный голос, говорящий непременно сквозь дискурсы каждого, но совокупность сказанных вещей, отношений и трансформаций, которые в нем могут наблюдаться, — область, некоторые фигуры и пересечения которой указывают единичное место говорящего субъекта

и могут получить имя автора. Неважно, *кто* говорит, но важно, *что* он говорит, ведь он не говорит этого в любом месте, Он непременно вступает в игру внешнего"

Соответственно формы накопления нельзя отождествить ни с интериоризацией в форме воспоминания, ни с безразличным подытоживанием документов. В конечном итоге, согласно Ф., "суть анализа высказываний — не разбудить спящие в настоящий момент тексты, чтобы вновь обрести, заворожив прочитывающиеся на поверхности метки, вспышку их рождения; напротив, речь идет о том, чтобы следовать им на протяжении сна или, скорее, поднять родственные темы сна, забвенья, потерянного первоначала и исследовать, какой способ существования может охарактеризовать высказывания независимо от их акта высказывания в толщи времени, к которому они принадлежат, где они сохраняются, где они действуют вновь и используются, где они забыты (но не в их исконном предназначении) и возможно даже разрушены"

Этот анализ предполагает, что: 1) высказывания рассматриваются в остаточности, которая им присуща ("забвение и разрушение в некотором роде лишь нулевая степень этой остаточности" на основе которой могут развертываться игры памяти и воспоминания); 2) высказывания трактуются в форме добавочности (аддитивности), являющейся их специфической особенностью; 3) во внимание принимаются феномены рекурренции (высказывание способно реорганизовывать и перераспределять поле предшествующих элементов в соответствии с новыми отношениями).

Ф. формулирует: "Таким образом описание высказываний и дискурсивных формаций должно избавляться от столь частого и навязчивого образа возвращения" В этом аспекте анализ дискурсивной формации есть не что иное, как трактовка совокупности "словесных перформансов на уровне высказываний в форме позитивности, которая их характеризует" что есть определение типа позитивности дискурса.

Согласно Ф., "позитивность дискурса... характеризует общность сквозь время и вне индивидуальных произведений, книг и текстов" Предпринять в дискурсивном анализе исследование истории того, что сказано, означает "выполнить в другом направлении работу проявления" Позитивность есть единство во времени и в пространстве материала, конституирующего предмет познания.

Для обеспечения этого анализа Ф. вводит понятие "*исторического априори*" как "априори не истин, которые никогда не могли бы быть сказаны или непосредственно даны опыту, но истории, которая дана постольку, поскольку это история действительно сказанных вещей" Это понятие позволяет учитывать, что "дискурс имеет не только смысл и истинность, но и историю, причем собственную историю, которая не сводит его к законам чужого становления" Но историческое априори не располагается над событиями — оно определяется как "совокупность правил, характеризующих дискурсивную практику" и "ввязанных в то, что они связывают" Историческое априори, таким образом, выступает в качестве совокупности условий, позволяющих позитивности проявиться в тех либо иных высказываниях. Историческое априори сразу и условие "законности суждений", и "условие реальности для высказываний" Оно принадлежит не разуму, а *самому объекту*.

Дискурс определенной эпохи есть самостоятельная, специфическая система высказываний, привязанная к собственной проблематике (например, "медицинский", "юридический" либо "математический" дискурсы, присущие конкретной эпохе). Совокупность таких систем высказываний именуется Ф. "*архивом*" "Архив, — пишет он, — это прежде всего закон того, что может быть сказано, система, обусловливающая появление высказываний как единичных событий. ...Архив это вовсе не то, что копит пыль высказываний, вновь ставших неподвижными, и позволяет возможное чудо их воскресения; это то, что определяет род высказывания-вещи; это — *система его функционирования*... Архив — это то, что различает дискурсы в их множественности и отличает их в собственной длительности"

Что позволяет нам лицезреть такой архив? Как пишет Ф., *архив* "устанавливает, что мы являемся различием, что наш разум — это различение дискурсов, наша история различие времен, наше Я — различие масок"

Ф. часто подчеркивал, что *археология знания* не только не "история идей" а в определенном смысле даже ее полная противоположность:

Во-первых, "археология стремится определить не мысли, репрезентации, образы, предметы размышлений, навязчивые идеи, которые скрыты или проявлены в дискурсах; но сами дискурсы дискурсы в качестве практик, подчиняющих-

ся правилам. ...Это не интерпретативная дисциплина: она не ищет "другого дискурса" который скрыт лучше. Она отказывается быть аллегорической"

Во-вторых, она не хочет искать пластичных трансформаций дискурса от того, что ему предшествует, к тому, что за ним следует; она стремится "определить дискурс в самой его специфичности, показать, в чем именно игра правил, которые он использует, несводима к любой другой игре..."

В-третьих, "инстанция создающего субъекта в качестве причины бытия произведения и принципа его общности археологии чужда"

В-четвертых, археология знания не стремится "восстановить то, что было помыслено, испытано, желаемо, имелось в виду людьми, когда они осуществляли дискурс... это систематическое описание дискурса-объекта"

Согласно Ф., "дискурс, по крайней мере, дискурс, являющийся предметом анализа археологии, — то есть взятый на уровне позитивности, это не сознание, которое помещает свой проект во внешнюю форму языка, это не самый язык и тем более не некий субъект, говорящий на нем, но практика, обладающая собственными формами сцепления и собственными же формами последовательности"

Характеризуя собственную версию соотношения "археологии знания" и исследования науки, Ф. в качестве отправной точки избрал осуществленный им анализ *безумия*. Психиатрия 15—17 вв. не имела и не могла иметь тех же прикладных применений, каковые содержались в главе из медицинского трактата 18 в. под названием "Болезни головы" Эта дисциплина, подчеркивает Ф., могла появиться только в определенный период времени, когда сложилась вполне определенная совокупность "отношений между госпитализацией, содержанием в больнице, условиями и процедурами социального исключения, правилами юриспруденции, нормами буржуазной морали и индустриального труда" Приметы этой отрасли медицины, по мысли Ф. "можно обнаружить и при работе с юридическими текстами, с литературными и философскими произведениями, событиями политического характера, сформулированными воззрениями и повседневными разговорами. Соответствующая дискурсивная формация шире, нежели психиатрическая дисциплина, указывающая на ее существование; она выходит далеко за границы последней".

Знание и наука, акцентирует Ф., это далеко не одно и то же. "Знание — это то, о чем можно говорить в дискурсивной практике, которая тем самым специфицируется: область, образованная различными объектами, которые приобретут или не приобретут научный статус" "Знание проявляет себя не только в доказательствах, но и в воображении, размышлениях, рассказах, институциональных распоряжениях, политических решениях" Согласно Ф., в знании значительно более значим акцент, выражаемый понятием "идеология" Где авторитет науки основан не столько на непротиворечивости ее положений, сколько на верности истинно научному подходу, там уже присутствует соответствующая идеология.

Ф. понимал незавершенность собственного хода размышлений. "Сейчас я не располагаю, писал он, подходящим именем, и мой дискурс, который не обрел еще почвы под ногами, также далек от того, чтобы я мог определить то место, откуда он говорит. Это дискурс о дискурсах; но я не пытаюсь извлечь из него какого-нибудь скрытого в нем закона или скрытый источник, для которого я не могу сделать ничего иного, кроме как даровать ему свободу" Согласно Ф., "речь идет о применении такой "децентрации" которая не оставила бы в привилегированном положении ни одного центра... Этот дискурс и не пытается быть молитвенным уединением первоначала или воспоминания об истине. Напротив, он *порождает* различия, конституируя их как объекты, анализирует и определяет их... И если философия есть память или возвращение к истокам, то в таком случае все, что делаю я, никоим образом не может рассматриваться как философия; и если история мысли состоит в возвращении к жизни полуистлевших фигур, то мои попытки отнюдь не являются историей"

Понимая пограничный характер собственной модели, исключившей из науковедения коллективного субъекта, Ф. отметил: "Дискурс, в своем наиболее глубоком определении, не будет ли простым "следом" не будет ли он в своем шепоте — жестом бессмертия без субстанции? Может быть, стоит допустить, что время дискурса не является временем сознания, включенного в область истории, ни временем присутствия истории в форме сознания? Может быть, необходимо допустить, что в моем дискурсе отсутствуют условия моего выживания? И что говоря, я вовсе не заклинаю свою

смерть, а, напротив, призываю ее? Может быть, я всего лишь отменяю любое внутреннее в этом беспредельном "вне", которое настолько безразлично к моей жизни и настолько нейтрально, что стирается грань, отличающая мою жизнь от моей смерти?"

Ф. в известной перекличке с заключительным тезисом книги "Слова и вещи" — заканчивает текст "Археологии знания" интереснейшей фигурой мысли: "Дискурс — это не жизнь, у него иное время, нежели у нас; в нем вы не примиряетесь со смертью. Возможно, что вы похороните Бога под тяжестью всего того, что говорите, но не думайте, что из сказанного вы сумеете создать человека, которому удалось бы просуществовать дольше, чем Ему"

Работа "Археология знания" сместила анализ Ф. с проблематики рефлексии пределов, в которых люди того или иного исторического периода только и способны мыслить, понимать, оценивать, а, следовательно, и действовать, на изучение механизмов, позволяющих тематически концептуализировать возможные в этих пределах дискурсивные практики. (На примере *эпистем* как общих пространствах знания, как способах фиксации "бытия порядков", как скрытых от непосредственного наблюдателя и действующих на бессознательном уровне сетей отношений, сложившихся между "словами" и "вещами"). Ф. реализовал программу окончательного развенчания представлений классического рационализма о прозрачности сознания для самого себя, а собственно мира для человеческого сознания.

По мысли Ф. ни сознание (в своем "подсознательном"), ни мир (в своей социокультурности) "не прозрачны" они сокрыты в исторических дискурсивных практиках, выявить исходные основания которых и есть задача "археологии знания" как дисциплины и метода. Вторая ключевая методологическая установка работы избегание модернизирующей ретроспекции, что требует рассмотрения выявленных прошлых состояний культуры и знания при максимально возможном приближении к их аутентичному своеобразию и специфике. Третья избавление в анализе от всякой антропологической зависимости, но вместе с тем обнаружение и понимание принципов формирования такой зависимости.

В статье "Что такое автор" вышедшей практически одновременно с "Археологией знания" Ф. писал: "Как мне кажется, в 19 веке в Европе появились весьма своеобразные типы авторов, которых не спутаешь ни с "великими" литературными авторами, ни с авторами канонических религиозных текстов, ни с основателями наук. Назовем их с некоторой долей произвольности "основателями дискурсивности" Особенность этих авторов состоит в том, что они являются авторами не только своих произведений, своих книг. Они создали нечто большее: возможность и правило образования других текстов... Фрейд... Маркс... установили некую бесконечную возможность дискурсов... Когда... я говорю о Марксе или Фрейде как об "учредителях дискурсивности" я хочу сказать, что они сделали возможным не только какое-то число аналогий, они сделали возможным — причем в равной мере и некоторое число различий. Они открыли пространство для чего-то отличного от себя и, тем не менее, принадлежащего тому, что они основали. Сказать, что Фрейд основал психоанализ, не значит сказать — не значит просто сказать, что понятие либидо или техника анализа сновидений встречаются и у Абрахама или у Мелани Кляйн, это значит сказать, что Фрейд сделал возможным также и ряд различий по отношению к своим текстам, своим понятиям, к своим гипотезам, различий, которые все, однако, релевантны самому психоаналитическому дискурсу"

Ф. отвергал установку, согласно которой история есть последовательный переход на более высокие уровни развития устойчивых систем знания. При этом существенно значимо то, что "археологический" (или "генеалогический" по Ф.) анализ акцентированно ориентировался на бессубъектный статус "познавательного пространства": "генеалогия это форма истории, которая должна была бы давать отчет в том, что касается конституирования знаний, дискурсов, областей объектов и так далее, без того, чтобы апеллировать к некоему субъекту будь то трансцендентальному по отношению к полю событий или перемещающемуся в своей пустой самотождественности вдоль истории"

В рамках анализа собственного подхода к процедурам трансформации "философии субъекта" Ф. как бы "разтождествляя" себя самого, отмечал (лекция в Англии, 1971): "Я попытался выйти из философии субъекта, проделывая генеалогию современного субъекта, к которому я подхожу как к исторической и культурной реальности; то есть как к чему-то, что может изменяться... Исходя из этого общего проекта возможны

два подхода. Один из способов подступиться к субъекту вообще состоит в том, чтобы рассмотреть современные теоретические построения. В этой перспективе я попытался проанализировать теории субъекта (17 и 18 вв.) как говорящего, живущего, работающего существа. Но вопрос о субъекте можно рассматривать также и более практическим образом: отправляясь от изучения институтов, которые сделали из отдельных субъектов объекты знания и подчинения, то есть — через изучение лечебниц, тюрем... Я хотел изучать формы восприятия, которые субъект создает по отношению к самому себе. Но поскольку я начал со второго подхода, мне пришлось изменить свое мнение по нескольким пунктам... Если придерживаться известных положений Хабермаса, то можно как будто бы различить три основные типа техник: техники, позволяющие производить вещи, изменять их и ими манипулировать; техники, позволяющие использовать системы знаков; и, наконец, техники, позволяющие определять поведение индивидов, предписывать им определенные конечные цели и задачи. Мы имеем, стало быть, техники производства, техники сигнификациии, или коммуникации и техники подчинения. В чем я мало-помалу отдал себе отчет, так это в том, что во всех обществах существуют и другого типа техники: техники, которые позволяют индивидам осуществлять им самим определенное число операций на своем теле, душе, мыслях и поведении, и при этом так, чтобы производить в себе некоторую трансформацию, изменение и достигать определенного состояния совершенства, счастья, чистоты, сверх-естественной силы. Назовем эти техники *техниками себя*. Если хотеть проделать генеалогию субъекта в западной цивилизации, следует учитывать не только техники подчинения, но также и "техники себя" Следует показывать взаимодействие, которое происходит между этими двумя типами техник. Я, возможно, слишком настаивал на техниках подчинения, когда изучал лечебницы, тюрьмы и так далее. Конечно, то, что мы называем "дисциплиной" имеет реальную значимость в институтах этого типа. Однако это лишь один аспект искусства управлять людьми в наших обществах. Если раньше я изучал поле власти, беря за точку отсчета техники подчинения, то теперь... я хотел бы изучать отношения власти, отправляясь от "техник себя" В каждой культуре, мне кажется, *техника себя* предполагает серию обязательств в отношении *истины*: нужно обнаруживать истину, быть озаренным истиной, говорить истину. Своего рода принуждения, которые считают важными, будь то для конституирования или для трансформации себя"

"Техники себя", по мнению Ф. — это "процедуры, которые, несомненно, в каждой цивилизации предлагаются или предписываются индивидам, чтобы фиксировать их идентичность, ее сохранять или изменять соответственно определенному числу целей..." "Техники себя", репертуары "ведения себя" осуществляющиеся, согласно Ф. в статусе "заботы о себе" и задают в границах современной западной цивилизации реальную, расширенную рамку максиме "познай самого себя" (Ср. трактовка поздним Ф. усилий Платона по созданию концепции "эпимелии" или "заботы о себе" По мысли Ф. умение "заботиться о себе" необходимо предваряло политическую деятельность как "заботу о других".) Их реконструкция и осмысление, с точки зрения Ф., только и могут способствовать решению проблемы того, "каким образом субъект, в различные моменты и внутри различных институциональных контекстов, устанавливался в качестве объекта познания — возможного, желаемого или даже необходимого? Каким образом опыт, который можно проделать в отношении самого себя, и знание, которое можно произвести в отношении самого себя, а также знание, которое в связи с этим формируют, как все это было организовано через определенные схемы? Каким образом эти схемы были определены и приобрели ценность, каким образом их предлагали и предписывали? Ясно, что ни обращение к некоему изначальному опыту, ни изучение философских теорий души, страстей или тела не могут служить главной осью в подобном поиске"

В русле идей Ф., "история "заботы о себе" и "техник себя" — это только способ писать историю субъективности; писать, однако, уже не через разделы между сумасшедшими и не-сумасшедшими, больными и не-больными, преступниками и не-преступниками, не через конституирование поля научной объективности, дающего место живущему, говорящему, работающему субъекту, но через установление и трансформации в нашей культуре некоторых "отношений к себе" с их технической оснасткой и эффектами знания" Ф. интересуют в данном контексте такие наличные в культуре формы ("формы и способы субъективации"), посредст-

вом которых люди самоосуществляются в качестве субъектов того или опыта (ср. различие и одновременное сходство "исповеди" и "признания"). (Ср. тезис Ф.: "до 19 века не было безумия — его создала психиатрия".) Полагая философию "онтологией настоящего", "исторической онтологией нас самих" Ф. подчеркивал, что люди суть "исторически определенные существа" при этом субъекты, по мысли Ф., отнюдь не выступают условиями возможности соответствующего опыта: "...опыт, который есть рационализация процесса, самого по себе незавершенного, — и завершается в субъекте или, скорее, в субъектах. Я бы назвал "субъективацией" процесс, с помощью которого достигают конституирования субъекта, точнее — субъективности, что является, конечно же, лишь одной из предоставленных возможностей организации сознания себя"

По мысли Ф., "речь идет не столько о том, чтобы обнаружить у индивида чувства или мысли, позволяющие ассимилировать его с другими и сказать: вот это — грек, или это англичанин; сколько о том, чтобы уловить все хрупкие, единичные, субиндивидуальные метки, которые могут в нем пересечься и образовать сеть, недоступную для распутывания" Именно исходя из этого, Ф. формулирует экзистенциальную и социальную цель человека как "систематическое растворение нашей идентичности"

По убеждению Ф., "**что** разум испытывает как свою необходимость, или, скорее, **что** различные формы рациональности *выдают* за то, что является для них необходимым, вполне можно написать *историю* всего этого и обнаружить те сплетения случайностей, откуда это вдруг возникло; что, однако, не означает, что эти формы рациональности были иррациональными; это означает, что они зиждятся на фундаменте человеческой практики и человеческой истории, и, поскольку вещи эти были *сделаны*, они могут если знать, как они были сделаны, — быть и *переделаны*"

Ф. как-то отметил, что для Хайдеггера основным вопросом было знать, в чем сокровенное истины; для Витгенштейна — знать, что говорят, когда говорят истинно; "для меня же вопрос в следующем: как это получается, что истина так мало истинна?"

Как предлагал Ф., давайте "назовем философией ту форму мысли, которая пытается не столько распознать, где истина, а где ложь, сколько постичь, *что* заставляет нас считать, будто истина и ложь существуют и могут существовать".

См.: **Складка, Тело, Дискурс, Дискурсивность, Диспозитив, "Забота об истине", Трансгрессия, Хюбрис, "Предисловие к трансгрессии" (Фуко), "Ницше, генеалогия, история" (Фуко), "Надзирать и наказывать" (Фуко), "Фуко" (Делёз), "Безумие и неразумие. История безумия в классическую эпоху" (Фуко), "Слова и вещи: археология гуманитарных наук" (Фуко), "Рождение клиники" (Фуко), "Археология знания" (Фуко), "Порядок дискурса" (Фуко), "История сексуальности" (Фуко), "Забыть Фуко" (Бодрийяр).**

А. А. Грицанов

"ФУКО" ("Foucault" 1986) — сочинение Ж. Делёза (**см.**). Книга состоит из двух частей. В первой "От архива к диаграмме" размещены две статьи ("Новый архивариус" "Новый картограф"), написанные Делёзом еще при жизни Фуко и явившиеся, соответственно, откликами на работы "Археология знания" (**см.**) и "Надзирать и наказывать" (**см.**). Вторая часть, в рамках которой идеи Фуко служат лишь отправной точкой собственным размышлениям Делёза, "Топология: мыслить по-иному" включает статьи: "Страты, или Исторические формации: видимое и высказываемое (знание)" "Стратегии, или Нестратифицируемое: мысли извне (власть)" "Складки, или Внутренняя сторона мысли (субъективация)" Приложение книги имеет название "О смерти человека и о сверхчеловеке"

Книга "Ф. была создана Делёзом в жанре "поэтического мышления" или "метафорической эссеистики" и поэтому в ней акцентированно отсутствует стремление любой ценой достичь терминологической четкости и однозначности. Желание логически отстроить понятийные ряды не является для Делёза самоцелью. Предельно жесткой выступает лишь его установка на необходимость принципиально иного взгляда на природу субъектности и знания, о чем рассуждает и Фуко.

Согласно Делёзу (статья "Новый архивариус"), работы Фуко "Слова и вещи" и "Археология знания" произвели эффект, сравнимый с тем, как если бы в город был "назначен новый архивариус" Его появление не осталось незамеченным: был даже осуществлен компаративный психоанализ между первым из этих сочинений и "Mein Kampf" А. Гитлера: тезис Фуко о "смерти человека" оказался неприемлемым для мно-

гих философствующих ортодоксов. По мысли Делёза, Фуко осознанно отказался от рассмотрения того, что являлось предметом размышлений предшественников: анализ предложений с точки зрения их истинности/ложности либо как объектов веры были вынесены им за скобки философского интереса.

С точки зрения Фуко, "высказывания" (его обозначение "предложений") и де-факто, и де-юре встречаются крайне редко: они неотделимы от закона и от "эффекта редкости" Фуко утверждает: "Клавиатура пишущей машинки — не высказывание, тогда как последовательность букв A, Z, E, R, T, приведенная в учебнике машинописи, является высказыванием о порядке букв, принятом для французских пишущих машинок" Как отмечает Делёз, "такие *множества* не имеют правильной языковой структуры, и тем не менее это высказывания"

Особо значимым для понимания сути проблемы является, по мысли Делёза, то обстоятельство, что "редкость дефакто" того, "что сказано на самом деле" обусловлено тем, "что одна фраза уже своим наличием отрицает другие, мешает им, противоречит другим фразам, вытесняет их; в итоге получается, что каждая фраза, вдобавок, чревата еще и всем тем, чего в ней не сказано: виртуальным или латентным содержанием, приумножающим ее смысл и предлагающим такую ее интерпретацию, при которой образуется "скрытый дискурс" со всем его богатством де-юре. Диалектика фраз всегда несет в себе противоречие, существующее по крайней мере для того, чтобы его можно было устранить или углубить; типология же пропозиций (инвариантная семантическая структура, охватывающая коммуникативную и модальную парадигмы предложения; задает значение истинности или ложности последнего, либо исполняет в этом же контексте роль объекта веры. — *А. Г.*) предполагает абстрагирование, которое на каждом уровне находит определенный тип, стоящий выше его элементов. Однако и противоречие, и абстрагирование являются способами приумножения фраз и пропозиций, поскольку дают возможность противопоставить одну фразу другой или сформулировать пропозицию о пропозиции"

В конечном счете, по мысли Фуко, вообще "мало, что *может* быть сказано"; высказывания "редки, редки по самой своей сути" высказывание "всегда представляет собой излучение единичностей, сингулярностей, единичных точек, распределяющихся в соответствующем пространстве" Делёз обращает внимание на то обстоятельство, что применительно к "высказываниям" неправомерен вопрос об их "происхождении" либо "оригинальности": как отмечал Фуко, "противопоставление "оригинальность-банальность" иррелевантно: между первоначальной формулировкой и фразой, которая повторяет ее спустя годы, а то и столетия, с большей или меньшей точностью [археологическое описание] не устанавливает никакой ценностной иерархии; между ними нет радикального различия. Оно лишь стремится к установлению регулярности высказываний"

Делёз отмечает, что вокруг каждого высказывания мы должны различать "три круга, как бы три пространственных среза": 1) пространство *коллатеральное*, прилегающее или смежное: его образуют прочие высказывания, относящиеся к той же группе; 2) *коррелятивное* пространство, вмещающее взаимосвязи высказывания с его собственными субъектами, объектами и понятиями; 3) *дополнительное* пространство, или нескурсивные формации ("политические институты и события, экономические методы и процессы"): любой общественный институт включает в себя высказывания, такие, например, как конституция, хартия, договоры, регистрационные и протокольные записи. Дискурсивные отношения с недискурсивными средами образуют границу, "определенный горизонт, без которого те или иные объекты высказываний не могли бы появиться, равно как не определились бы и места высказываний. Согласно Фуко, "разумеется, нельзя сказать, что политическая практика навязала медицине с начала 19 века такие новые объекты, как повреждения тканей или анатомо-патологические корреляции; однако, она открыла новые поля выявления медицинских объектов (...массы населения, включенные в административные рамки и находящиеся под надзором... огромные народные армии... институты, выполняющие больничные функции применительно к экономическим потребностям эпохи и социально-классовым взаимоотношениям). Эту связь политической практики с медицинским в равной степени можно обнаружить и в статусе врача..."

Особое значение Делёз придает тому обстоятельству, что "как целая группа высказываний, так и каждое единичное высказывание представляют собой мно-

жества... Существуют лишь редкие множества с единичными точками, с пустыми местами для тех, кому случается некоторое время выполнять в них функцию субъекта: накапливающиеся, повторяющиеся и сохраняющиеся в самих себе регулярности. Множество это понятие не аксиоматическое или типологическое, а топологическое. Книга Фуко представляет собой решающий шаг в развитии теории-практики множеств" Фуко (наряду с Бланшо) продемонстрировал, что современные философские дискуссии ведутся не столько по поводу структурализма как такового, не только по поводу существования или отсутствия моделей и реалий, которые принято называть структурами, сколько "по поводу места и статуса субъекта в тех измерениях, которые выглядят не полностью структурированными" (Делёз). И далее у Делёза: субъект суть "субъект речи, он диалектичен, ему присущ характер первого лица, которым начинается дискурс, тогда как высказывание является первичной анонимной функцией, которая позволяет субъекту существовать только в третьем лице, причем лишь в виде производной функции"

Анализируя новаторство "археологического" подхода Фуко, Делёз отмечает его противопоставленность "формализации" и "интерпретации", которые, как правило, смешивались в предшествующей традиции анализа смысла текстов. Речь идет о поиске либо "сверхсказанного" во фразе, либо "невысказанного" в ней: действительно, методологически очень трудно придерживаться того, что говорится на самом деле, придерживаясь одной лишь записи сказанного. Это, по мысли Делёза, не получается даже у лингвистики (и в первую очередь у лингвистики), единицы членения которой никогда не находятся на том же уровне, что и сказанное. Фуко ставит своей целью достичь уровня, где фигурирует сказанное, через позитивность высказывания. По мысли Фуко, археология "не пытается очертить, обойти словесные речевые употребления, чтобы открыть за ними и под их видимой поверхностью скрытый элемент, скрывающийся в них или возникающий подспудно тайный смысл; однако высказывание не видимо непосредственно; оно не проявляется столь же явным образом, как грамматическая или логическая структуры (даже если последняя не полностью ясна, даже если ее крайне сложно разъяснить). *Высказывание одновременно и невидимо и несокрыто*".

Как отмечает Делёз, на "самых важных" страницах "Археологии знания" Фуко доказывает, что никакое высказывание не может обладать латентным существованием, поскольку оно касается действительно сказанного; встречающиеся в высказываниях "пропуски" или пробелы не следует путать с "потайными" значениями, ибо они обозначают лишь присутствие высказывания в пространстве рассеивания, где образуется его "семейство" Если трудно добраться до записи того же уровня, что и сказанное, то происходит это потому, что высказывание не дано непосредственно, а всегда прикрыто фразами и пропозициями. Следует обнаружить или даже придумать "цоколь" высказывания, вычленить упоминавшиеся выше три пространственных среза; и только в множестве, которое предстоит воссоздать, мы сможем обнаружить высказывание как *простую* запись того, что говорится. По Фуко, "для того, чтобы язык можно было исследовать как объект, разделенный на различные уровни, описываемый и анализируемый, необходимо, чтобы существовало некое высказывательное данное, которое всегда будет определенным и небесконечным: анализ языка всегда осуществляется на материале слов и текстов; интерпретация и упорядочивание имплицитных значений всегда основываются на ограниченной группе фраз; логический анализ системы включает в повторную запись, в формальный язык данную совокупность пропозиций"

Оригинальность Фуко, по мнению Делёза, состоит в способе, которым он определяет для себя свод слов или текстов: не из функции их частотности; не из личных заслуг тех, кто говорит или пишет (неважно, кто их "субъект-автор"). Имеет значение та простая функция, которую базовые слова, фразы и пропозиции исполняют в своем "семействе" (например, на основе правил помещения в психиатрическую больницу). Одним из выводов, вытекающих из размышлений Фуко, является следующий: знание — это не наука и даже не познание; его объект составляют ранее уже определенные множества или четкое множество со своими единичными точками, местами и функциями, которые и описывает само знание. По мнению Фуко, "дискурсивная практика не совпадает с научным развитием, которому она может дать место; знание, которое она образует, не является ни необработанным наброском, ни побочным продуктом повседневной жизни, образованным наукой".

Как пишет Делёз, Фуко "удалось преодолеть научно-поэтическую двойственность, еще обременявшую труды Башляра": главное достоинство "Археологии знания" состоит "в открытии и размежевании тех новых сфер, где и литературная форма, и научная теорема, и повседневная фраза, и шизофреническая бессмыслица, и многое другое являются в равной мере высказываниями, хотя и несравнимыми, несводимыми друг к другу и не обладающими дискурсивной эквивалентностью... И наука, и поэзия являются в равной степени знанием"

Как несколько позже ("Новый картограф") отмечал Делёз, "Археология знания" предложила "новый взгляд на все предшествующие книги": Фуко ввел различие между двумя типами "практических формаций" "дискурсивными", или высказываниями, и "недискурсивными" или средами. (Медицина конца 18 в. была дискурсивной, но как таковая взаимодействовала с группами населения, зависевшими от иного типа формации и предполагавшими тем самым существование недискурсивных сред: "общественные институты, политические события, экономические практики и процессы".) По мысли Фуко, эти две формации различны, хотя и пронизывают друг друга: между ними нет ни соответствий, ни изоморфизма, ни прямой причинно-следственной связи, ни символизации.

В статье "Новый картограф" Делёз делает вывод, что Фуко "стал автором той новой концепции власти, которую искали многие, но не смогли ни обнаружить, ни сформулировать" Ранее власть считалась "собственностью" того класса, который ее завоевал. Фуко доказывает, что власть является не столько собственностью, сколько стратегией, "она́ не столько владение, сколько действие, и представляет собой не приобретенную или сохраненную привилегию господствующего класса, а следствие совокупности ее стратегических позиций" Этот "новый функционализм", по Делёзу, рисует нам нетрадиционную картину природы власти: "неисчислимые пункты противостояния, очаги нестабильности, каждый из которых по-своему чреват конфликтами, борьбой и, по меньшей мере, временной инверсией соотношения сил"; власть "не обладает гомогенностью" Власть не является централизованной властью государства: по мысли Фуко, само Государство возникает как результат совместного действия множества механизмов и очагов, расположенных на ином уровне и самостоятельно образующих "микрофизику власти" Современные общества можно определить как общества "дисциплинарные" "дисциплина" представляет собой тип власти, технологию, которая пронизывает все возможные аппараты и институты, связывая их между собой, продлевая их существование, побуждая их к конвергенции и проявлению в новом режиме.

Как отмечает Делёз, "функционализму Фуко соответствует современная топология, которая не указывает на привилегированное место в качестве источника власти и не допускает точечной локализации" Пирамидальному образу власти функциональный микроанализ противопоставляет строгую имманентность, где очаги власти и дисциплинарные технологии образуют соответствующее количество неразрывно связанных друг с другом сегментов, через которые проходят либо пребывают в них душой и телом (в семье, в школе, а по необходимости и в тюрьме) принадлежащие к массе индивиды. Для власти характерны имманентность ее поля без трансцендентной унификации, непрерывность ее линии без какой-либо глобальной централизации, смежность сегментов без отчетливой тотализации: т. е. серийное пространство. Власть является не свойством, а отношением: "власть проникает в подвластные силы, проходит через них и сквозь них, опирается на них, так же как и они в борьбе с нею в свою очередь опираются на все "точки опоры" которые она образует среди них" (Фуко). Власть не осуществляется посредством идеологии, даже в тех случаях, когда она направлена на души, а в тот момент, когда власть оказывает давление на тело, она не обязательно действует путем насилия и репрессий. Прежде чем подавлять, власть "порождает действительность" И она также порождает истину, прежде чем начинает идеологизировать, абстрагировать или маскировать.

По словам Делёза, "одной из наиболее глубоких тем" в рассматриваемой книге Фуко стала замена... чересчур грубой оппозиции "закон-беззаконие" более тонкой корреляцией "незаконности-законы" Закон всегда представляет собой сочетание незаконностей, которые он, формализуя, дифференцирует. Закон — это способ управления незаконностями, теми, которые он допускает, делает возможными или же придумывает в качестве привилегий для господствующего класса, и другими, которые он

терпит как своего рода компенсацию для подавляемых классов, в то же время используя их в интересах господствующего класса; наконец, по Фуко, это способ управления такими незаконностями, которые он запрещает, изолирует и пользуется ими, как объектом, но одновременно и как средством господства.

В "Надзирать и наказывать" Фуко совершенствует собственную модель и уже не ограничивается негативным определением одной из форм (формаций) как "недискурсивной" Согласно Фуко, тюрьма, например, представляет собой формацию среды ("карцеральной" среды) и одновременно выступает "формой содержания" (содержимым является узник). Но эта форма отсылает не к "слову" которое могло бы ее обозначать, равно как и не к означающему, для которого она была бы означаемым. Она отсылает к словам "преступная деятельность" или "правонарушитель", в которых выражается новый способ высказывания (новая форма выражения) о нарушениях законности, наказаниях и их субъектах. Две эти формы, возникшие в одно время, кардинально различаются. Уголовное право формулирует высказывания в контексте "защиты общества" задавая код ассоциации идей между правонарушением и наказанием. Это некий *строй языка*, классифицирующий правонарушения, привлекающий правонарушителей к судебной ответственности и "отмеряющий" наказания; это одно из семейств высказываний, а также еще и порог. Тюрьма же становится новой формой воздействия на тело, имеет дело со зримым, не только делает наглядно видимым преступление и преступника, но и сама образует некую видимость. Тюрьма, до того как стать образом камня, формирует "режим света", специфический "паноптизм" (центральная башня, камеры по кругу, надзиратель *видит все без риска быть увиденным*). Итак, согласно Фуко, "строй языка" и "режим света" не обладают одной и той же "формой" и относятся к разным формациям. "Недискурсивные среды" (см. **"Археология знания"**) обретают позитивную форму: зримая форма в ее противопоставлении форме высказывания (см. **"Надзирать и наказывать"**).

Как подчеркнул Делёз, в таком контексте книга "Надзирать и наказывать" выдвигает "две проблемы, которые не могла сформулировать "Археология", так как она основывалась на Знании и на примате высказывания в знании. С одной стороны, существует ли вообще в социальном поле какое-либо общее основание, независимое от форм? С другой стороны, насколько взаимодействие, подгонка двух форм, и их взаимное проникновение гарантированны в каждом конкретном случае?" По мысли Делёза, схема размышлений Фуко такова: форма заявляет о себе в двух направлениях: она образует или организует разные виды материи; она формирует функции или ставит перед ними цели. К оформленным видам материи относятся не только тюрьма, но и больница, школа и т. д. Наказание является формализованной функцией, равно как лечение и воспитание. Фуко определяет паноптизм либо конкретно как световую организацию, характеризующую тюрьму, либо абстрактно, как некую машину, которая способна пронизывать вообще все высказываемые функции. Абстрактной формулой Паноптизма будет уже не "видеть, не будучи видимым", а *навязывать какой-либо тип поведения любому человеческому множеству.*

Согласно Делёзу, такое множество при этом должно быть уменьшено, помещено в ограниченное пространство; навязывание определенного типа поведения осуществляется путем перераспределения в пространстве, расположения и классификации во времени, компоновки в пространстве-времени. Такое неформальное измерение Фуко обозначает термином "диаграмма" — "функционирование, абстрагированное от любого препятствия или трения... от всякого конкретного использования" Диаграмма — это уже не архив, это карта, картография, равнообъемная любому социальному полю; это некая абстрактная машина. Любая диаграмма интерсоциальна и находится в становлении, она производит новый тип реальности, новую модель истины. Она не является ни субъектом истории, ни чем-то находящимся над историей. Она удваивает историю становлением. Диаграмма у Фуко суть выражение соотношений сил, образующих власть согласно ранее проанализированным признакам; "паноптический аппарат ...это способ заставить функционировать отношения власти в рамках функции и функцию через отношения власти" Диаграмма действует как имманентная и неунифицирующая причина: абстрактная машина выступает в роли причины внутренней организации конкретных взаимодействий, осуществляющих с ее помощью эти соотношения... в самой ткани формируемых ими схем взаимодействия.

Согласно Делёзу, "Надзирать и наказывать" это книга, где Фуко явным образом преодолевает очевидный дуализм предшествовавших книг: если знание состоит в переплетении зримого и высказываемого, то власть выступает как его предполагаемая причина, и наоборот. По мысли Фуко, "не существует отношения власти без коррелятивного формирования поля знания, как знания, которое не предполагало бы и не конституировало бы одновременно отношений власти... Не существует такой модели истины, которая не отсылала бы к какому-нибудь типу власти; нет ни знания, ни даже науки, которые не выражают или не вмешивают в свою практику какую-либо осуществляющую свои функции власть" Неформальная диаграмма выступает как абстрактная машина. Делёз особо подчеркивает: "машины бывают социальными прежде, чем стать техническими. Или точнее, прежде, чем появляется технология материальная, существует некая человеческая технология" Инструменты и материальные машины должны быть отобраны диаграммой и приняты в схемы взаимодействия: например, "развитие от палки-копалки к мотыге, а затем к плугу не выстраивается линейным образом, а "отсылает" к соответствующим коллективным машинам, видоизменяющимся в зависимости от плотности населения и времени распашки пара" Винтовка как инструмент, по Фуко, существует только в рамках "совокупности устройств, принципом которых является уже не подвижная или неподвижная масса, а геометрия отделяемых и составляемых сегментов" Технология представляет собой явление прежде всего социальное, и только потом — техническое. Тюрьма может существовать в самодержавных обществах как явление маргинальное (письма с королевской печатью о заточении без суда и следствия); как аппарат она начинает существовать лишь с того момента, когда новая диаграмма, диаграмма дисциплинарная, дает ей возможность переступить "технологический порог" Как ниже отмечает Делёз, резюмируя ход рассуждений Фуко, "это общеметодический вопрос: вместо того, чтобы идти от видимого внешнего, к какому-либо существенному "ядру внутреннего", следует предотвратить иллюзорность внутреннего, чтобы вернуть слова и вещи к конститутивности внешнего"

В статье "Страты, или Исторические формации: видимое и высказываемое (знание)" Делёз анализирует представления Фуко об "исторических формациях" — специфических проявлениях функционирования культурного бессознательного в конкретную историческую эпоху в виде различных дискурсивных практик, характерных для каждого времени. Как отмечает Делёз, никакая "эпоха" не предшествует ни выражающим ее высказываниям, ни заполняющим ее видимостям. Таковы два самых важных аспекта: с одной стороны, каждая страта, каждая историческая формация подразумевает перераспределение зримого и высказываемого, которое совершается по отношению к ней самой; с другой стороны, существуют различные варианты перераспределения, потому что от одной страты к другой сама видимость меняет форму, а сами высказывания меняют строй. (Высказывания 17 в. регистрируют безумие как крайнюю степень неразумия, психиатрическая больница или тюремное заключение включают его в ансамбль представлений, в котором душевнобольные объединяются с бродягами, с разного рода извращенцами.) Каждая страта состоит из сочетания двух элементов: способа говорить и способа видеть, дискурсивностей и очевидностей. Соответственно, знание, по "совершенно новой" модели Фуко, определяется присущими каждой страте и каждой исторической формации комбинациями зримого и высказываемого. Знание — это схема практического взаимодействия, "устройство", состоящее из дискурсивных практик высказываний и недискурсивных практик видимостей. Знание не является наукой и неотделимо от тех или иных порогов, с которых оно начинается, даже если оно представляет собой перцептивный опыт или ценности воображаемого, идеи эпохи или данные общественного мнения. Согласно Фуко, высказывания никогда не бывают скрытыми, но и никогда не прочитываются или даже не выражаются.

Сравнивая викторианскую эпоху с ситуацией сегодняшних дней, Фуко отмечал: "Под прикрытием заботы о языке, который старались очистить так, чтобы секс в нем больше не назывался прямо, секс был как бы взят под опеку дискурсом, который, третируя его, одновременно претендовал на то, чтобы лишить его какой бы то ни было неясности, равно как и какого бы то ни было подобия воли... Что же касается современных обществ, то они дали себе обет не то чтобы держать секс в тени, а, напротив, говорить о нем, но постоянно делая из него тайну". Высказывание

остается скрытым, но только в тех случаях, когда не удается подняться до условий, допускающих его извлечение. С точки зрения Делёза, "все всегда, в любую эпоху проговаривается — это, возможно, наиболее важный исторический принцип Фуко: за занавесом нет ничего интересного" Существование скрытых высказываний означает лишь то, что в зависимости от политического режима или условий существования бывают разные говорящие и разные адресаты сообщений.

Предельно общим условием построения высказываний или дискурсивных формаций, по мнению Делёза, у Фуко выступала бессубъектность: субъект трактуется им как "ансамбль переменных высказываний" Субъект представляет собой место или позицию, которые сильно меняются в зависимости от типа высказывания, да и сам "автор" в некоторых случаях является не более, чем одной из таких возможных позиций. На первом плане оказывается некое "ГОВОРЯТ", безымянное бормотание, в котором размещаются позиции для возможных субъектов: "громкое, непрерывное и беспорядочное жужжание дискурса" Язык либо дан весь целиком, либо его нет вообще. У каждой эпохи свой способ сборки языка, зависящий от корпуса ее высказываний.

Делёз отмечает, что немаловажна и мысль Фуко о том, что существуют "игры истины" или процедуры обнаружения истины. Истина неотделима от устанавливающей ее процедуры. В книге "Использование удовольствий" Фуко, согласно Делёзу, "подведет итог всех предшествующих книг, когда продемонстрирует, что истина дается знанию только через "проблематизации" и что эти проблематизации складываются только лишь из "практик" практик видения и практик говорения. Эти практики (процесс и метод) образуют процедуры обнаружения истины, "историю истины"

Статья "Стратегии, или Нестратифицируемое: мысли извне (власть)" начинается рассуждениями Делёза о содержании понятия "власть" у Фуко. Делёз подчеркивает, что всякие взаимоотношения сил являются "властными взаимоотношениями" Власть не является формой (например формой-государством), всякая сила уже является отношением, то есть властью: у силы нет ни другого объекта, ни другого субъекта, кроме силы. Насилие представляет собой один из сопутствующих моментов или одно из следствий силы, но никак не одну из ее составляющих. Насилие разрушает или деформирует определенные тела или объекты; у силы нет других объектов, кроме других сил, нет иного бытия, кроме взаимоотношений: "это действие, направленное на действие, на возможные или актуальные действия в настоящем или в будущем" это совокупность действий, направленных на возможные действия"

Согласно Фуко, 1) власть не является чем-то сугубо репрессивным (она "побуждает, вызывает, производит"; 2) она осуществляется в действии прежде, чем ею овладевают (ею владеют лишь в детерминируемой форме, как, например, класс, и в детерминирующей форме, как, например, Государство); 3) она проходит через тех, кто находится под властью не в меньшей степени, чем через властвующих (она проходит через все силы, участвующие во взаимоотношениях). По Фуко, главный вопрос в том, как осуществляется Власть. В книге "Воля к знанию" он отмечает, что в конце 18 в. в обществе конституируется функция управлять и распоряжаться жизнью в рамках какого угодно множества при условии, что это множество будет многочисленным (население), а пространство — протяженным или открытым. Двумя чистыми функциями в новом обществе станут "анатомо-политическая" и "биополитическая", а двумя видами голой материи любое тело и любое население. Власть и знание в таком контексте гетерогенны, но с элементами взаимодопущения и даже примата одного над другим (по удачному замечанию современника, "власть как осуществление, знание как упорядочение"). Науки о человеке неотделимы от делающих их возможными отношений власти, которые к тому же поощряют знания, более или менее способные к преодолению эпистемологического порога или к формированию познания. По мысли Фуко, "между техниками знания и стратегиями власти не существует никакой экстериорности, даже они играют свою специфическую роль, и сочленяются друг с другом, исходя из различия между ними": "власть — знание" выступает как некий комплекс. Если мы попытаемся, в соответствии с комментируемой Делёзом мыслью Фуко, определить "свод фраз и текстов, с тем чтобы извлечь из него высказывания, то это можно сделать не иначе, как определив очаги власти (и сопротивления), от которых этот свод зависит... вступая во взаимоотношения со знанием, власть порождает какую-то истину,

поскольку показывает и заставляет говорить"

Анализируя идею Фуко о "смерти человека" Делёз пишет: "речь не идет о человеке, как о чем-то составном, будь то концептуальном, существующем, воспринимаемом или выразимом. Речь идет о составляющих силах человека: с какими другими силами они сочетаются и какое соединение из этого получается? В классическую эпоху все силы человека соотносились с одной-единственной силой, силой "репрезентации" которая притязала на то, чтобы извлечь из человека все, что в нем есть позитивного или же возвышаемого до бесконечности. В результате получалось, что совокупность таких сил образует Бога, а не человека, и человек мог предстать только между порядками бесконечного... Для того, чтобы человек предстал как специфическое составное явление, нужно, чтобы составляющие его силы вступили во взаимоотношения с новыми силами, которые уклоняются от контакта с силой репрезентации и даже устраняют ее. Эти новые силы являются силами жизни, труда и языка в той мере, в какой жизнь обнаруживает "организацию", труд — "производство" а язык "филиацию" которые ставят эти силы за пределы репрезентации. *Эти смутные силы, порожденные конечностью, изначально не являются человеческими*, но они входят в контакт с силами человека, чтобы вернуть его к его собственной конечности и наделить его историей, чтобы он делал собственную историю как бы во второй раз... В новой исторической формации 19 в. именно человек оказывается сформированным из множества составляющих его "растиражированных" сил. Если... силы человека войдут в контакт еще с какими-нибудь силами... на этот раз получится "нечто иное", что уже не будет ни Богом, ни человеком: похоже, что смерть человека следует за смертью Бога в интересах новых составляющих... То, что человек представляет собой фигуру из песка между морским отливом и приливом, следует понимать буквально: такая композиция может появиться между двумя другими композицией из классического прошлого, которое не знало человека, и композицией из будущего, которое уже не будет его знать"

Цитируя последнее предложение (заключительную фразу книги Фуко "Слова и вещи"), Делёз вопрошает: силы человека, вступившие во взаимоотношения с силами информации и образовавшие совместно с ними неделимые системы "человек-машина" может это "союз человека уже не с углеродом, а с кремнием"? Анализируя "самые блестящие страницы" "Воли к знанию" Делёз отмечает: "Когда диаграмма власти уходит от модели автократии, чтобы предложить дисциплинарную модель, когда она становится "биовластью" и "биополитикой" населения, становится заботой о жизни и управлением жизнью, то новым объектом власти вдруг становится жизнь. И тогда право постепенно отказывается от того, что составляло привилегию суверена, от права на умерщвление (смертная казнь), но при этом позволяет творить тем больше гекатомб и геноцидов: не ради возвращения к стародавнему праву на убийство, а, наоборот, во имя расы, во имя жизненного пространства, ради улучшения условий жизни, ради выживания нации... Однако когда власть таким образом избирает своим объектом или целью жизнь, сопротивление власти тоже начинает ссылаться на жизнь и обращает ее против власти" Или, словами Фуко: "жизнь как политический объект оказалась некоторым образом пойманной на слове и обращенной против системы, которая пыталась ее контролировать" Спиноза писал: "Неизвестно, на что способно человеческое тело, когда оно освобождается от навязанной ему человеком дисциплины" Фуко добавил: неизвестно, на что способен человек, "пока он жив" как совокупность "сопротивляющихся сил"

Рассматривая в заключительных разделах работы идеи "складки" у Фуко и его интерпретации концепции "сверхчеловека" (см. **Складка**, **Сверхчеловек**), Делёз видит "печаль" мыслителя в проблеме: "если власть учреждает истину, то как можно помыслить "власть истины" которая уже не была бы истиной власти, истиной, исходящей от трансверсальных линий сопротивления, а отнюдь не от интегральных линий власти?" Фуко оперирует тремя измерениями: а) отношения, наделенные формой, формализованные в стратах (Знание); б) взаимоотношения сил на уровне диаграммы (Власть); в) отношение ("не-отношение") к внешнему (Мысль). Возникает проблема: "*глубже ли внутреннее любого внутреннего мира*" подобно тому, как внешнее более отдаленно, чем весь внешний мир? Внешнее это не застывший предел, это движущаяся материя... это не нечто иное, отличное от внешнего, это как раз и есть *внутреннее внешне-*

го. По мысли Фуко, немыслимое находится не снаружи мысли, а в самой ее сердцевине, как невозможность мыслить, которая удваивает или углубляет внешнее... Начиная с 19 в. наличные измерения конечного стали как бы стягивать внешнее в складки, сокращая его, образуя некую "глубину" своего рода "втянутую в себя толщину" Понимание древними греками того, что отношение к самому себе как самообладание есть "власть, которую осуществляют над самим собой в рамках власти, которую осуществляют над другими" по мысли Фуко, явилось сгибанием внешнего на практике. Было осознано то, что господство над другими необходимо удваивать господством над собой, что обязательные правила власти необходимо дублировать факультативными правилами пользующегося ими свободного человека. Греки "согнули силу, которая при этом не перестала быть силой. Они соотнесли силу с ней самой"

Согласно Делёзу, "основополагающая идея Фуко состоит в том, что измерение субъективности является производным от власти и от знания, но не зависит от них" Фуко формулирует несущую конструкцию нового проекта: субъективация свободного человека обернулась подчиненностью: с одной стороны, это "подчинение другому через подконтрольность и зависимость" со всеми вводимыми властью процедурами индивидуализации и модуляции, направленными на повседневную жизнь и интериорность тех субъектов, кого власть назовет своими подданными; с другой стороны, это "привязка (каждого) к своей собственной идентичности через сознание и самосознание" со всеми техниками моральных и гуманитарных наук, которые образуют знание субъекта.

Субъективация, отношение к себе формируются, согласно представлениям Фуко, непрерывно, путем в интерпретации Делёза образования "четырех складок субъективации":

1) складка, охватывающая материальный компонент нас самих (у древних греков — тело и его удовольствия);

2) складка, посредством которой соотношения сил превращаются в отношение к себе;

3) складка знания, или складка истины, которая "образует отношение истинного к нашей сущности и нашей сущности к истине, которая представляет собой формальное условие для всякого знания, для любого познания";

4) складка самого внешнего: от этого внешнего субъект в своих разных модусах ожидает бессмертия или вечности, спасения или свободы, а то и смерти, отрешенности.

Четыре эти складки подобны конечной, формальной, действующей, материальной причинам, субъективности или интериорности как отношению к себе. По Делёзу, субъект каждый раз "творится заново, как очаг сопротивления, сообразно ориентации складок, субъективирующих знание и изгибающих власть" Борьба за современную субъективность происходит через сопротивление двум современным формам подчинения: 1) нашей индивидуализации согласно требованиям власти; 2) закреплению за каждым индивидуумом раз и навсегда всеми определенной, известной и познанной самотождественности. В этом случае борьба за субъективность принимает вид права на несходство и вариативность, права на преображение.

Как отмечает Делёз, "основной принцип" Фуко заключается в следующем: "всякая форма есть соотношение сил" Речь идет о том, чтобы узнать, с какими иными силами вступают во взаимодействие силы в человеке при той или иной исторической формации и какая форма получается из этого соотношения сил... Силы в человеке не обязательно участвуют в образовании формы-Человека, но могут участвовать в ином составе, в иной форме... Для того чтобы форма-Человек возникла или обрисовалась, необходимо, чтобы силы в человеке вступили во взаимоотношения с весьма специфическими силами внешнего. В случае взаимоотношения сил в человеке с "силами возвышения до бесконечного" (модель "классической" исторической формации) происходит, по мысли Фуко, образование формы-Бога, мира бесконечной репрезентации. В 19 в. из внешнего приходят новые, при этом конечные силы: Жизнь, Труд и Язык. Когда сила в человеке начинает схватку с силами конечности как с внешними силами, она неизбежно сталкивается с конечностью за пределами самой себя. Сила в человеке творит из последней конечность собственную, одновременно осознавая ее как собственную конечность. Так начинается человек, обрисовывается форма-Человека: по Фуко, "бытие существует лишь потому, что существует жизнь... Таким образом, именно опыт жизни выступает как самый общий закон живых существ... однако онтология эта обнаруживает вовсе не то, что лежит в основе всех этих существ, но скорее то, что облекает их на мгновение в столь хрупкую форму".

Делёз завершает следующими словами: "Как сказал бы Фуко, сверхчеловек это нечто гораздо меньшее, чем исчезновение существующих людей, и нечто гораздо большее, чем изменение понятия: это пришествие новой формы, не Бога и не человека, и можно надеяться, что она не будет хуже двух предыдущих"

А. А. Грицанов

Х

ХАОС (греч. *chaos* — зияние) — понятие, обретающее категориальный статус в философии постмодернизма; фиксирует акцент на имманентной активности и творческом потенциале, органично присущими миру, осмысливаемому постмодерном в качестве специфического текста (**см.**). Идея "Х." выражает трактовку мира/текста, являемого людям посредством разнообразных знаков (**см.**), в качестве плюральной и динамичной семантической среды, открытой для неограниченного количества интерпретаций (**см.**) и переинтерпретаций. Согласно парадигме постмодерна (**см.**), мир/текст являет собой хаотическую совокупность потенциально способных к смыслопорождению центров и размещен в исходно а-семантическом пространстве. При этом он может быть в репрессивном режиме подвергнут систематизации или означиванию (**см.**) при помощи нарративов (**см.**) и метанарраций (**см.**). В контексте постмодернистских аналитик мир/текст выступает как "атрибутивно" лишенная как "центра" так и структуры ризома (**см.**), каждое плато (**см.**) которой может быть постигнуто/прочитано перед собственной гибелью.

Будучи радикально противопоставлен классическому пониманию структурно дифференцированного организма как стабильной системы, постмодернистский концепт "тела без органов" (**см.**) также фундирован идеей "постоянно творящей себя среды", оформляющей те либо иные собственные органы в соответствии с частотой внешних интенсивностей-воздействий и тем самым перманентно моделирующей Х. В таком контексте Ж. Делёз (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**) рассуждали о "яйце как о среде чистой интенсивности", или об "интенсивной зародышевой плазме"

См. также: **Космос, Хаосмос.**

А. А. Грицанов

ХАОСМОС результат контаминации (**см.**) слов "хаос" (**см.**), "космос" (**см.**) и "осмос" (**см.**); понятие постмодернистской философии для характеристики особых параметров среды, не могущих быть осмысленными ни посредством оппозиции "хаос [**см.**] — космос [**см.**]" ни при помощи противопоставления смысла (**см.**) и "нонсенсу" (**см.**). "Х." трактуется как среда, обладающая безграничным, имманентным потенциалом смыслопорождения, способная преодолевать собственный исходный а-семантизм.

Будучи введен в оборот культуры постмодерна (**см.**) профессиональным литератором Дж. Джойсом в тексте "Поминки по Финнегану", термин "Х." неразрывно связан с "поиском нестабильностей" изначально присущих постмодернистскому стилю мышления. По Ж.-Ф. Лиотару (**см.**), постмодернизм как таковой "порожден атмосферой нестабильности", а "постмодернистское знание... совершенствует... нашу способность существовать в несоразмерности"

Идея "Х." используется философами-постмодернистами для осмысления способов бытия нестабильных, несоразмерных, пребывающих в состоянии хаоса предметностей. Так "тело без органов" (**см.**) концепт Ж. Делёза (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**) интерпретируется ими как представленное "лишь интенсивной реальностью, определяющей в нем уже не репрезентативные данные, но всевозможные аллотропические вариации" Внутренним источником метаморфоз — процедур самоорганизации Делёз и Гваттари полагали "потенциальную энергию" такой "метастабильной" системы ("Х.").

"Х." представлен в терминологических совокупностях постмодернизма как феномен, не являющийся сугубо хаотичным, но при этом не достигший финальной стадии "космической" упорядоченности: ни "структурой" ни "смыслом" он окончательно не наделен. Согласно Делёзу, бытие-наличие выступает как "имманентное тождество космоса и хаоса" "некий хаос-космос" "игра смысла и нонсенса"

В контексте подходов номадологии (**см.**) понятию "Х." присущ статус особого "концепта": согласно Делёзу и Гваттари, в настоящее время "**хаосмос**-корешок занял место мира корня (**см.** *А. Г.*)" Термин "Х." в таком контексте интерпретируется постмодернизмом как среда транзитивная, потенциально готовая к "космическому" упорядочиванию. Осуществимость послед-

него таится в специфики бытия ризомы (**см.**), неизбывно осциллирующей между различными осмотическими (см. **Осмос**) состояниями: по формулировке Делёза и Гваттари, ризоме присуще состояние "меж-бытия, интермеццо"

В контексте разнообразных интерпретаций слова "Х." не следует забывать, что лишь отнесение его к модернизму (**см.**), т. е. к "современной книге", является философски корректным; "постсовременная книга" постмодернизма должна осмысляться иными метафорами.

См. **Космос, Хаос, Осмос.**

А. А. Грицанов

"ХОРА" (*Khora*; в букв. пер. с греч. означает: 1) страна, земля, место, площадь, участок, область, край; 2) воображаемое место; 3) положение) очерк Ж. Деррида (**см.**), опубликованный в 1993. Содержит постмодернистский парафраз платоновской идеи о непреходящем круговороте бытия в себе самом, вне выхода за свои пределы. Платон осмысливает в диалоге "Тимей" "вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него возникающее" (В переводе "Тимея", сделанном С. С. Аверинцевым, "Х." означает "пространство" Деррида придерживается более аутентичного смысла "воображаемое место".) Деррида, как и Ю. Кристева (**см.**) не переводил термин "Х." на французский язык, а употреблял французскую транскрипцию этого слова, используя правописание *khora*.

Деррида использует в качестве эпиграфа к очерку "Х." идею французского литератора Ж.-П. Вернана (которому был посвящен данный текст): "Миф вводит в игру логическую форму, которую, по контрасту с непротиворечивой логикой философов, можно назвать логикой двойственности, двусмысленности, полярности. Как можно сформулировать и даже формализовать эти колебательные операции, меняющие термин на его противоположность, продолжая в то же время держать их с других точек зрения на расстоянии? В конечном счете мифологу приходится констатировать факт своей несостоятельности, обращаясь к лингвистам, логикам, математикам, чтобы получить от них **недостающий инструмент** (подчеркнуто мной. *Н. П.*): структурную модель логики, которая не была бы бинарной логикой *да* и *нет*; логики, отличающейся от логики логоса"

В таком контексте Деррида переосмысливает понятие "Х.": "речь о хоре, в том виде, в каком она представляется, обращается не к логосу, природному или легитимному, но к некоему гибридному, незаконнорожденному и даже *развращенному рассуждению*" По оценке Деррида, уже "то, что Платон в *Тимее* обозначает именем *хора*, ...бросает вызов... *непротиворечивой логике философов*, о которой говорит Вернан бинарной логике *да* и *нет*"

В качестве альтернативы последней Деррида предлагает "паралогику" "металогику" или логику "сверх-колебания", которая не только основана на "полярности", но даже "превышает полярность" Как пишет Деррида: "Колебание, о котором мы только что говорили, это не простое колебание между двумя полюсами. Это колебание между двумя родами колебаний: двойным исключением (*ни/ни*) и участием (сразу *и то, и это*)"

Согласно Деррида, Платон в "Тимее" именует "Х." "некую *вещь*, которая не имеет ничего общего с тем, чему она вроде бы *дает место*, по сути ничего никогда не *давая:* ни идеальных первообразов вещей, ни подражаний действительному творцу. Под вашим взором проявляется заключенная сама в себя идея. Бесчувственная и бесстрастная, недоступная риторике, *хора* обескураживает, она *есть* то самое, что делает напрасными попытки уверить, хотя кто-то хотел бы от души поверить или желает заставить верить, например, в фигуры, тропы или соблазны дискурса (**см.** — *Н. П.*). Ни чувственная, ни умопостигаемая; ни метафора, ни прямое указание; *ни то, ни это; и то, и это; участвующая и не принимающая участия в обоих членах пары, хора, называемая также* ***восприемницей*** *или* ***кормилицей****, тем не менее похожа на имя существительное в единственном числе, и, даже в большей степени, просто на имя, одновременно материнское и девичье (вот почему мы говорим здесь о хоре вообще, а не о конкретной хоре, как это обычно бывает). Но несмотря ни на что, в опыте, который нам предстоит обдумать, она молча называет только данное ей прозвище и держится по ту сторону любой фигуры: материнской, женской или теологической. А безмолвие, в глубине которого хора якобы называет свое имя*, а на самом деле — только прозвище, образованное от своего имени, это, возможно, лишь своего рода речь или же ее потаенность: не более, чем бездонная глубина ночи, возвещающая грядущий день... Она есть как бы то, что еще

должно быть, — *необходимость*, но не обязательство"

По мысли Деррида, "мы не можем даже сказать о ней, что она *ни* то, *ни* это или что она *одновременно* и то, и это. Недостаточно просто напомнить, что она не называет ни того, ни этого или, что она говорит и то, и это. Затруднение, на которое указывает *Тимей*, проявляется иначе: *хора* кажется то ни тем, ни другим, то и тем, и другим сразу. Вероятно, такая альтернатива между логикой исключения и логикой участия... зиждется на преходящей видимости и противоречиях риторики, а может быть и на некоторой неспособности назвать нечто. *Хора* оказывается чуждой сословию [платоновских] *образцов* этой интеллигибельной и незыблемой модели. И тем не менее, *невидимая* и лишенная чувственной формы, она *участвует* в [построении] умопостигаемого очень обременительным, а точнее ***апоритическим*** образом. Во всяком случае, не будем обманывать себя добавляет Тимей, по меньшей мере не будем говорить себе неправду, заявляя об этом. Осторожность такой *отрицательной* формулы заставляет задуматься. Не обманывать, не говорить неправду обязательно ли это означает говорить правду? И что же такое с этой точки зрения *свидетельство?*"

По мысли Деррида, "Платон дает понять, что самое трудное для нее ("хоры" — *Н. П.*) — приспособиться. [...] Раз она — *хора*, то не дает себя с легкостью разместить, лишить себя права свободного выбора места: она в большей мере размещающая, чем размещенная оппозиция, которую нужно в свою очередь избавить от определенного грамматического или онтологического выбора между активным и пассивным. [...] Может быть, именно потому, что она по обе стороны противоположности *метафорический смысл/собственный смысл*, мысль о *хоре* превышает полярность, несомненно аналогичную противоположности *mythos* и *logos*. Такой, по меньшей мере, могла бы быть проблема, которую мы хотим подвергнуть здесь испытанию чтением. Предполагаемое следствие может быть таким: из-за этих двух противоположностей мысль *о хоре* может возмутить сам порядок противоположности, противоположность вообще, — диалектическая ли она или нет. Оставляя место оппозиции, сама она может не подчиняться никакому ниспровержению. Здесь другое следствие: не потому, что *хора* была бы неизменно *самой собой* по ту сторону своего имени, но потому, что, переносясь за пределы противоположности смысла (метафорического или собственного), она больше не принадлежала бы ни горизонту смысла, ни смыслу как смыслу бытия"

Как подчеркивает Деррида, "*Хора* не субъект. Это не является ни субъектом, ни субъективированным. Герменевтические *типы* могут информировать, они могут придать форму *хоре* только в той мере, в какой, недоступная, бесстрастная, *аморфная* и всегда девственная, той самой радикально невосприимчивой к антропоморфизму девственностью, она *выглядит* так, будто *принимает* эти типы и *дает* им *место*. Но если *Тимей* называет ее восприемницей или местом (*khora*), то эти имена не указывают на сущность, прочное бытие *эйдоса*, поскольку *хора* не принадлежит ни роду *эйдоса*, ни роду *мимесиса* образам *эйдоса*, только что отпечатанным в ней, которой таким образом *нет*, которая не принадлежит к двум родам познанного или известного бытия. Ее нет, и это ее не-бытие может только *давать знать о себе*, а значит, она не дает себя ухватить или постичь посредством антропоморфических схем, обозначающих ***принимать*** или ***давать***. *Хора* не есть, в особенности, опора или субъект, который давал бы место, принимая или ощущая, даже если позволяет ощутить себя"

"Х." по мнению Деррида, "не имеет характеристик сущего, если под этим понимать сущее *онтологически*, а именно сущее интеллигибельное *или* чувственное"

Осмысливая несуществующую "позицию" "Х." в ряду словоформ античного интеллектуализма, Деррида обращается к рассуждениям Г. Ф. В. Гегеля. По Гегелю, "кто философствует, прибегая к мифу, не стоит того, чтобы его рассматривали серьезно"

Деррида формулирует проблему: "Гегель как бы колеблется между двумя интерпретациями. В философском тексте миф является то знаком философского бессилия, неспособности дойти до концепта как такового и придерживаться его, то признаком диалектического, а еще более дидактического всесилия, педагогического мастерства серьезного философа, полностью владеющего философемой. Одновременно или последовательно, Гегель, по-видимому, признает за Платоном и это бессилие, и это мастерство. Две эти оценки противоречат друг другу лишь по видимости или до определенного момента. Общим у них является подчинение мифа как

дискурсивной *формы содержанию* концепта обозначаемого, смыслу, который в сущности своей может быть только философским. А философская тема, концепт обозначаемого, какой бы ни была ее формальная *презентация* философская или мифическая — сохраняет силу закона, господство или династию дискурса. Здесь можно видеть нить наших рассуждений: если у хоры нет смысла или сущности, если это не философема и если вместе с тем она ни объект, ни форма фантастического рассказа мифического типа, то где ее поместить на схеме?"

Деррида кратко презентирует пафос платоновского диалога "Тимей": "Космогония *Тимея* проходит цикл знания по всем предметам. Ее энциклопедическая цель в том, чтобы обозначить конец, *телос логоса* на предмет всего существующего: *Теперь мы скажем, что наше рассуждение о Мире подошло к концу.* Такой энциклопедический логос есть общая онтология, рассматривающая все типы бытия; она включает теологию, космологию, физиологию, психологию, зоологию. Смертные и бессмертные, человеческие и божественные, видимые и невидимые — все помещаются в ней. Это напоминание в итоге возвращает нас к различению видимого живого (например, чувственного бога) и умопостигаемого бога, чей образ можно видеть (икона, *eikon*). Космос суть небо как видимое живое и чувственный бог. Он единый и единственный в своем роде, *моногенный*. Вместе с тем, дойдя до середины цикла, речь о *хоре* кажется все еще открытой, между чувственным и умопостигаемым, не принадлежащей ни тому, ни другому, а, следовательно, ни космосу как чувственному богу, ни умопостигаемому богу, пространству с виду пустому, несмотря на то, что оно, конечно же, не *пустота*"

По мнению Деррида, мнимое "месторасположение" "Х." — это "не столько пропасть между умопостигаемым и чувственным, бытием и ничто, бытием и наименьшим бытием, ни даже между бытием и сущим, или, добавим, *логосом* и *мифосом*, но между всеми этими парами и *другим*, которое даже не будет *их* другим"

"Х." у Деррида обозначает "место записи *всего, что отмечается в мире.* Таким же образом, бытие-логика логики существенный *логос*, независимо от того, истинный он, правдоподобный или мифический, формирует эксплицитную тему *Тимея*. Следовательно, мы не можем просто, без долгих церемоний называть *программой* или логикой форму, которую диктует Платону закон композиции такого рода: программа или логика воспринимаются в ней *как таковые* только в грезах и умноженные до бесконечности *вглубь*"

Развивая в собственной, весьма оригинальной, стилистике идею М. Фуко (**см.**) о различных механизмах легитимации философского знания и знания как такового, Деррида апплицирует проблему местоположения субъекта дискурса к полемикам о "природе" "Х." могущих быть обнаруженными уже в речах, приписываемых Сократу. По Деррида, "Сократ сообщает, что не имеет ничего против народа или расы, племени (все три предшествующих термина обозначаются у Сократа словом "*генос*" (в русскоязычной версии). *Н. П.*) поэтов. Но, учитывая место и условия рождения и воспитания, нации или расе подражателей будет трудно подражать тому, что им непривычно, а именно тому, что происходило на деле и на словах, а не в спектакле или в видимости. Есть еще такой род или такое племя софистов. Здесь снова Сократ предпочитает говорить о *ситуации,* отношении к месту: род софистов характеризуется отсутствием собственного места, хозяйства, постоянного места жительства; эти люди не ведут домашнего хозяйства, у них нет никакого собственного дома. Они переезжают с места на место, из города в город и не способны понять людей философов и политиков, которые *имеют место*, т. е. действуют жестами или словами, в городе или на войне. [Исключив отмеченные категории людей], что остается после этого перечисления? Остаетесь вы, с кем я теперь говорю, вы, кто тоже *генос* и принадлежите к тем, кто по рождению или по воспитанию *имеет место.* Вы, философы и политики в одно и то же время"

По убеждению Деррида, "стратегия самого Сократа тоже совершается, исходя из некоторого не-места, и это делает ее несколько озадачивающей, если не приводящей в смятение. Начав с заявления о том, что он тоже немного *как бы* поэт, подражатель и софист, неспособный описать философов-политиков, Сократ делает обманный ход, помещая себя в ряды тех, кто притворяется. Он притворяется, что принадлежит к *геносу* тех, чей *генос* в том, чтобы притворяться: симулировать принадлежность месту и сообществу, например, к *геносу* настоящих граждан, философов и политиков, к *вашим*".

Деррида акцентирует: "*Сократ, таким образом, делает вид, что принадлежит роду тех, кто делает вид, что принадлежит к роду тех, кто имеет место, собственные место и хозяйство.* Но, говоря все это, Сократ денонсирует тот *генос*, к которому он делает вид, что принадлежит. Он думает, что говорит правду о нем: действительно, эти люди не имеют места, они бродяги. *Следовательно, я, похожий на них, тоже не имею места:* во всяком случае, я на них похож, я не имею места, но то, что я на них похож или подобен, не означает, что я им ровня. Но я говорю об этой истине, а именно, что они и я кажемся принадлежащими к одному геносу, лишены собственного места, потому что это истина, исходя собственно из *вашего* места, где вы на стороне истинного *логоса*, философии и политики. Я обращаюсь к вам с вашего места, чтобы сказать, что у меня нет места, потому что я похож на тех, чьим ремеслом является подобие, поэтов, подражателей и софистов — рода тех, кто не имеет места. Только вы имеете место и можете действительно утверждать одновременно место и не-место, вот почему я передаю вам слово. Действительно, вам его дать или вам его оставить. Передать, оставить, дать слово другому, значит сказать: вы имеете место, имейте место, ну, давайте"

Согласно Деррида, "двуличность такого самоисключения, симулякр такого изъятия играет на принадлежности месту собственному, как политическому месту или месту жительства. Только эта принадлежность месту делает возможной истину логоса, а значит и его политическую действенность, прагматическую, праксическую эффективность, которую Сократ законно связывал *с логосом* в данном контексте. Именно принадлежность геноса к собственному месту гарантирует истинность его логоса (действительное отношение речи к самой вещи, *к делу*) и его действия. Специалисты по не-месту и по симулякру (к числу которых Сократ себя причисляет) не могут даже быть исключены из города...; они исключают себя сами, как это сделал здесь Сократ, передавая слово. Они исключают себя сами или притворяются, что делают это еще и потому, что простонапросто не имеют места. Им нет места в политическом месте, где говорят и рассматривают дела, в агоре".

Итак, с точки зрения Деррида, "Х. "хочет сказать": "место занято чем-то, страной, местом проживания, обозначенным местонахождением, рангом, постом, позицией, назначенной позицией, территорией или регионом. И в самом деле, *хора* всегда уже занята, даже как общее место, в ней что-то помещено, а, следовательно, она отличается от того, что в ней занимает место"

Согласно Деррида, "...вместилище, место приема или приюта есть наиболее настойчивое (чтобы, по уже очевидным причинам, не сказать — существенное) определение *хоры.* Но если *хора* — это вместилище, если она дает место всем историям, онтологическим или мифическим, которые рассказывают по поводу того, что она получает, и даже того, на что она похожа, и которым она позволяет занять в себе место, то сама по себе *хора,* если можно так выразиться, не становится предметом никакого *рассказа,* будь он правдивым или вымышленным. Секрет без секрета остается навсегда непроницаемым в отношении самого себя. Не будучи истинным *логосам,* речь о хоре больше не является правдоподобным мифом, историей, которую пересказывают и в которой другая история занимает, в свою очередь, место"

Деррида обращал особое внимание на независимость платоновской "Х." от стационарного, упорядоченного "ритма" существование коего постулировал ряд античных мыслителей. По его мысли, в миропонимании Платона концепт "Х." был введен именно как противовес трактовке "ритма" Демокритом в статусе жестко заданного начала бытия. Важнейшим параметром "Х." выступает, по оценке Деррида, ее внутренняя органичная способность разветвлять перспективы эволюции движущейся предметности.

По словам Деррида, "в плане становления... мы не можем претендовать на прочный и устойчивый логос", он трактует "Х." как феномен снятия "колебательных операций бинаризма"; именно такое внебинарное *развращенное рассуждение* фундирует собой, по Деррида, постмодернистский стиль мышления, основанный на радикальном отказе от бинаризма (**см.**).

Новые значения, порождаемые в ходе смыслового движения текста (**см.**), есть, согласно Р Барту (**см.**), результат процесса, не покидающего исходных текстуальных границ: "в бесконечности означающего (**см.** *Н. П.*) предполагается... игра, порождение означающего в поле Текста" Посредством идеи "Х." постмодернизм осмысливает существование текста в качестве автономного бытия семиотического порядка: перманентно происходящие изменения в сфе-

ре означающего лишены любой соотнесенности с означаемым (**см.**). Таким образом какие бы то ни было трансформации текста истолковываются в культуре постмодерна (**см.**) лишь как подвижки в области означивания, т. е. как феномены, не связанные с целеполагающей сознательной деятельностью субъектов чтения (**см.**) или письма.

Процессы генерации смыслов выглядят в постмодернизме результатом автохтонного самодвижения текста, итогом, по мысли Ю. Кристевой (**см.**), "безличной продуктивности" языка, способного к "разговору с самим собой" Кристева вводит термин "письмо-чтение", очерчивающий условие возникновения текстуальной структуры, которая не "наличествует, но вырабатывается" По ее мнению, внутри текста происходит естественное, внутренне обусловленное, "текстуальное взаимодействие" выступающее механизмом, при помощи которого "текст прочитывает историю и вписывается в нее"

Посредством понятия "Х." постмодернистская парадигма универсальной семиотичности бытия обретает специфическую легитимацию: по Кристевой, "если наше заимствование термина *хора* связано с Платоном... то смысл, вкладываемый нами в него, касается формы процесса, который для того, чтобы стать субъектом, преодолевает им же порожденный разрыв и на его место внедряет борьбу импульсов, одновременно и побуждающих субъекта к действию, и грозящих ему опасностью" Осмысливая подвижную процессуальность субъективности, Кристева вводит термин "Х." для маркировки исходной "неэкспрессивной целостности, конструируемой импульсами в некую постоянную мобильность, одновременно подвижную и регламентированную"

См. также: **Диспозитив семиотический, Означивание, "Пустой знак", "Смерть Автора", Трансцендентальное означаемое.**

Н. В. Панчишин

ХРОНОС/ЭОН (греч. *chronos* время; *aion* — век) — предложенные Ж. Делёзом (**см.**) основополагающие понятия трактовки природы времени, фундированные парадигмальным отказом от линейного его рассмотрения. Одновременно Х./Э. являют собой концепты темпоральности, фундирующие собой постмодернистские трактовки событийности (см. **Событие**).

Делёз развивает идеи и версии, сформулированные рядом мыслителей предшествующих эпох.

Так, у Х. Л. Борхеса (**см.**) в описании "вавилонской лотереи" фиксируется следующее: "Если лотерея является интенсификацией случая, периодическим введением хаоса в космос, то есть в миропорядок, не лучше ли, чтобы случай участвовал во всех этапах розыгрыша, а не только в одном? Разве не смехотворно, что случай присуждает кому-то смерть, а обстоятельства этой смерти — секретность или гласность, срок ожидания в один год или в один час — неподвластны случаю? В действительности, число жеребьевок бесконечно. Ни одно решение не является окончательным, все они разветвляются, порождая другие. Невежды предполагают, что бесконечные жеребьевки требуют бесконечного времени; на самом деле достаточно того, чтобы время поддавалось бесконечному делению, как учит знаменитая задача о состязании с черепахой"

По мысли Делёза, "фундаментальный вопрос, поставленный перед нами этим текстом, состоит в следующем: что же это за время, которому не нужно быть бесконечным, а только *бесконечно делимым*? Это — Эон. Мы уже видели, что прошлое, настоящее и будущее отнюдь не три части одной временности. Скорее, они формируют два прочтения времени, каждое из которых полноценно и исключает другое. С одной стороны, всегда ограниченное настоящее, измеряющее действие тел как причин и состояние их глубинных смесей (Хронос). С другой по существу неограниченные прошлое и будущее, собирающие на поверхности бестелесные события-эффекты (Эон). Величие мысли стоиков в том, что они показали одновременно как необходимость таких двух прочтений, так и их взаимоисключаемость. Иногда можно сказать, что только настоящее существует, что оно впитывает в себя прошлое и будущее, сжимает их в себе и, двигаясь от сжатия к сжатию, со все большей глубиной достигает пределов всего Универсума, становясь живым космическим настоящим. Достаточно двигаться в обратном порядке растягивания, чтобы Универсум начался снова, и все его моменты настоящего возродились. Итак, время настоящего — всегда ограниченное, но бесконечное время бесконечно потому, что оно циклично, потому, что оживляет физическое вечное возвращение как возвращение Того же Самого и этическую вечную мудрость как мудрость Причины. Иногда, с другой стороны, можно сказать, что существуют только прошлое и будущее, что они делят каж-

дое настоящее до бесконечности, каким бы малым оно ни было, вытягивая его вдоль своей пустой линии. Тем самым ясно проявляется взаимодополнительность прошлого и будущего: каждое настоящее делится на прошлое и будущее до бесконечности. Или, точнее, такое время не бесконечно, поскольку оно никогда не возвращается назад к себе. Оно неограниченно чистая прямая линия, две крайние точки которой непрестанно отдаляются друг от друга в прошлое и будущее"

Х., по мысли Делёза, осмысливает феномен исторической реальности как неизменно пребывающего тотального настоящего (**см.**). Согласно Делёзу, "Хронос это настоящее, которое только одно и существует. Он превращает прошлое и будущее в два своих ориентированных измерения так, что мы всегда движемся от прошлого к будущему но лишь в той мере, в какой моменты настоящего следуют друг за другом внутри частных миров или частных систем. Эон это прошлое-будущее, которое в бесконечном делении абстрактного момента безостановочно разлагается в обоих смыслах-направлениях сразу и всегда уклоняется от настоящего. Ибо настоящее не может быть зафиксировано в Универсуме, понятом как система всех систем или ненормальное множество. Линия Эона противостоит ориентированной линии настоящего, регулирующей в индивидуальной системе каждую сингулярную точку, которую она вбирает. Линия Эона перескакивает от одной до-индивидуальной сингулярности к другой и всех их восстанавливает каждую в каждой. Она возобновляет все системы, следуя фигурам номадического (см. **Номадология**. — *А. Г.*) распределения — где каждое событие одновременно и уже в прошлом, и еще в будущем, и больше, й меньше сразу, всегда день до и день после внутри разделения, заставляющего их коммуницировать между собой"

Как отметил Делёз, "с самого начала мы видели, насколько противоположны два прочтения времени время Хроноса и время Эона.

1. Согласно Хроносу, только настоящее существует во времени. Прошлое, настоящее и будущее — не три измерения одного времени. Только настоящее наполняет время, тогда как прошлое и будущее — два измерения, относительные к настоящему. Другими словами, всякое будущее и прошлое таковы лишь в отношении к определенному настоящему (определенному протяжению и длительности), но при этом сами принадлежат более обширному настоящему, с большей протяженностью и длительностью. Всегда есть более обширное настоящее, вбирающее в себя прошлое и будущее. Значит, относительность прошлого и будущего к настоящему влечет относительность самих настоящих по отношению друг к другу. Бог переживает как настоящее то, что для меня — или прошлое, или будущее, ибо я живу в более ограниченном настоящем. Хронос это вместилище, моток относительных настоящих, предельным циклом или внешней оболочкой которого является Бог...

2. В Хроносе настоящее некоторым образом телесно. Настоящее — это время смесей и сочетаний, это сами процессы смешивания. Размерять, наделять темпоральностью значит смешивать. Настоящее выступает мерой действий или причин, тогда как будущее и прошлое приходятся на долю страдания тела. Но ведь страдание тел указывает на действие более могущественного тела. Величайшее настоящее, божественное настоящее — это великая смесь, всеединство телесных причин. Оно размеряет течение космического периода, где все одновременно. Следовательно, величайшее настоящее не безгранично. Оно присутствует в настоящем, полагая границы, ставя пределы бытия и размеряя действия тел, даже если перед нами величайшее из тел и единство всех причин (Космос). Однако величайшее настоящее может быть бесконечным и не будучи безграничным. Например, оно может быть цикличным — в том смысле, что, включая в себя все настоящее, возобновляется и отмеряет новый космический период, пришедший на смену предыдущему и тождественный ему К этому относительному движению, посредством которого каждое настоящее отсылает к относительно более обширному настоящему, нужно добавить абсолютное движение, свойственное самому обширному настоящему. Такое движение сжимается и расширяется в глубине, поглощая и возвращая в игру космических периодов охватываемые им моменты относительного настоящего.

3. Хронос регулируемое движение обширных и глубинных настоящих. Но откуда именно он черпает свою меру? Обладают ли заполняющие Хронос тела достаточным единством, и вполне ли справедливы и совершенны их смеси, чтобы настоящее обрело принцип внутренней меры? Может, для космическо-

го Зевса это и так, а вот как насчет случайных тел и частичных смесей? Не происходит ли фундаментального потрясения настоящего, нет ли основы, опрокидывающей и сметающей всякую меру, умопомешательства глубины, ускользающего от настоящего? Является ли такое безмерное только чем-то локальным и частичным, и не расплывается ли оно мало-помалу по всему универсуму, разнося повсюду свои отравленные, монструозные смеси, ниспровергая Зевса и самого Хроноса?"

В свою очередь, по версии Делёза:

"1) Согласно Эону, только прошлое и будущее присущи или содержатся во времени. Вместо настоящего, вбирающего в себя прошлое и будущее, здесь прошлое и будущее делят между собой каждый момент настоящего, дробя его до бесконечности на прошлое и будущее в обоих смыслах-направлениях сразу Именно этот момент без *толщины* и протяжения разделяет каждое настоящее на прошлое и будущее, а не обширные и *толстые* настоящие охватывают собой будущее и прошлое в их взаимном соотношении. В чем же разница между Эоном и умопомешательством глубины, уже сокрушившим Хронос в его собственных владениях?"

По мысли Делёза, "не прошлое и будущее отменяют здесь существующее настоящее, а момент *вдруг* низводит настоящее до прошлого и будущего. Существенное различие проходит теперь не просто между Хроносом и Эоном, а между Эоном поверхностей и совокупностью Хроноса и умопомешательства глубины... Если Хронос выражал действие тел и созидание телесных качеств, то Эон это место бестелесных событий и атрибутов, отличающихся от качеств. Если Хронос неотделим от тел, которые полностью заполняют его в качестве причин, и материи, то Эон населен эффектами, которые мелькают по нему, никогда не заполняя. Если Хронос ограничен и бесконечен, то Эон безграничен как будущее и прошлое, но конечен как мгновение. Если Хронос неизменно цикличен и неотделим от происшествий, типа ускорений и стопорений, взрывов и застывании, то Эон простирается по прямой линии простирается в обоих смыслах-направлениях. Всегда уже прошедший или вечно вотвот наступающий, Эон — это вечная истина времени: чистая пустая форма времени, освободившаяся от телесного содержания настоящего, развернувшая свой цикл в прямую линию и простершаяся вдоль нее. Поэтому, возможно, Эон еще более опасен, более запутан и более мучителен это то самое *другое* движение, о котором говорил Марк Аврелий (римский император-философ середины 2 в., представитель позднего стоицизма. — *А. Г.*); оно совершается ни наверху, ни внизу, ни циклически, а только на поверхности — это движение *добродетели*... Если здесь и есть влечение к смерти, то совершенно иного рода"

Двигаясь в метафорике фундаментального для постмодерна смыслообраза лабиринта (**см.**), Делёз фиксирует, что лабиринт исторического времени принципиально ризоморфен (см. **Ризома**): событийная развертка времени в Э., никогда не обретает статуса универсальности, это одна из возможных версий течения исторического времени, ни в коей мере не претендующая на статус истории как таковой и сосуществующая в ряду равновозможных Э. с другими версиями эволюции. Таким образом, Х. у Делёза являет собой типичную экземплификацию ризоморфной среды, в то время как множество Э. в своей плюральности сопоставимо с плато (**см.**) ризомы, конкретными версиями текстовой семантики и т. п.

Проясняя версии "онтологий" античного миропонимания, Делёз отметил: "Истолковывая этот мир как физику смесей в глубине, киники и стоики отчасти отдают его во власть всевозможных локальных беспорядков, примиряющихся только в Великой смеси, то есть в единстве взаимосвязанных причин. Это мир ужаса и жестокости, инцеста и антропофагии. Но можно, конечно, взглянуть на него и иначе: а именно, с точки зрения того, что выбирается из гераклитовского мира на поверхность и обретает совершенно новый статус. Это — событие, по самой своей природе отличное от причин-тел, Эон в его сущностном отличии от всепожирающего Хроноса. Параллельно и платонизм претерпевает такую же полную переориентацию: он хотел бы закопать досократический мир еще глубже, принизить его еще сильнее и раздавить всей тяжестью своих высот. Но как мы видим, теперь он сам лишается своей высоты, а Идея спускается обратно на поверхность как простой бестелесный эффект. Автономия поверхности, независимой от глубины и высоты и им противостоящей; обнаружение бестелесных событий, смыслов и эффектов, не сводимых ни к глубинам тел, ни к высоким Идеям, вот главные открытия стоиков, направленные как против досократиков, так и против Платона. Все, что

происходит, и все, что высказывается, происходит и высказывается на поверхности. Поверхность столь же мало исследована и познана, как глубина и высота, выступающие в качестве нонсенса. Принципиальная граница сместилась. Она больше не проходит ни в высоте между универсальным и частным; ни в глубине — между субстанцией и акциденцией"

Характеризуясь всеми чертами, присущими концепциям, развиваемым в традиции постмодернистского стиля философствования, модель исторического времени Делёза, тем не менее, удерживает в своем содержании смысловые коннотации, связанные с функционированием последних в контексте классической философской традиции. Прежде всего, это касается трактовки Э., т. е. "века" как в смысле нейтрального хронологического отрезка, так и в смысле событийно наполненной и потому конкретно-определенной судьбы. В античной натурфилософии он понимался в качестве одного из возможных вариантов свершения космического цикла от его становления до деструкции (от "эонизации" до "апейронизации"). В свое время данный подход радикально модифицировал центральную для доэлейской натурфилософии проблему соотношения единого и многого, специфицировав ее в качестве более абстрактной проблемы соотношения вечности (т. е. неизменно пребывающего и все в себе содержащего "архэ" как бытия), с одной стороны, и преходящей временности последовательно разворачивающихся плюральных эонов (как бывания) — с другой. В соответствии с этим историко-философским контекстом, понятие "Х." коннотируется у Делёза с актуальной бесконечностью, а Э. с потенциальной.

Устанавливая связь языка и смысла и трактуя последний как *событие* (см.), Делёз уточняет свое понимание времени. Он вновь обращается к понятиям "Х." и "Э." Х. — это понимание времени с акцентом на настоящее, которому подчинено и прошлое, и будущее: прошлое входит в него, а будущее определяется им. Х. — это "утолщенное" *настоящее*. Э., по Делёзу, это время отдельного события, когда настоящее представлено лишь точкой, выраженной понятием *вдруг*, от которой линия времени одновременно расходится в двух направлениях: в прошлое и будущее. Например, по мнению Делёза, смысл выражения "смертельная рана" выявляется через предложение, указывающее на прошлое ("он был ранен"), и через предложение, "забегающее" в будущее ("он будет мертвым"). Смысл как событие, согласно Делёзу, находится на границе (поверхности) между прошлым и будущим и избегает настоящего. Время утрачивает свою линейность и теряет способность устанавливать причинно-следственные связи.

По определению Делёза, "величайшее настоящее, божественное настоящее это великая смесь, всеединство телесных причин" И если исходная "смесь" интерпретируется Делёзом как хаотическая совокупность изолированных друг от друга сингулярных событий, сосуществующих в тотальном "настоящем" (Х. или "глубина"), то "на поверхности" могут наблюдаться Э. ряды событий как связные и семантически значимые событийные последовательности: "Что же мудрец находит на поверхности? ...Объекты-события, коммуницирующие в пустоте" Оформление Э. осмыслено Делёзом как конституирование семантически значимой "событийной серии" т. е. особого расположения событий друг относительно друга, что задает их определенную хронологическую последовательность, в рамках которой как отдельное событие обретает семантическую значимость, так и собственно Э. историческую определенность ("смысл сосредоточен на линии Эона"). Механизмом этого конституирования единства событийной серии выступают кооперативные взаимодействия отдельных сингулярностей: по словам Делёза, "судьба — это... прежде всего единство и связь... между событиями формируются отношения молчаливой совместимости или несовместимости" Событийно значимая макроорганизация Э., согласно Делёзу, обусловлена кооперацией сингулярностей на микроуровне темпоральности: "метаморфозы и перераспределения сингулярностей формируют историю. Каждая комбинация и каждое распределение — это событие"

Анализируя процесс возникновения разнообразных соотношений (кооперации, координации, взаимной коррекции) между событиями, Делёз задается вопросом, каким образом и благодаря какому механизму "между событиями формируются внешние отношения молчаливой совместимости... Почему одно событие совместимо или несовместимо с другими? Ссылаться на каузальность нельзя, ибо речь здесь идет об отношении эффектов между собой... Тут скорее сцепление непричинных соответствий, образующих систему отголосков,

повторений и резонансов, систему знаков... выражающая квазипричинность, а никак не принудительная каузальность" По Делёзу, событийные ряды формируются в качестве результирующих состояний кооперативных процессов ("непричинных соответствий" и "резонансов") сингулярных событий на микро-уровне в границах самоорганизующейся темпоральной среды. Последняя, собственно, и репрезентирует, по Делёзу, "Событие" с большой буквы: "то, что вершит судьбу на уровне событий; то, что заставляет одно событие повторять другое, несмотря на все их различие; то, в силу чего жизнь слагается из одного и того же События, несмотря на пестроту происходящего...; то, из-за чего в ней звучит одна и та же песня, но какие бы слова и лады ее ни перекладывали — все это происходит помимо связи причины и эффекта"

Отвергая презумпцию принудительной каузальности, Делёз усматривает смыслопорождающий потенциал именно в процессе "коммуникации событий" Речь у Делёза идет о "коннекциях" создающих "связность, некий синтез последовательности, налагаемый на отдельные серии", о "конъюнкциях", благодаря которым "осуществляется синтез сосуществования и координации между двумя разнородными сериями, и которые непосредственно несут на себе относительный смысл этих серий" и т. п. Согласно Делёзу, "кооперативность" событий, т. е. координация их позиций в Э., обеспечивает хронологически организованное выстраивание событийного смысла и, в свою очередь, обеспечивается за счет так называемой "циркуляции смысла", синтезирующей отдельные "прото-смыслы" сингулярных событий в единую семантику (макросмысл) истории. В принципе, подобное "циркулирующее" событие — "это пустое место, пустая полка, пустое слово... Рефрен песни, проходящий через все ее куплеты и вынуждающий их коммуницировать" Таким образом, интегральное, видимое "бытие — это уникальное событие, в котором все события коммуницируют друг с другом" По Делёзу, благодаря кооперативной интеграции отдельных сингулярностей событийная среда реагирует и проявляет себя как целое: "нет ничего, кроме События одного лишь События, Eventum tantun для всех противоположностей, которое коммуницирует с самим собой... и резонирует сквозь все свои разрывы" Именно за счет "коммуникации событий" возможно, по Делёзу, "Единоголосие Бытия... утверждение всех шансов в единичном моменте, уникальный бросок всех метаний кости, одно Единственное Бытие всех форм и всех времен, ...единственный голос гула всех голосов, отзвук всех капель воды в море"

Важную роль в процессе формирования Э., по мысли Делёза, играют так называемые особые точки (или "пункты проблематизации"), своего рода фокусы семантического тяготения оформляющихся событийных серий, вокруг которых разрозненные отдельные события организуются в исполненные смыслом последовательности. Делёз обозначает их как "узкие места, узлы, преддверия и центры; точки плавления, конденсации и кипения; точки слез и смеха, болезни и здоровья, надежды и уныния, точки чувствительности" Важнейшим свойством упомянутых выше "точек проблематизации" выступает также то, что они выступают своего рода пунктами версификации или ветвления разворачивающейся процессуальности событийно наполненного времени, что интерпретируется Делёзом как способ бытия, альтернативный регулируемому линейным детерминизмом: "каждой серии структуры соответствует совокупность сингулярностей. И наоборот, по его мнению, каждая сингулярность — источник расширения серий в направлении окрестности другой сингулярности. В этом смысле, по Делёзу, в структуре содержится не только несколько расходящихся серий, но каждая серия сама задается несколькими сходящимися под-сериями" Делёз фиксирует факт отношений своего рода "первичной событийной несовместимости" т. е. конституирует различие онтологического статуса так называемых "со-возможных" и "не-совозможных" событий.

Моделируя (наряду с "со-возможными" событийными сериями) наличие серий "не-совозможных" Делёз отмечает, что события "не-совозможны, если серии расходятся в окрестностях задающих их сингулярностей" однако одна и та же темпоральная точка может оказаться истоком принципиально различных и не-совозможных Э., каждый из которых, тем не менее, выступает в качестве возможного. В качестве необходимого для конституирования бытийного ряда (оформления или "развязывания" Э.) условия Делёз полагает так называемое "потрясение или "умопомешательство" темпоральной среды, т. е. ее аффективное состояние. Согласс-

но Делёзу, именно аффективное потрясение темпоральной среды — Х. — дает начало разворачиванию того или иного Э.: "но откуда именно он черпает свою меру? Не происходит ли фундаментального потрясения настоящего, т. е. основы, опрокидывающей и сметающей всякую меру, умопомешательства глубины, ускользающей от настоящего?" Вместе с тем в качестве необходимого для конституирования Э. условия Делёз полагает вписанность его до поры рассеянной вне единого смысла событийности в лоно Х., т. е. наличие внешнего по отношению к нему событийного контекста. Лишь при условии активного взаимодействия между структурирующейся событийностью и внешней темпоральностью возможно, согласно Делёзу, формирование Э.: "...два процесса, природа которых различна; есть трещина, бегущая по прямой, бестелесной и безмолвной линии; и есть внешние удары и шумный внутренний напор, заставляющие трещину отклоняться, углубляться, проникать и воплощаться в толще тела" (см.: **Складка**).

Обретение событием своего смысла мыслится у Делёза таким образом, что смысл этот черпается в "умопомешательстве" среды как отторжении самой возможности смысла, и в этом смысле "нонсенс" как лишенность смысла оказывается семантически креативным ("дарует смысл"). Э. возникает из Х. в результате "сингулярного события", понятого Делёзом как принципиально уникальное по своей природе и столь же случайное по своему проявлению: "Эон прямая линия, прочерченная случайно точкой"

Делёз утверждает, что, "согласно Эону, только прошлое и будущее присущи или содержатся во времени... Не прошлое и будущее отменяют здесь существующее настоящее, а момент "вдруг" низводит настоящее до прошлого и будущего" Именно квази-событие "вдруг" выступает у Делёза квази-причиной выстраивания эволюционно направленного Э. в особую событийную последовательность, дифференцирующую внутри себя прошлое и будущее. Именно "...таким *вдруг*... выделяются сингулярные точки, спроецированные двояко: с одной стороны — в будущее, с другой — в прошлое; благодаря этому двойному управлению формируются основополагающие элементы чистого события" Сингулярное *вдруг*-событие, по мысли Делёза, развязывает тот или иной узел Х., высвобождая соответствующий событийный вектор Э., развернутый из прошлого в будущее. Формирование Э. трактуется Делёзом в качестве необратимого процесса: прямая линия Э. поддерживает сама себя, ибо "в ней звучит одна и та же песня, ...сцепление... соответствий, образующих систему отголосков, повторений и резонансов" Данная необратимость, не допускающая ни возврата, ни отклонения от избранного вектора разворачивания, фиксируется Делёзом в специфической интерпретации метафоры лабиринта: "нет ли в Эоне лабиринта, совершено иного, чем лабиринт Хроноса, еще более ужасного? Вспомним еще раз слова Х. Л. Борхеса: я знаю Греческий лабиринт, это одна прямая линия..."

Согласно Делёзу, в отличие от ризоморфного лабиринта Х. лабиринт Э. линеен: "этот лабиринт сделан из одной прямой линии — невидимой и прочной" И если "Эон будучи прямой линией и пустой формой — представляет собой время событий-эффектов" то принципиально процессуальный характер структурирующегося Э. порождает то, что фиксируется Делёзом в качестве "трагедии" или "муки" события. Последнее, претендуя на подлинное осуществление, т. е. укорененность в настоящем, тем не менее, реально никогда не может быть реализовано в present continuous, но всегда проявляет себя либо как ретроспективная "весть" из прошлого (даже в максимальном своем приближении к настоящему — лишь в режиме present perfect), либо как перспективный "вымысел" (замысел). По формулировке Делёза, "мучительная сторона... события в том, что оно есть нечто, что только что случилось или вот-вот произойдет; но никогда то, что происходит" Таким образом, "вдруг"-событие в модели Делёза фактически выступает в качестве импульса, не только приводящего к "развязыванию" того или иного конкретного Э., но и семантически определяющего все его ветвления, задавая необратимый вектор разворачивания событийности. Как отметил Делёз, "Эон циркулирует по сериям, без конца отражая и разветвляя их" Выбор той или иной из расходящихся "не-совозможных" серий во многом определяется, согласно Делёзу, тем, какие именно (но всегда принципиально случайные) пересечения данной событийной серии с другими сериями событий имели место в прошлом, т. е. каким именно путем подошла серия к точке своего ветвления. Однако "предпочтение" Э. той или иной версии своего разворачивания из ряда возможных (но "не-совозможных") реализуется принципиально слу-

чайным образом, что в системе отсчета познающего субъекта оборачивается принципиальной непредсказуемостью перспектив разворачивания событийности. Эта неоднозначность выбора в ходе разворачивания Э. того или иного эволюционного вектора, не позволяющая заранее определить перспективы развития событийной серии, оценивается Делёзом не в качестве результата познавательной несостоятельности субъекта, но в качестве онтологически фундированной характеристики исследуемой предметности. По словам Делёза, "нужно покончить с застарелой привычкой рассматривать проблематическое как субъективную категорию нашего знания, как эмпирический момент, указывающий только на несовершенство наших методов и на нашу обреченность ничего не знать наперед... Проблематическое является одновременно и объективной категорией познания, и совершенно объективным видом бытия" Таким образом, Делёзом предложен, по его же словам, "иной способ прочтения времени" предполагающий трактовку последнего не в качестве данного, но в качестве конструируемого. По Делёзу, "есть два времени, одно имеет всегда определенный вид — оно либо активно, либо пассивно; другое — вечный Инфинитив, вечно нейтрально": как пишет Делёз, "чистый Инфинитив это Эон, прямая линия, пустая форма и дистанция... Инфинитив несет в себе время" Модель исторического времени, предложенная Делёзом, может выступать как прецедент наиболее удачного синтеза идей классики и постнеклассики (см. **Классика Неклассика — Постнеклассика**).

В целом трактовка понятия "Х. в постмодернизме генетически восходит к схоластике, которая утверждала, что реально лишь бытие глобального Божественного настоящего, в то время как прошлое и будущее есть лишь феномены человеческого восприятия времени. У Делёза Х. определяется как "величайшее настоящее, божественное настоящее ...великая смесь, всеединство телесных причин" или как "вместилище: моток относительных настоящих, предельным циклом или внешней оболочкой которого является Бог" Прошлое и будущее же конституируются в качестве эффектов линейного видения тотальности Х. Вместе с тем динамика Х. моделируется Делёзом иначе: согласно Делёзу, событийность конституируется посредством оформления в контексте Х. специфических цепочек отдельных событий — Э. При этом сам факт увязывания их в целостный Э. и задает как взаимосвязанность событий друг с другом, так и смысловую связность определенной "серии событий"

Согласно Делёзу, по существу неограниченные прошлое и будущее, собирающие на поверхности бестелесные события-эффекты, суть Э. в отличие от всегда ограниченного настоящего, измеряющего действие тел как причин и состояние их глубинных смесей ("Х."). По мнению Делёза, "величие мысли стоиков" и состоит в их идее о том, что такие прочтения времени (как совокупности "изменчивых настоящих" и как "бесконечного подразделения на прошлое и будущее") одновременно необходимы и взаимоисключаемы. С точки зрения Делёза, "в одном случае настоящее это все; прошлое и будущее указывают только на относительную разницу между двумя настоящими: одно имеет малую протяженность, другое же сжато и наложено на большую протяженность. В другом случае настоящее это ничто, чистый математический момент, бытие разума, выражающее прошлое и будущее, на которые оно разделено... Именно этот момент без "толщины" и протяжения разделяет каждое настоящее на прошлое и будущее... Эон это прошлое-будущее, которое в бесконечном делении абстрактного момента безостановочно разлагается в обоих смыслах-направлениях сразу и всегда уклоняется от настоящего... Есть два времени: одно составлено только из сплетающихся настоящих, а другое постоянно разлагается на растянутые прошлое и будущее... одно имеет всегда определенный вид оно либо активно, либо пассивно; другое вечно Инфинитив, вечно нейтрально. Одно — циклично; оно измеряет движение тел и зависит от материи, которая ограничивает и заполняет его. Другое — чистая прямая линия на поверхности, бестелесная, безграничная, пустая форма времени, независимая от всякой материи... Эон это место бестелесных событий и атрибутов, отличающихся от качеств... Каждое событие в Эоне меньше наимельчайшего отрезка в Хроносе; но при этом же, оно больше самого большого делителя Хроноса, а именно полного цикла. Бесконечно разделяясь в обоих смыслах-направлениях сразу, каждое событие пробегает весь Эон и становится соразмерным его длине в обоих смыслах-направлениях... Эон прямая линия, прочерченная случайной точкой... чистая пустая форма времени, освободившаяся от телесного содержания настоящего... Эон — прямая линия,

прочерченная случайной точкой. Сингулярные точки каждого события распределяются на этой линии, всегда соотносясь со случайной точкой, которая бесконечно дробит их и вынуждает коммуницировать друг с другом и которая распространяет, вытягивает их по всей линии. Каждое событие адекватно всему Эону. Каждое событие коммуницирует со всеми другими, и все вместе они формируют одно Событие — событие Эона, где они обладают вечной истиной. В этом тайна события: оно существует на линии Эона, но не заполняет ее... Вся линия Эона пробегается "Вдруг", непрестанно скользящим вдоль этой линии и всегда проскакивающим мимо своего места ("вдруг" у Платона — это *atopon*, т. е. то, что лишено места. *А. Г.*)... Только Хронос заполняется положениями вещей и движениями тел, которым он дает меру. Но будучи пустой и развернутой формой времени, Эон делит до бесконечности то, что преследует его, никогда не находя в нем пристанища — События всех событий... Вот почему единство событий-эффектов так резко отличается от единства телесных причин. Эон идеальный игрок, привнесенный и разветвленный случай, уникальный бросок, от которого качественно отличаются все другие броски. Язык непрестанно рождается в том направлении Эона, которое устремлено в будущее, и где он закладывается и как бы предвосхищается"

В целом, разведение терминов "Х. (обозначающий абстрактное, объективное время в контексте количественных интервалов его) и "Э." имело и имеет в настоящее время важнейшее значение для философской традиции и культуры Западной Европы.

См. также: **Событие, Хронос/Эон, Плоскость.**

А. А. Грицанов

Ч

ЧИТАТЕЛЬ адресат текста, т. е. субъект восприятия (понимания, интерпретации, осмысления или конструирования — в зависимости от подхода) его семантики; субъект чтения (см. **Текст, Чтение**).

Смещение интереса от автора и текста к фигуре Ч., имевшее место в 1960-х и длящееся по сей день, ознаменовало смену интерпретативных парадигм в западном литературоведении, а также эстетике, семиопрагматике и кинотеории. "Рождение Ч. маркировало кризис структурализма (**см.**), а также американской "новой критики" и переход к постструктуралистской (постмодернистской, деконструктивистской) парадигме текстуального анализа. В более широком плане за рецептивными исследованиями 1970—1980-х в англоязычной традиции закрепилось название "reader-response criticism", а наиболее яркое воплощение этот подход получил в так называемой "рецептивной эстетике" и различных нарративных теориях. Рецептивные исследования заявили о себе гораздо раньше, чем это принято считать. Однако дело заключается в том, что на протяжении многих веков права текста и его автора казались незыблемыми, а проблема Ч. занимала весьма скромное место в просветительских по своей сути теориях однонаправленного воздействия автора и его произведения на реципиента. Ч. оставался на периферии гуманитаристики вплоть до 1960-х (за исключением спорадических исследований, проводимых, скорее, в рамках социологии и психологии, начиная с 1920-х; в частности эта тема привлекла к себе внимание исследователей в Советской России, когда интенсивно обсуждался вопрос о том, какие фильмы и книги нужны новому "советскому Ч." из среды рабочего класса и крестьянства). Авангардисты лишь укрепили миф о том, что настоящему искусству публика не нужна, и, как известно, их стратегия привела к настоящему коммуникативному провалу в "общении" со своими реципиентами. Сам факт подобной маргинальности свидетельствует о том, что на протяжении столетий фигура Создателя и миф Творца занимали главное место в западных интеллектуальных практиках. Идея Бога как автора всего сущего явно или неявно вдохновляла традиционную историографию, литературоведение, искусство и другие сферы с присущим им культом творческих и гениальных личностей, создающих произведения и драматизирующих историю. Позиция демиурга и идея невидимого центра, благодаря которому универсум обретает некоторую целостность и осмысленность, не были отменены в одночасье ницшеанским тезисом о "смерти Бога" поскольку центр и место Бога это, прежде всего, эффект структуры. Поэтому культ Автора вполне логично уступил место культу Ч. нового "сокровенного Бога" — наделяющего слова смыслом, именующего вещи и упорядочивающего мир своим взглядом.

Среди текстов, которые сыграли важную роль в этом структурном "перемещении" и в общем изменении парадигмы текстуальной интерпретации, можно было бы упомянуть книги: "Риторика вымысла" Уэйна Бута (1961), "Открытое произведение" У Эко (1962), тексты Р. Барта "Смерть автора" (1968), "S/Z" (1970) и работу М. Фуко "Что такое автор?" (1969).

Барт (**см.**) в "Смерти автора" (1968) указывал, что фигура Автора и ее значимость связаны, прежде всего, с культом картезианского самосознающего субъекта, и в целом являются наследием, доставшимся современной литературе от Нового времени. "Автор" поныне царит в учебниках по истории литературы, в биографиях писателей, в сознании как литераторов, так и Ч. Однако, по мнению Барта, в самом "письме как раз уничтожается всякое понятие о голосе, об источнике" Письмо — эта та область неопределенности, где утрачивается субъективность, и, прежде всего, исчезает "телесная тождественность пишущего" Еще Малларме полагал, что в тексте говорит не автор, но язык. М. Пруст и другие модернистские писатели чрезвычайно усложнили отношения между автором и его персонажами. Сюрреалисты провозгласили возможность не только автоматического письма, но также и письма без-личного, группового. Барт надеялся, что сможет внести свой вклад в "дело десакрализации Автора" Барт привлекает на свою сторону современную лингвистику, отмечая, что еще Бенвенист показал, что язык знает лишь субъекта, но не личность. Свое эссе Барт заканчивает знаменитой фразой: "рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора"

Со своей стороны, Фуко (**см.**) в работе "Что такое автор?" (1969) обозначил в качестве сферы своего интереса "условия функционирования специфических дискурсивных практик", и отметил, что сам факт указания тех или иных имен (как имен авторов) был ему интересен как факт легитимации и социализации дискурса в данной культуре. "Имя автора функционирует, чтобы характеризовать определенный способ бытия дискурса" Фуко также подчеркивает, что автор является фигурой внешней по отношению к тексту (поскольку письмо результируется в стирании "индивидуальных характеристик пишущего субъекта") — ему вменяется "роль мертвого в игре письма" Однако проблема автора (как проблема отношения текста к автору) заслуживает того, чтобы быть проанализированной тогда, возможно, удастся ответить на такие сложные вопросы, как-то: "каким образом автор индивидуализировался в такой культуре, как наша, какой статус ему был придан, с какого момента, скажем, стали заниматься поисками аутентичности и атрибуции, в какой системе валоризации автор был взят, в какой момент начали рассказывать жизнь уже не героев, но авторов, каким образом установилась эта фундаментальная категория критики "человек-и-произведение" Продолжая мысль Фуко о том, что "исчезновение автора — событие, которое начиная с Малларме без конца "длится" можно было бы сказать, что это событие и не может быть завершено (в онтологическом смысле, по крайней мере). Не требует особых доказательств тот факт, что вся европейская культура в действительности основана на фетишизации автора как синонима аутентичности, и овладение этой идеей (идеей "смерти автора") массами было бы чревато разрушением института собственности, научных авторитетов, всей индустрии туризма, музеев и практики атрибутирования, художественной критики с созданным ею культом оригинала и т. д. Негативные последствия были бы неисчислимыми. Это как раз тот случай, когда "структуры не выходят на улицы" Однако здесь важно отметить, что для текстуальных практик концепции Барта, Фуко и других постструктуралистов имели весьма серьезные последствия. Такая постановка вопроса означала отказ от расшифровки, вычитывания в тексте некоего сакрального, окончательного смысла (который в конечном счете обычно присваивается автору), а также — легитимацию новых способов интерпретации "чтения-письма", или текстуального анализа и создания новых моделей коммуникации между автором (как автором подразумеваемым, присутствующим в тексте), текстом и Ч. в рамках нарратологии. Фуко удалось десубстанциализировать понятие Автора посредством сведения его к функции, к *одному из* способов интерпретации текста как закрепления за ним определенного смысла: "автор — это то, что позволяет объяснить как присутствие в произведении определенных событий, так и различные их трансформации, деформации и модификации (и это — через биографию автора, установление его индивидуальной перспективы, анализ его социальной принадлежности или классовой позиции, раскрытие его фундаментального проекта)".

В предельно обобщенном и несколько схематизированном виде можно восстановить следующие основные этапы становления современной парадигмы интерпретации, рассматривая отношения *"автор — текст — реципиент"* в исторической перспективе. Роль автора как основного инвестора значения текста исследовалась традиционной ("школьной", начиная с романтизма) критикой: политический и социальный контекст создания произведения, биография автора и высказывания автора о своем произведении рассматривались как основание для реконструкции интенций автора, и, соответственно, в этой парадигме текст предположительно мог иметь некий аутентичный смысл. Кроме того, этому подходу была свойственна вульгарно социологическая вера в репрезентативность текста, т. е. способность отражать социальную реальность (ранняя марксистская критика) и некоторые убеждения автора, а также вера в существование некоей сквозной логики развития авторского "Я" в его самотождественность (пресловутая "красная нить", которая должна проходить через все творчество писателя). Изменяемость смысла в зависимости от контекста рецепции, изначальная гетерогенность и полифоничность текста, субъективность прочтения и отсутствие имманентного тексту смысла не входили в число допустимых разночтений этой парадигмы. В рамках типологии основных подходов к проблеме текстуальных стратегий, следовало бы заметить, что если возвращение к авторским интенциям, как и к другим ценностям традиционной критики, выглядело бы сегодня непростительным анахронизмом, то спор между защитниками интенций Ч. и интенций текста все еще актуален. Именно в русле этого спора развивались в последние десятилетия основные концепции интерпретации текста. Множество различных теоретических подходов (герменевтика, рецептивная эстетика, критика читательских реакций, семиотические теории интерпретативного сотрудничества, вплоть до "ужасающе гомогенного архипелага деконструктивизма" (Эко) оказались объединены общим интересом к *текстуальным истокам* интерпретативного феномена. Иначе говоря, их интересуют не столько эмпирические данные индивидуального или коллективных актов чтения (изучаемых социологией восприятия), но, скорее, конструктивная (или деконструктивная) деятельность текста, представленная его интерпретатором — в той мере, в какой эта деятельность как таковая представлена, предписана и поддерживается линейной манифестацией текста. "Текст, текст и ничего, кроме текста" — так можно было бы сформулировать в двух словах кредо литературных теорий, вдохновленных ранним русским формализмом (В. Шкловский, Эйхенбаум и др.), американской "новой критикой" (Дж. Рэнсом, К. Берк, Р Блэкмур, А. Тейт и др.) и французским структурализмом (К. Леви-Стросс, А.-Ж. Греймас, Ц. Тодоров и т. д.). Невозможно представить здесь все то многообразие идей и методов, которые были предложены этими традициями, однако в целом можно было бы утверждать, что приоритет оставался за интенцией текста, его означивающими структурами и способностью к порождению смысла.

В рамках структуралистского подхода попытка принять во внимание роль реципиента выглядела бы как посягательство на существовавшую догму, согласно которой формальная структура текста должна анализироваться сама по себе и ради самой себя. Постепенно в процессе дискуссий об интерпретации этот структуралистский принцип трансформировался в позитивный тезис о том, что читательская реакция детерминирована прежде всего специфическими операциями текста. В то же время синтез структуралистской критики с психоанализом продемонстрировал, что в рамках этого подхода историчность восприятия отвергается самой универсальностью текстуальных процедур. В этом смысле структурализм все еще близок к традиционному пониманию процесса интерпретации как выявления заключенной в произведении абсолютной художественной ценности, в то время как, например, в рамках рецептивной эстетики, но также и социологии литературы произведение рассматривается не как сама по себе существующая художественная ценность, а как компонент системы, в которой оно находится во взаимодействии с реципиентом. Вне потребления произведение обладает лишь потенциальным смыслом. В итоге произведение начинает рассматриваться как исторически открытое явление, ценность и смысл которого исторически подвижны, изменчивы, поддаются переосмыслению.

Социология литературы 1960—1970-х представляла собой одну из возможных альтернатив структуралистской концепции текста и его отношений с Ч. Так, Л. Гольдман, рассматривая произведение в целостности коммуникативных процессов как на этапе создания, так

и на этапе потребления, а также учитывая социальную детерминированность этих ситуаций, указал на значимость исследований контекста (при этом имеется в виду также и феномен коллективного сознания, включающего в себя идеологию). В целом же, социология литературы исследует, скорее, социализированные интерпретации и не интересуется формальной структурой текста.

Рецептивная эстетика и литературная семиотика (прагматика) 1970-х не только углубили представления о способах и процедурах анализа рецептивной ситуации, но и прояснили общую перспективу теории читательских ответов. Среди наиболее репрезентативных теоретиков этой парадигмы В. Изер, М. Риффатер, Х. Р Яусс, С. Фиш и др. Рецептивный подход заключается в том, что значение сообщения ставится в зависимость от интерпретативных предпочтений реципиента: даже наиболее простое сообщение, высказанное в процессе обыденного коммуникативного акта, опирается на восприятие адресата, и это восприятие некоторым образом детерминировано контекстом (при этом контекст может быть интертекстуальным, интратекстуальным и экстратекстуальным, а речь идет не только о рецепции литературных текстов, но также и любых других форм сообщений). "Странствующая точка зрения» (*Wandelnde Blickpunkt* В. Изер) зависит как от индивидуально-психологических, так и от социально-исторических характеристик Ч. В выборе точки зрения Ч. свободен не полностью, ибо ее формирование определяется также и текстом, хотя "перспективы текста обладают только "характером инструкций", акцентирующих внимание и интерес Ч. на определенном содержании" В известной степени к этим направлениям примыкает и деконструктивизм, для которого текст выступает как "сложный букет неоформленных возможностей, стимулирующий интерпретативный дрейф своего читателя" (Эко). Примечательно то, что в предыдущие десятилетия в качестве текстов, способных обнажить, намеренно и провокативно, свою незавершенную сущность, рассматривались, преимущественно, художественные произведения (особенно те, которые принадлежат модернистской традиции), однако в настоящее время этим свойством наделяется практический любой вид текста. Семиотические теории интерпретативного сотрудничества (Эко, М. Корти и др.) рассматривают "текстуальную стратегию" как систему предписаний, адресованную Ч., образ и модель которого формируется текстом независимо от и задолго до эмпирического процесса чтения.

Исследование диалектики отношений между автором и Ч., отправителем и получателем, нарратором и "наррататором" породило целую "толпу" семиотических или экстратекстуальных нарраторов, субъектов высказывания, фокализаторов, голосов, метанарраторов. Фактически каждый теоретик предлагал свою классификацию различных типов Ч. среди которых можно выделить, например, "метачитателя", "архичитателя" "действительного" "властного" "когерентного" "компетентного" "идеального", "образцового" "подразумеваемого" "программируемого" "виртуального" "реального" "сопротивляющегося" и даже Ч. "нулевой степени" Модификация, популяризация и критика этих подходов в 1980—1990-х, а также попытка перейти от образцового к "реальному" Ч., идентичность которого определяема в терминах класса, пола, этнической принадлежности, расы и других социальных и культурных категорий (в том числе речь идет и об изучении идеологий), были осуществлены феминизмом, "культурными исследованиями" а также различными теориями исторической рецепции кино и литературы. В рамках типологии рецептивных подходов, предложенной Дж. Стэйгер, рецептивные концепции, представленные работами Р Барта, Эко, Каллера, Женетта, Риффатера, Фиша и Изера, представляют собой так называемый *textual-activated* подход, согласно которому текст устанавливает правила игры для Ч., который конституируется текстуальными конвенциями. Остальные теории могут быть условно подразделены на *context-activated* и *reader-activated* концепции, подчеркивающие либо активность Ч., либо акцентирующую роль исторического и теоретического контекста рецепции. Реконструкция развития различных интерпретативных подходов интересна, в первую очередь, тем, чтобы выяснить, насколько оригинальна ориентированная на Ч. критика. Американский семиотик Ч. Моррис в своих "Основах теории знака" (1938) обратил внимание на то, что обращение к роли интерпретатора было в высшей степени характерно для греческой и латинской риторик, для коммуникативной теории софистов, для Аристотеля, разумеется, для Августина, для которого знаки определяются тем фактом, что они порождают мысль в разуме воспринимающего. В некотором смысле вся история эстетики может

быть сведена к истории теорий интерпретации и тому воздействию, которое произведение искусства оказывает на своего адресата. Можно, например, рассматривать в качестве рецептивных концепций "Поэтику" Аристотеля, средневековые учения о "правильной интерпретации" (начиная с Августина), герметические учения Ренессанса, ряд концепций искусства и прекрасного, разработанных в 18 в., эстетические идеи И. Канта и т. д.

Современные исследователи обращают особое внимание на многообразие трактовок и глубокий интерес к рецептивной проблематике среди средневековых и ренессансных мыслителей. Так, средневековые интерпретаторы искали множественность смыслов, не отказываясь от принципа тождественности (текст не может вызвать противоречивые интерпретации), в то время как символисты Ренессанса полагали идеальным такой текст, который допускает самые противоположные толкования. Принятие ренессансной модели породило противоречие, смысл которого в том, что герметико-символическое чтение нацелено на поиск в тексте: (1) бесконечности смыслов, запрограммированной автором; (2) или бесконечности смыслов, о которых автор не подозревал. Если принимается в целом второй подход, то это порождает новые проблемы: были ли эти непредвиденные смыслы выявлены благодаря тому, что текст сообщает нечто благодаря своей текстуальной связности и изначально заданной означивающей системе; или вопреки ему, как результат вольных домыслов Ч., полагающегося на свой горизонт ожиданий. Более того, средневековые и ренессансные каббалисты утверждали, что Тора открыта бесконечным толкованиям, так как она может быть переписана столько раз, сколько угодно путем варьирования письмен, однако такая множественность прочтений (и написаний), определенно зависящая от инициативы Ч., была, тем не менее, запланирована ее божественным Автором. Иначе говоря, классические "теории рецепции" подготовили почву для современных дебатов, обозначив проблему интерпретации как попытку найти в тексте или то, что желал сказать автор, или то, что текст сообщает независимо от авторских намерений — в обоих случаях речь идет об "открытии" текста.

Современный ракурс обсуждения тема Ч. впервые получила в работе американского литературоведа У Бута, который, по существу, первым заговорил о "подразумеваемом авторе" (1961). Далее, на протяжении последующих двух десятилетий можно было бы проследить параллельное развитие двух самостоятельных направлений исследований, каждое из которых до известного момента игнорировало существование другого, *структурно-семиотическое* и *герменевтическое*. Показательно то, что этот параллелизм традиций в исследовании проблемы рецепции все еще в каком-то смысле сохраняется. *Неогерменевтическая* линия представлена немецкой школой "рецептивной эстетики" и, прежде всего, В. Изером, который начал с Бута и опирался также на других англосаксонских теоретиков нарративного анализа, однако выстроил свою концепцию на основе другой немецкоязычной, в основном, герменевтической традиции (Р Ингарден, Г.-Г Гадамер, Х. Р Яусс). Из структуралистских авторов Изер обращается лишь к Мукаржовскому. Значительно позже Изер предпринимает попытку воссоединить обе линии, используя идеи Р Якобсона, Ю. Лотмана, Хирша, Риффатера, ранние работы Эко. В литературной области В. Изер был, возможно, первым, кто обнаружил сближение между новой лингвистической перспективой и литературной теорией рецепции, посвятив этому вопросу, а точнее, проблемам, поднятым Дж. Остином и Р Серлем, целую главу в "Акте чтения"

Структурно-семиотическая традиция заявила о себе в восьмом выпуске журнала "Коммуникации" ("Communications", 1966). В этом номере Р Барт рассуждал о реальном авторе, который не может быть отождествлен с нарратором; Ц. Тодоров апеллировал к оппозиции "образ нарратора — образ автора" и раскапывал предшествующие теории "точки зрения" (Г. Джеймс, П. Лаббок и др.); Ж. Женетт начал разрабатывать свои категории *голоса* и *фокализации* (принявшие вид целостной концепции к 1972). Не без "помощи" М. Бахтина Ю. Кристева (**см.**) создает свою концепцию семанализа (**см.**) как модели "текстуального производства" (1970) и разрабатывает теорию интертекстуальности, затем появляются написанные в духе новых (постструктуралистских и деконструктивистских) веяний и посвященные фигуре Ч. работы М. Риффатера (теория архичитателя, 1971), Е. Д. Хирша (1967), С. Чэтмэна (1978, концепция "подразумеваемого Ч."). В это же время Фуко задает тон новым исследованиям через проблематизацию роли авторской функции: проблема автора определялась им как *спо-*

соб существования в дискурсе, как поле концептуальной согласованности, как стилистическое единство, — что не могло не повлечь за собой предположения о том, что Ч. оказывается средством распознавания такого существования-в-дискурсе.

В пост- и неструктуралистской семиотике 1960-х, которая отвечала интенции Ч. С. Пирса рассматривать семиотику как прагматическую теорию, проблема рецепции была осмыслена (или пере-осмыслена) как противостоящая: 1) структуралистской идее о независимости текстуального объекта от его интерпретаций; 2) жесткости формальных семантик, процветавших в англосаксонских академических кругах, с точки зрения которых значение терминов и высказываний должно изучаться независимо от контекста. Особое значение в этом контексте имеет концепция Эко, посвятившего этой проблеме немало работ, начиная с 1962 ("Открытое произведение") и продолжая работами 1990-х ("Пределы интерпретации" "Интерпретация и гиперинтерпретация" "Шесть прогулок в нарративных лесах"). Эко разрабатывал свою концепцию "образцового Ч." в духе наиболее влиятельной в тот период (начало 1960-х) структурно-семиотической парадигмы, соотнося некоторые результаты своего исследования с достижениями по модальной логике повествования (Т. ван Дейк) и с отдельными соображениями Вайнриха, не говоря уж об "идеальном Ч." Дж. Джойса ("страдающем идеальной бессонницей").

"Открытое произведение" и "Роль читателя" — ключевые работы Эко, первая из которых поставила вопрос об "открытости" текста для интерпретативных усилий Ч., а вторая — закрепила *status quo* в пользу того же Ч. Уже первая из этих книг была воспринята как интеллектуальная провокация, а Эко впоследствии пришлось взять на себя ответственность за эскалацию "открытости" и бесконечности интерпретации, ибо установленная им, казалось бы, четкая иерархия между автором и Ч. доминанта авторского замысла, воплощенного в тексте, над восприятием Ч. в конце концов оказалась подвергнутой сомнению (даже если сам автор этого не желал). "Роль Ч." казалась особенно актуальной в ситуации, когда неприемлемость структуралистского подхода к тексту, а равно и "классического" герменевтического, стала очевидной для всех, и потребность в новой парадигме интерпретации буквально витала в воздухе (собственно говоря, раньше всех ее ощутили писатели, в том числе И. Калвино и Борхес). Эко неоднократно отмечал, что именно предпринятая им попытка проблематизировать Ч. более всего способствовала его расхождению со структуралистами. В 1967 в одном из интервью по поводу "Открытого произведения" К. Леви-Стросс сказал, что он не может принять эту перспективу, поскольку произведение искусства — "это объект, наделенный некоторыми свойствами, которые должны быть аналитически выделены, и это произведение может быть целиком определено на основе таких свойств. Когда Якобсон и я попытались осуществить структурный анализ сонета Бодлера, мы не подходили к нему как к "открытому произведению" в котором мы можем обнаружить все, что было в него заложено предыдущими эпохами; мы рассматривали его в качестве объекта, который, будучи однажды написанным, обладает известной (если не сказать кристальной) упругостью; мы должны были выявить эту его особенность" Тем более примечательно то, что, с точки зрения Эко конца 1990-х, мнение К. Леви-Стросса, возможно, кажется более близким к истине рассуждающего о проблеме гиперинтерпретации. Эко еще раньше писал, что, подчеркивая роль интерпретатора, он и мысли не допускал о том, что "открытое произведение" — это нечто, что может быть наполнено любым содержанием по воле его эмпирических Ч., независимо или невзирая на свойства текстуальных объектов. Напротив, художественный текст включает в себя, помимо его основных подлежащих анализу свойств, определенные структурные механизмы, которые детерминируют интерпретативные стратегии. Эко, но также Изер, Риффатерр, Яусс и другие теоретики, обосновавшие роль Ч. сознательно не разделяют ни идеологию, ни теоретические взгляды психоаналитических, феминистских и социологических теорий Ч., а также концепции исторической рецепции визуального или литературного текста, демонстрируя свою почти абсолютную индифферентность к социополитическому контексту восприятия и в этом смысле — к "реальному" Ч.

Проблема "образцового" "абстрактного" "идеального" Ч. в семиотике и текстуальном анализе в целом противостоит, или, точнее, предшествует идее читательской аудитории как разнородной, гетерогенной, всегда конкретной и незамкнутой группе людей, границы и постоянная характеристика которой не су-

ществуют. В каком-то смысле категория "реального" Ч. кажется более проблематичной (нежели, например, понятие "идеального Ч."), ибо в конечном счете мы оказываемся в порочном круге гносеологических категорий и в любом случае имеем дело с абстракциями большей или меньшей степени. В интересующем нас случае реальность "образцового Ч." задается текстом, но отнюдь не классовыми, политическими, этническими, сексуальными, антропологическими и другими признаками идентификации. Здесь "Ч." напоминает, скорее, компьютер, способный обнаружить в своей памяти и соединить в безграничном гипертексте весь текстуальный универсум (и потому он — *образцовый Ч. par excellence*). Его единственной связью с миром является культурная традиция, а единственной жизненной функцией функция интерпретации. Кстати, "идеальный" Ч. или зритель может также быть понят как категория историческая: каждый текст, программирующий своего интерпретатора, предполагает наличие у реципиента определенной текстуальной компетенции и общность контекста коммуникации. Именно апелляция к исторически конкретным событиям или фактам иногда обеспечивает когерентность воспринимаемого текста. В конечном счете, останавливаясь именно на этой категории из всего множества существующих концептов, Эко и другие теоретики, исповедующие близкую точку зрения, используют понятие "образцового Ч." не для выяснения множества его реакций на художественное творение (что, напротив, акцентируется в понятии *имплицитный Ч.* В. Изера), а для обретения *реальности* текста, для защиты текста от множества интерпретативных решений. *Подразумеваемый Ч.* Изера, напротив, призван раскрыть потенциальную множественность значений текста. Работая с "сырым" материалом, каковым представляется написанный, но не прочитанный и, следовательно, не существующий еще текст, Ч. вправе делать умозаключения, которые способствуют раскрытию множественных связей и референций произведения. Можно, таким образом, сделать вывод о том, что провозглашенный некоторыми теоретиками "фундаментальный сдвиг в парадигме литературоведения" (Х. Р Яусс) на самом деле отражал общее изменение интерпретативной парадигмы в целом, даже если это изменение являлось не столько недавним изобретением, сколько сложным переплетением различных подходов, вызревавших долгое время в эстетических и семиотических теориях, и которые, условно говоря, могут называться теориями рецепции, если согласиться с тем, что теория рецепции может быть понята шире, чем конкретное эстетическое направление: речь идет о специфически общем для современной гуманитаристики внимании к роли реципиента в процессе восприятия, интерпретации, и в конечном счете *со-творения текста.*

А. Р. Усманова

ЧТЕНИЕ — совокупность практик, методик и процедур работы с текстом (**см.**). Возникает вместе с появлением письменности, письма как формы фиксации выражаемых в языке содержаний, знаковой системы коммуникации людей, отделенной от ситуации "здесь-и-сейчас" взаимодействия. Изначально конституируется как стратегии перевода письма в устную речь, с одной стороны, как его буквальное озвучивание, а с другой как истолкование закрепленного в нем инвариантного (надвременного и надпространственного) содержания в конкретных прагматических ситуациях востребованности этих содержаний. На первых этапах своего становления — это, как правило, элитарные и эзотерические практики, выделенная и специфицированная в раннетрадиционных обществах функция, закрепляемая как особый тип деятельности за фиксированными социальными категориями людей (жрецы, писцы), выступавших своеобразными медиумами (а то и "трикстерами"), вводивших тексты в надвременные (как правило, ритуальные) системы взаимодействия людей, поддерживавших сложносоставные деятельностно-знаковые практики-посредники, т. е. практики, которые всегда между (различными структурами, профанным и сакральным, жизнью и смертью).

Исходными основными сферами применения Ч. являлись: 1) сфера хозяйственной деятельности в аспекте учета и контроля, в которой текст и его буквальное Ч. закрепляли и выражали в той или иной степени сакрализованную систему властных отношений господства и подчинения через артикуляцию накладываемых на социальных агентов прав и обязательств; 2) сфера литературы, предполагавшая обязательное озвучивание (как подлинного бытия) текста в разной мере ритуализированных пространствах; 3) сфера религии, сакрального, закрепляющая

себя в том числе и в "священных текстах" предполагающих: а) свое избирательное озвучивание в культовых практиках как их смыслоконституирующий компонент, связывающий мирское с трансцендентным, с одной стороны, б) и вновь письменно фиксируемое обнаружение ("вычитывание") — истолкование ранее потаенных в них смысловключей, оформляемых как комментарии к этим текстам ("комментарии" фрагментируют и процессуально проясняют подлежащее озвучиванию), с другой. Уже в этом качестве Ч. выступало организационно-упорядочивающим началом культуры, центрируемой вокруг главного (в тенденции — единственного) культуро-конституирующего текста. В этой ретроспективе тексты литературы и искусства (фиксирующие прежде всего мифо-эпико-религиозные содержания) стремились к оформлению по образцу, по канону, внутри которого творец лишь с высшего благословления выговаривал вложенное (открывшееся в избранничестве) в него. Аналогично хозяйственные тексты не являлись простой бухгалтерией, а закрепляли собой осуществление "предустановленного порядка" санкционировали-обосновывали (освящали) действия по его поддержанию. Отсюда мистифицированное отношение в традиционных культурах к написанному и озвучиваемому с написанного слову (как наделяемому собственным онтологическим бытием, занимающим свое место в порядке мира).

Таким образом, Ч. изначально выступало как особая трансляционно-истолковательская практика и как "инструментальный" компонент более широких ритуально-речевых (имеющих тем самым прямые следствия для деятельности поведения) практик, но и как культурообразующая практика в качестве оборотной стороны письма, возникновение которого есть один из показателей перехода от варварства к цивилизации. Принципиальное значение и далеко идущие для переинтерпретации практик, методик и процедур Ч. последствия имело возникновение фонетических систем письменности, создание буквенных алфавитов, зная которые стало в принципе (потенциально) возможным прочитать любой текст, даже не зная и не понимая значений образующих его единиц (слов). Во-первых, упрощение систем письма в фонетически организованной письменности в тенденции максимально расширяет круг читателей, накладывая ограничения лишь по линии владения-невладения техниками Ч. (зачастую даже автономно от владения-невладения техниками письма). Революционизирующую роль в этом отношении сыграли становление систем массового образования, начиная с овладения элементарной грамотностью, с одной стороны, и развитие технико-технологических средств тиражирования текстов (позволившее решить проблему их доступности, массовизации и содержательной плюрализации, обеспечивших возможность выбора текстов для Ч.) — с другой. Во-вторых, была задана тенденция к постепенному вытеснению обязательного посредничества между письменным текстом и его адресатом. Посредник (медиум, "трикстер") стал либо локализироваться в особых позициях, конституированных по принципу компетентности (позволяющей читать иначе, чем все остальные) и авторитетности (стоит или не стоит принимать во внимание его прочтения), либо сливаться с самим читателем (что было манифестировано прежде всего в протестантском тезисе об отсутствии необходимости в посредничестве в общении человека и Бога). Функции посредника берет на себя, по сути, сам читаемый текст. В-третьих, была намечена тенденция к обмирщению, к десекуляризации процедур Ч. и письма, в которых стало возможным и необходимым тренироваться (совершая ошибки) для овладения их техниками, с одной стороны, и которые стали встраиваться в профессиональные и иные прагматически-утилитарно ориентированные практики (деятельности) как их искусственно-средствовый инструментальный компонент (фиксация, селекция, хранение, передача), с другой. Эта десакрализация слова достигает своего апогея в Новое время с формированием многообразия специализированных знаниевых дискурсов, зачастую никак не связанных между собой (профессиональный дискурс в традиционном обществе не мог быть сформирован, а его тексты не могли быть прочитаны вне связи с культурообразующим текстом-мифом). Точно так же сакрально-ритуализированные практики посвящения в эзотерически-мистические знаниевые системы заменяются воспитательно-образовательными технологиями, где отбор во многом задается через способность-неспособность прочитать данный тип текста. Методологически этот посыл был оформлен как тезис о независимости содержаний как проясненного рационального мышления, так и данных (фактов) процессуально организован-

ного опыта от средств и форм его выражения (истина независима от своего языкового оформления, другое дело, что последнее может быть более или менее прозрачным по отношению к ней). В-четвертых, применительно, как правило, к текстам литературы и искусства (хотя изначально это касалось почти исключительно религиозных текстов) возникла проблематика их адекватного прочтения-интерпретации не в плане репрезентирования ими реальности (тематика, монополизированная профессиональными и особенно научными дискурсами), а в плане выявления в Ч. смыслов, вложенных в художественное произведение автором, т. е. их подлинного понимания. Тем самым первый проект герменевтики Шлейермахера формулировался во многом именно как разработка методик и процедур Ч. С этой "точки" можно начинать вести отсчет становлению проблематики Ч. и письма (в их соотношении с языком) как собственно предметности философской и научной методологической рефлексии в западноевропейской традиции, окончательно оформившейся в качестве таковой лишь в последней четверти 19 в. Дополнительный импульс исследованию данной проблематики придала социология (прежде всего культур-социология), предложившая трактовку Ч. как специфической формы языкового общения людей, опосредованного текстами, как особой социокультурной практики. При этом, если философия сосредоточилась прежде всего на исследовании языка и письма как семиотической системы (с возникновением семиотики), то социология поместила в фокус своего внимания именно специфически интерпретированную проблематику Ч.

В рамках коммуникативистски ориентированной социологии последнее рассматривалось как спецификация общей модифицированной схемы коммуникации, берущей свое начало от работ Р Якобсона. Здесь речь шла об условиях адекватности замыслу адресанта восприятия смысла (передаваемого по определенному каналу в контексте той или иной ситуации сообщения) адресатом. Основная цель акта коммуникации виделась при этом не в обращении адресата к самому сообщению как таковому, а в тех реакциях, которые оно должно было вызвать (по замыслу) в поведении читателя. Тогда основные задачи организации Ч. определялись как техническое обеспечение снятия "шумов", могущих исказить требуемое воздействие данного сообщения на поведение через как невосприятие предлагаемого смысла, так и через возможности его множественных интерпретаций, выходящих за допустимые с точки зрения адресанта (он же манипулятор) границы. По аналогичному сценарию строились стратегии обучения техникам Ч. в рамках контролируемых (субъектами, институтами) социализационных программ, но с возможным акцентом на Ч. как на практиках, способных (через выработку собственной позиции, личностного отношения и т. д.) блокировать навязываемый автоматизм социального поведения. Оба эти аспекта нашли отражение в современных исследованиях средств массовой коммуникации (усиленные анализом проблематики соотношения стратегий Ч. и аудиовизуальных методов работы с информацией и упаковки культурных содержаний). Но в этом случае проблематика начинает выходить как за рамки социологии, так и Ч. в собственном смысле слова.

Иной тематизм в понимании Ч. был предложен в социологии литературы, где оно трактуется как один из основных видов культурной активности, связанный прежде всего с освоением произведений (текстов) художественной литературы. Кроме внешне-количественного социологического описания Ч., здесь была разработана модель традиционного понимания Ч. как взаимодействия между целостно-замкнутым произведением, за которым проступает фигура автора, и читателем. При этом имена авторов несут в себе институционально зафиксированную знаково-символическую нагрузку, указывают на определенные художественные направления, методы, стили и т. д., отсылают к означаемым иерархией их произведений-образцов смыслам, которые, "правильно" читая (в процессе Ч.) обнаруживает контрагент автора читатель. В собственно социологическом анализе интерпретационно-смысловая сторона Ч. как бы гипотетически постулируется (в этом смысле — подразумевается, учитывается), но не является собственно предметом рассмотрения, подменяется заимствуемыми из иных культурных практик (литературной критики, литературоведения и т. д.) шкалами оценок и системами образцов-эталонов, упорядочивающих процессы и задающих (ставящих) рамки для интерпретации того или иного читательского поведения. В фокусе же изучения оказываются по сути отсылающие друг к другу

системы означиваний, маркирующие (через имена и названия, дополняемые количественными замерами выборов-предпочтений) культурное пространство и позволяющие типологизировать манифестирующих свое отношение к тем или иным знакам (именам, названиям, темам, сюжетам, жанрам и т. д.) индивидов как читателей. Дополнительно может быть сформулирована задача дифференциации Ч. как деятельности по поддержанию статуса, престижа, стиля жизни того или иного социального агента (где Ч. есть не более чем функциональная атрибуция — "был" "видел", "в курсе", "имею", "знаю" и т. д., или — "от противного" "стыдно не знать" и т. д.) и Ч. как собственно культурной практики, направленной на обнаружение смыслов.

В культур-социологии акцент в анализе Ч. переносится на его культуросубъекто-образующие параметры (особенно в текстовых и коммуникативных подходах понимания самой культуры). Само понятие Ч. при этом универсализируется, трактуется как одна из основных культурных трансляционно-трансмутационных практик, позволяющая овладеть знаково закрепленными (данными в текстах и сообщениях), отделенными от непосредственных ситуаций социального взаимодействия "здесь-и-сейчас", но выполняющими по отношению к ним программно-моделирующие функции, с инвариантными содержаниями. Здесь содержатся возможности как редукции Ч. к совокупности технологий работы со знаками, так и его трактовки как порождающего интерпретации механизма, а тем самым и его понимания как смыслообразующих практик. Согласно последней точке зрения, читать значит выявлять (и порождать) смыслы, запускать автокоммуникацию, а схватывание смыслов есть конкретизирующее по отношению к человеческой индивидуальности действие. Смена типов коммуникации, языковых практик, технологий работы с информацией, стратегий Ч. и письма универсализируется в ряде культур-социологических дискурсов до "системосоцио-культуро-порождающих" событий европейской истории. Близких взглядов придерживаются и теоретики информационного общества. В этом смысле говорят о третьей ("невидимой") революции (наряду с артикулированными экономической и социально-политической революциями). В этом же отношении интерес представляет концепция "галактики Гутенберга" Мак-Люэна, в которой изобретение наборного шрифта И. Гутенбергом в 15 в. рассматривается как импульс, породивший "культуру зрения" которая по сути есть "культура Ч." господствовавшая вплоть до "электронной эпохи" т. е. до 1960-х. Тем не менее, закрепление термина "Ч." как обозначающего универсальный культурный механизм в европейской культуре оказалось связано не с социологическими анализами, а с переосмыслением рефлексии над языком и письмом, осуществленной в структуралистски ориентированной лингвистике (начиная с Ф. де Соссюра), в семиотике (начиная с Ч. С. Пирса), в философии языка в традиции аналитической философии (начиная с Л. Витгенштейна), в литературоведении и литературной критике (начиная с "новой критики"). В фокусе обсуждения оказались оппозиции языка и реальности, речи и языка, речи и письма, письма и Ч. и поиск путей их преодоления.

Наиболее целостно и детально эта проблематика была разработана прежде всего внутри различных вариантов французского структурализма и постструктурализма — Ж. Деррида (см.), Р Барт (см.), Ж.-Ф. Лиотар (см.), Ж. Батай (см.), Ж. Бодрийяр (см.), Ж. Делёз (см.), Ф. Гваттари (см.), М. Фуко (см.) и др. и близких им американских версиях Ф. Джеймисон (см.), П. де Ман, Дж. Х. Миллер, Х. Блум и др. Ряд близких идей, частично развиваемых в данной традиции, был сформулирован М. М. Бахтиным. Одним из основных результатов усилий этого круга авторов и явилась синтетическая концепция письма-Ч. (или Ч.-письма), фундируемая всем комплексом постструктуралистских построений, с одной стороны, и сама провоцирующая постмодернистский характер возможных дискурсов с другой. Исходным для ее понимания является трактовка реальности мира как по преимуществу и главным образом оформляемой языком и в языке знаковой реальности, выражаемой как совокупность текстов, интертекст, гипертекст, ризома текстов. Соответственно и человеческое сознание повествовательно по своей природе и обнаруживаемо по преимуществу и главным образом как текстовые нарративы. Мир, следовательно, открывается человеку в виде историй-рассказов о нем. Текст же приобретает смысловое единство не в своем происхождении, а в своем предназначении. Смыслы порождаются в процессе обезличенного функционирования тек-

ста, его становлении, производстве, деконструкции (см.), интерпретации в соучаствующих актах Ч. и письма как инициирующих игру означающих, как порождающих практики означивания, но не выражающих означаемое, а отсылающих к другим означающим, к их бесконечному ряду, очерчиваемому "горизонтом" языка (письма). Тем самым постструктурализм (см.) исходит из разработанной в структурной лингвистике концепции немотивированности означающего, его произвольности по отношению к означаемому, с которым у него нет в действительности никакой "естественной связи"

Соответственно формулируется несколько исходных теоретико-методологических установок концепции:

1) противопоставление замкнутости, завершенности, отграниченности, классифицированности произведения принципиальной незамкнутости, незавершенности, открытости, неквалифицируемости извне текста (тезис о "смерти произведения");

2) отрицание единственности изначально заложенного в тексте смысла (что постулировалось по отношению к произведению), а соответственно и возможности единственно правильного его прочтения (тезис о децентрированности текста, потере им "трансцендентального означающего"; "центр" везде, текст можно читать с любого места);

3) отрицание наличия вообще какого-либо смысла в тексте вне практик работы с ним, т. е. вне процедур Ч. и письма, деконструкции и интерпретации, которые только и порождают смыслы; при этом текст, допуская любые прочтения, остается принципиально избыточным к каждому из них (принцип неразрешимости текста; смысл нельзя "снять" в гегелевском смысле слова, Ч. рано или поздно заводит в смысловой тупик, логически неразрешимый, но отсылающий к другому смыслу — такому же тупику), а любое прочтение по определению неверно (так как допустимо всегда и иное Ч.; принцип дополнения-дополнительности, отрицающий само представление о возможности полного и исчерпывающего наличия);

4) утверждение того, что смысл не может быть обнаружен в тексте, а может быть туда только вложен, так как в тексте нет и не может быть никакого объективного смысла как воспроизведения внешней реальности (текст не имеет референтов вовне себя, он нереференциален); проблема поиска референтов (точнее Ч. "следов" как обозначений "отсутствия наличия" референтов как априорно записанного в тексте) перекладывается на читателей, в многообразии интерпретации которых порождается множество смыслов, что делает сам вопрос о референтах текста бессмысленным;

5) утверждение невозможности насильственного овладения текстом, попытка которого каждый раз повторяется при проведении над ним аналитических операций, пытающихся подчинить текст господствующим стереотипам; основанием работы с текстом является "желание" ("историческое бессознательное" у Фуко); в свою очередь текст сам является "машиной производства желаний"; в этом ключе интерес представляет различение Р Бартом текстов-удовольствий и текстов-наслаждений, требующих и одновременно стимулирующих разные читательские стратегии, ориентированные на "потребление" (первый случай) и "производство" (второй случай) читаемых текстов (аналогично в американской традиции различаются "наивный" и "сознательный" читатели);

6) обоснование того, что как нет произведения в качестве сообщения автора, означивающего его замысел, так нет и самого автора как порождающего смыслы текста (тезис о "смерти автора"); соответственно, задание тексту некоего смыслового единства удел читателя (тем самым основные фигуранты текстовых практик — анонимный скриптор ("пишущий") и безличный некто ("читающий").

Соответственно в перспективе Ч.-письма (письма-Ч.) общество перестает быть "прежде всего средой обмена, где самое главное — циркулировать и заставлять циркулировать, скорее, оно представляет собой записывающее устройство, для которого основное — метить и быть помеченным" (Делёз и Гваттари). Тем самым социальная реальность в постструктуралистско-постмодернистской социологии может быть осмыслена как квазизнаковая, как заговорившая реальность. В этом отношении социологические дискурсы реализуют еще установку М. М. Бахтина, призывавшего трактовать человеческий поступок как "потенциальный текст" который только и может быть понят как поступок, а не физическое действие "в диалогическом контексте своего времени (как реплика, как смысловая позиция, как система мотивов)" В этом же ключе Бурдье говорит о пространстве-полях постоянно переструктурирующихся символических различений на основе символических капиталов и сформированных

габитусов, перераспределяющих "власть" внутри этих полей. В этом же ключе Бауман трактует саму возможность социологии в постмодернистскую эпоху как возможность необходимого комментария к повседневным практикам означивания. (Ср. тезис о познании мира только в форме "литературного дискурса" Лиотара и Джеймисона). В позитивной формулировке этот тезис звучит как необходимость вступать в игру означающих, в процесс письма, тем самым постоянно инициируя Ч.

Таким образом и под углом зрения социологии практики письма-Ч. (Ч.-письма) универсализируются (в своей нераздельности) до социо-культуро-конституирующих. Следовательно, в постструктуралистско-постмодернистской перспективе вне стратегий Ч. (как и письма) нет никаких оснований говорить о какой-либо иной реальности, кроме как о реальности процессуальности Ч.-письма (письма-Ч.). Более того, Ч. творит самого читателя (Эко). Другое дело, что в конкретных стратегиях поддержания этой процессуальности происходит (согласно Фуко) перераспределение знания-власти, стремящегося к собственной институциализации, переструктурирование проблемных смысловых полей, конституированных к данному времени различными дискурсивными практиками, вплоть до "эпистемических разрывов" с предшествующим знанием-властью, что заставляет как бы заново конституировать для себя предметы (тексты) своих интерпретаций, основываясь на новых способах различения, возникающих из иных реконструкций "архива знания" Тем самым стратегии Ч. (и письма) оказываются не только "репрезентантами" реальности, но и "средствами" организации социума, коль скоро они сами пронизаны "властью" т. е. "множественностью силовых отношений" ("воля к знанию" реализуемая в Ч. (и письме), есть одновременно "воля к власти"). Единственное средство оппонирования власти-знанию — глобальная ревизия стереотипов "наивного читателя" ведь любое повествование не только обеспечивает через интерпретации доступ в мир, но и скрывает и искажает его.

См. также: **Текст, Письменность/ Письмо.**

В. Л. Абушенко

"ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?" ("Qu'est-ce que la philosophie?"; 1990) — книга Ж. Делёза (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**).

По мысли авторов, обозначенной во введении, "что такое философия" — это такой вопрос, который "задают, скрывая беспокойство, ближе к полуночи, когда больше спрашивать уже не о чем. [...] Мы и раньше все время его ставили, и у нас был на него неизменный ответ: философия — это искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты"

Концепты, по мнению авторов, нуждаются в концептуальных персонажах, которые способствуют их определению. По мысли А. Кожева (французский философ-неогегельянец середины 20 в. *А. Г., Т Р.*), именно греки окончательно зафиксировали смерть Мудреца и заменили его философами, *друзьями* мудрости, которые ищут ее, но формально ею не обладают. Философ — тот, кто "изобрел Концепты и начал мыслить ими"

Согласно Делёзу и Гваттари, в философии под "другом" понимается нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, живая категория, элемент трансцендентального опыта. *Друг* оказался соотнесен уже не с иным человеком, а с неким Существом, Объектностью, Целостностью. Как отмечают Делёз и Гваттари, существует особенность, благодаря которой философия представляется явлением древнегреческих городов-полисов: в них сформировались общества друзей или равных, между которыми и внутри каждого из них стимулировались отношения соперничества. "Соперничество свободных людей, атлетизм, возведенный в общий принцип", совмещенные с "дружеством" призванным "примирять целостность сущности с соперничеством" оказываются предпосылками мысли как таковой. И не только в античных полисах, как отмечал М. Бланшо (**см.**).

По мысли Делёза и Гваттари, философия не просто искусство формировать, изобретать или же изготавливать концепты, ибо концепты это не обязательно формы, находки или продукты. Философия дисциплина, состоящая в *творчестве* концептов. "Творить все новые концепты таков предмет философии" Искусство философа сообщает существование также и умственным сущностям, а философские концепты тоже суть "sensibilia" Согласно рассуждениям Ницше, философы должны не просто принимать данные им концепты, чтобы чистить их и наводить на них лоск; следует прежде всего самим их производить, творить, утверждать и убеждать людей ими пользоваться. До сих пор, в общем и целом, каждый доверял своим концептам, словно это волшебное приданое, полученное из столь

же волшебного мира, но такую доверчивость следует заменить недоверчивостью, и философ особенно должен не доверять именно концептам, коль скоро он не сам их сотворил (об этом хорошо знал Платон, хотя и учил противоположному...). Платон говорил, что следует созерцать Идеи, но сперва он должен был сам создать *концепт* Идеи. Чего стоит философ, по мысли Ницше, если о нем можно сказать: он не создал ни одного концепта, он не создал сам своих концептов?

По Делёзу и Гваттари, философия не есть ни созерцание, ни рефлексия, ни коммуникация. Философия — не созерцание, так как созерцания суть сами же вещи, рассматриваемые в ходе творения соответствующих концептов. Философия — не рефлексия, так как никому не нужна философия, чтобы о чем-то размышлять; объявляя философию искусством размышления, ее скорее умаляют, чем возвышают, ибо чистые математики вовсе не дожидались философии, чтобы размышлять о математике, как и художники — о живописи или музыке. Философия не обретает окончательного прибежища и в коммуникации, которая потенциально работает только с мнениями, дабы сотворить в итоге "консенсус", а не концепт. Созерцание, рефлексия и коммуникация это не дисциплины, а машины, с помощью которых в любых дисциплинах образуются Универсалии. Универсалии созерцания, а затем Универсалии рефлексии, — таковы две иллюзии, через которые уже прошла философия в своих мечтах о господстве над другими дисциплинами (объективный идеализм и субъективный идеализм), и ей доставит ничуть не больше чести, если она начнет отыгрываться Универсалиями коммуникации, долженствующими доставить нам правила для воображаемого господства над рынком и массмедиа (интерсубъективный идеализм).

Первейший принцип философии состоит в том, что Универсалии ничего не объясняют, они сами подлежат объяснению. *Определение философии как познания посредством чистых концептов*, по мысли Делёза и Гваттари, можно считать *окончательным*. Не следует противопоставлять друг другу познание посредством концептов и посредством конструирования концептов в возможном опыте (или интуиции). Ибо, согласно вердикту Ницше, вы ничего не познаете с помощью концептов, если сначала сами их не сотворите, т. е. не сконструируете их в свойственной каждому из них интуиции. Исключительное право на создание концептов обеспечивает философии особую функцию, но не дает ей никакого преимущества, никакой привилегии. Согласно Делёзу и Гваттари, философы до сих пор недостаточно занимались природой концепта как философской реальности. Они предпочитали рассматривать его как уже данное знание или представление, выводимое из способностей, позволяющих его формировать (абстракция или обобщение) или же им пользоваться (суждение). Но концепт не дается заранее, он творится, должен быть сотворен; он не формируем, а полагается сам в себе (самополагание); самое субъективное в нем оказывается и самым объективным.

Наибольшее внимание концепту как философской реальности уделяли, согласно Делёзу и Гваттари, посткантианцы, особенно Ф. Шеллинг и Г Гегель. Гегель дает концепту мощное определение через Фигуры творчества и Моменты его самополагания: фигуры стали принадлежностями концепта, так как они образуют тот его аспект, в котором он творится сознанием и в сознании, через преемственность умов, тогда как моменты образуют другой аспект, в котором концепт сам себя полагает и объединяет разные умы в абсолюте Самости. Гегель показал, что концепт не имеет ничего общего с общей или абстрактной идеей, а равно и с несотворенной Мудростью, которая не зависела бы от самой философии. Посткантианцы вращались в кругу универсальной энциклопедии концепта, связывающей его творчество с чистой субъективностью, вместо того чтобы заняться делом более скромным педагогикой концепта, анализирующей условия творчества как факторы моментов, остающихся единичными.

Как отмечают Делёз и Гваттари, если три этапа развития концепта суть энциклопедия, педагогика и профессионально-коммерческая подготовка, то лишь второй из них может не дать нам с вершин первого низвергнуться в провал третьего — в этот абсолютный провал мысли. В первом разделе "Философия" авторы утверждают что, не существует простых концептов. В концепте всегда есть составляющие, которыми он и определяется, в нем имеется шифр. Концепт — это множественность, хотя не всякая множественность концептуальна. Не бывает концепта с одной лишь составляющей: даже в первичном концепте, которым "начинается" философия, уже есть несколько составляющих. Декарт, Гегель, Фейербах не только не начинают с одно-

го и того же концепта, но даже и концепты начала у них неодинаковые. У разных авторов, от Платона до Бергсона, встречается мысль, что суть концепта в членении, разбивке и сечении. Он представляет собой целое, так как тотализирует свои составляющие, однако это фрагментарное целое. Каждый концепт отсылает к некоторой проблеме, к проблемам, без которых он не имел бы смысла и которые могут быть выделены или поняты лишь по мере их разрешения; в данном случае это проблема множественности субъектов, их взаимоотношений, их взаимопредставления. В философии концепты творятся лишь в зависимости от проблем, которые представляются нам дурно увиденными или дурно поставленными (педагогика концепта).

По Делёзу и Гваттари, "мы рассматриваем некоторое поле опыта, взятое как реальный мир, не по отношению к некоторому "я" а по отношению к простому "наличествованию" В некоторый момент наличествует тихо и спокойно пребывающий мир. И вдруг возникает испуганное лицо, которое смотрит куда-то наружу, за пределы этого поля": здесь Другой предстает не как субъект или объект, а совсем иначе как возможный мир, как возможность некоего пугающего мира. Другой — это возможный мир, каким он существует в выражающем его лице, каким он осуществляется в придающей ему реальность речи; он является концептом из трех неразделимых составляющих возможный мир, существующее лицо и реальный язык, т. е. речь.

По мысли Делёза и Гваттари, у всех концептов есть история, у каждого концепта есть становление, которое касается уже его отношений с другими концептами, располагающимися в одном плане с ним. Концепту требуется не просто проблема, ради которой он реорганизует или заменяет прежние концепты, но целый перекресток проблем, где он соединяется с другими, сосуществующими концептами. В случае с концептом *Другого* как выражения возможного мира в перцептивном поле необходимо по-новому рассмотреть составляющие самого этого поля: не будучи более ни субъектом перцептивного поля, ни объектом в этом поле, Другой становится условием, при котором перераспределяются друг относительно друга не только субъект и объект, но также фигура и фон, окраины и центр, движение и ориентир, транзитивное и субстанциальное, длина и глубина... Другой, согласно Делёзу и Гваттари, всегда воспринимается как некто иной, но в своем концепте он является предпосылкой всякого восприятия, как иных, так и нас самих. Таким образом, находясь в том или ином доступном определению плане, можно как бы по мосту переходить от концепта к концепту: создание концепта Другого с такими-то и такими-то составляющими влечет за собой создание нового концепта перцептивного пространства, для которого придется определять другие составляющие.

Во-первых, каждый концепт отсылает к другим концептам — не только в своей истории, но и в своем становлении и в своих нынешних соединениях; концепты бесконечно множатся и хоть и со-творяются, но не из ничего.

Во-вторых, для концепта характерно то, что составляющие делаются в нем неразделимыми; каждая отличная от других составляющая частично перекрывается какой-то другой, имеет с нею зону соседства, порог неразличимости.

В-третьих, каждый концепт должен, следовательно, рассматриваться как точка совпадения, сгущения и скопления своих составляющих. В этом смысле каждая составляющая... должна пониматься не как общее или частное, а просто как чисто единичное "такой-то" возможный мир, "такое-то" лицо, "такие-то" слова.

Концепт, по Делёзу и Гваттари, нетелесен, хотя он воплощается или осуществляется в телах; он принципиально не совпадает с тем состоянием вещей, в котором осуществляется. Концепт — это событие, а не сущность и не вещь. Он есть некое чистое Событие, некая этость, некая целостность — например, событие Другого или событие лица (когда лицо само берется как концепт). Концепт недискурсивен, и философия не является дискурсивным образованием, так как не выстраивает ряда пропозиций. Концепт — это ни в коем случае не пропозиция, он не пропозиционален, а пропозиция никогда не бывает интенсионалом. Пропозиции определяются своей референцией, а референция затрагивает не Событие, но отношение с состоянием вещей или тел, а также предпосылки этого отношения. Концепты свободно вступают в отношения недискурсивной переклички — либо потому, что составляющие одного из них сами становятся концептами, имеющими другие, опять-таки разнородные составляющие, либо потому, что между концептами ни на одном уровне нет никакой иерархической разницы.

Не будет ошибкой считать, согласно Делёзу и Гваттари, что философия по-

стоянно находится в состоянии отклонения или дигрессивности. Философия говорит фразами, но из фраз, вообще говоря, не всегда извлекаются пропозиции. По мысли Делёза и Гваттари, из фраз или их эквивалента философия добывает концепты (не совпадающие с общими или абстрактными идеями), тогда как наука — проспекты (пропозиции, не совпадающие с суждениями), а искусство — перцепты и аффекты (также не совпадающие с восприятиями или чувствами). К примеру, картезианское cogito, декартовское "Я" · это один из концептов "я" У этого концепта три составляющие — "сомневаться" "мыслить", "быть" (отсюда не следует, что всякий концепт троичен). Целостное высказывание, образуемое этим концептом как множественностью, таково: я мыслю, "следовательно" я существую; или в более полном виде — я, сомневающийся, мыслю, существую, я существую как мыслящая вещь. Таково постоянно возобновляемое событие мысли, каким видит его Декарт. Концепт сгущается в точке Я, которая проходит сквозь все составляющие и в которой совпадают Я' "сомневаться" Я'' "мыслить" Я''' "существовать"

Составляющие, т. е. интенсивные ординаты, отмечают Делёз и Гваттари, — располагаются в зонах соседства или неразличимости, делающих возможным их взаимопереход и образующих их неразделимость: первая такая зона находится между "сомневаться" и "мыслить" (я, сомневающийся, не могу сомневаться в том, что мыслю); вторая — между "мыслить" и "существовать" (чтобы мыслить, нужно существовать). То же самое относится и к модусам мышления — ощущать, воображать, составлять понятия. То же и в отношении типов существования (существа), вещного или субстанциального бесконечное существо, конечное мыслящее существо, протяженное существо. Примечательно, что в последнем случае концепт "я" сохраняет за собой лишь вторую фазу существа и оставляет в стороне прочие части вариации. И это как раз является знаком того, что концепт как фрагментарная целостность замкнут формулой "я существую как мыслящая вещь": другие фазы существа доступны только через посредство мостов-перекрестков, ведущих к другим концептам. Когда задают вопрос: "были ли у cogito предшественники?" то имеется в виду вот что: существуют ли концепты, подписанные именами прежних философов, которые имели бы похожие, почти те же самые составляющие, но какой-то одной не хватало бы или же добавлялись лишние, так что cogito не могло достичь кристаллизации, поскольку составляющие еще не совпадали в некотором "я"?

Согласно Делёзу и Гваттари, картезианский план состоял в том, чтобы устранить любые эксплицитно-объективные пресуппозиции, при которых концепт отсылал бы к другим концептам (например, "человек как разумное животное"). Он опирается только на префилософское понимание, т. е. на имплицитно-субъективные пресуппозиции: все знают, что значит "мыслить" "существовать" "я" (мы знаем это, поскольку сами делаем это, являемся этим или говорим это). Это совершенно новое различение. Подобному плану требуется первичный концепт, который не должен предполагать ничего объективного. То есть проблема ставится следующим образом: каким будет первичный концепт в этом плане, или с чего начать, чтобы определить истину как абсолютно чистую субъективную достоверность? Именно таково cogito. Напрасно спрашивать себя, утверждают авторы, прав Декарт или не прав. Картезианские концепты могут быть оценены только в зависимости от проблем, на которые отвечают, и от плана, в котором происходят. Вообще говоря, если создававшиеся ранее концепты могли лишь подготовить, но не образовать новый концепт — значит, их проблема еще не выделилась из других, а их план еще не получил необходимую кривизну и движения. Если же концепты могут заменяться другими, то лишь при условии новых проблем и нового плана, по отношению к которым не остается, например, никакого смысла в "Я", никакой необходимости в начальной точке, никакого различия между пресуппозициями (или же возникают другие смыслы, необходимости, различия). Концепт всегда обладает той истиной, которую получает в зависимости от условий своего создания; концепт никогда не ценится по тому, чему он препятствует; он ценится только по своему собственному ни с чем не сравнимому положению и сотворению.

История философии, по Делёзу и Гваттари, требует оценивать не только историческую новизну концептов, созданных тем или иным философом, но и силу их становления в процессе их взаимопереходов. Концепт — это, разумеется, познание, но только самопознание, и познается в нем чистое событие, не совпа-

дающее с тем состоянием вещей, в котором оно воплощается. Философские концепты — это фрагментарные единства, не пригнанные друг к другу, так как их края не сходятся. Творящая их философия всегда представляет собой могучее Единство — нефрагментированное, хотя и открытое; это беспредельная Всецелость, Omnitudo, вбирающая их все в одном и том же плане. Это и есть план консистенции или, точнее, план *имманенции* концептов. Концепты и план строго соответствуют друг другу, но их тем более точно следует различать. План имманенции — это не концепт, даже не концепт всех концептов.

Философия — это конструирование, а конструирование включает два взаимодополнительных и разноприродных аспекта — создание концептов и начертание плана. Концепты — это как множество волн, которые вздымаются и падают, тогда как план имманенции — это та единственная волна, которая их свертывает и развертывает. Концепты суть события, а план — горизонт событий; это не относительный горизонт, функционирующий как предел, меняющийся в зависимости от положения наблюдателя и охватывающий поддающиеся наблюдению состояния вещей, но горизонт абсолютный, который независим от какого-либо наблюдателя и в котором событие, т. е. концепт, становится независимым от видимого состояния вещей, где оно может совершаться.

У плана имманенции, согласно авторам, две стороны — Мысль и Природа, Physis и Nous. План имманенции очевидным образом различен у греков, в 17 в. и в современности (притом что эти понятия расплывчаты и общи) — не тот образ мысли и не та материя бытия. Мысль о том, что любая философия вытекает из некоторой интуиции, которую она постоянно развертывает в своих концептах с разной степенью интенсивности, — эта грандиозная перспектива в духе Лейбница или Бергсона оказывается, по Делёзу и Гваттари, обоснованной, если рассматривать интуицию как оболочку бесконечных движений мысли, непрестанно пробегающих некоторый план имманенции. Разумеется, отсюда нельзя делать вывод, что концепты прямо выводятся из плана: для них требуется специальное конструирование, отличное от конструирования плана, и потому концепты должно создавать наряду с составлением плана.

Если философия начинается с создания концептов, то план имманенции должен рассматриваться как нечто пре-философское. У Декарта то было субъективно-имплицитное понимание, предполагаемое первичным концептом "Я мыслю"; у Платона то был виртуальный образ уже-помысленного, которым дублируется каждый актуальный концепт. Хайдеггер обращается к "преонтологическому пониманию Бытия" к "преконцептуальному" пониманию, в котором, очевидно, подразумевается постижение той или иной материи бытия в соотношении с тем или иным расположением мысли. Так или иначе, философия всегда полагает нечто префилософское или даже нефилософское — потенцию Всецелости. "Префилософское" не означает чего-либо предсуществующего, а лишь нечто не существующее вне философии, хоть и предполагаемое ею.

План имманенции — это как бы срез хаоса, и действует он наподобие решета. Действительно, для *хаоса характерно не столько отсутствие определенностей, сколько бесконечная скорость их возникновения и исчезновения; это не переход от одной определенности к другой, а, напротив, невозможность никакого соотношения между ними, так как одна возникает уже исчезающей, а другая исчезает, едва наметившись*. Хаос хаотизирует, растворяет всякую консистенцию в бесконечности. Задача философии — приобрести консистенцию, притом не утратив бесконечности, в которую погружается мысль (в этом отношении хаос обладает как физическим, так и мысленным существованием).

Античные греки первыми осознали, что Порядок строго имманентен такой космической среде, которая, подобно плоскому плану, делает срез хаоса. В общем, первыми философами были те, кто учредил план имманенции в виде сети, протянутой сквозь хаос. В этом смысле они противостояли Мудрецам — персонажам религии, жрецам, в понимании которых учреждаемый порядок всегда трансцендентен и устанавливается извне. Религия всегда там, где трансцендентность, вертикальное Бытие, имперское Государство на небесах или на земле, а философия, согласно Делёзу и Гваттари, всегда там, где имманентность, пусть даже она служит ареной для агона и соперничества (этого не опровергают и греческие тираны, так как они всецело на стороне сообщества друзей, проявляющегося сквозь все их безумнейшие и жесточайшие соперничества).

Авторы ставят проблему: нельзя ли рассматривать всю историю философии

как учреждение того или другого плана имманенции? При этом выделялись бы физикалисты, делающие акцент на материи Бытия, и ноологисты для них главное образ мысли. Однако, по Делёзу и Гваттари, сразу же возникает опасность путаницы: уже не сам план имманенции образовывает данную материю Бытия или данный образ мысли, но имманентность приписывается "чему-то" в дательном падеже, будь то Материя или Дух. У Платона и его последователей это стало очевидным. Вместо того чтобы план имманенции образовывал Всецелость, имманентность оказывается имманентной Единому (в дательном падеже), т. е. на то Единое, в котором простирается и которому присваивается имманентность, накладывается другое Единое, на сей раз трансцендентное; по ту сторону каждого Единого появляется еще Единое — это и есть формула неоплатоников. Всякий раз, когда имманентность толкуют как имманентную "чему-то" происходит смешение плана и концепта, так что концепт оказывается трансцендентной универсалией, а план атрибутом внутри концепта. Превратно истолкованный таким образом план имманенции вновь порождает трансцендентность — отныне он просто поле феноменов, которое лишь во вторичном владении обладает тем, что изначально принадлежит к трансцендентному единству.

В христианской философии, по мысли авторов, ситуация еще более ухудшилась. Полагание имманентности осталось чисто философским учреждением, но теперь оно оказывается терпимо лишь в очень малых дозах, оно строго контролируется и обставляется со всех сторон требованиями эманативной и особенно креативной трансцендентности. Рискуя судьбой своего творчества, а то и собственной жизнью, каждый философ вынужден доказывать, что вводимая им в мир и дух доза имманентности не подрывает трансцендентности Бога, которому имманентность может быть присвоена лишь вторично (Николай Кузанский, Экхарт, Бруно). Религиозная власть требует, чтобы имманентность допускалась лишь местами или на промежуточном уровне. Можно считать, что имманентность это актуальнейший пробный камень любой философии, так как она берет на себя все опасности, с которыми той приходится сталкиваться, все осуждения, гонения и отречения, которые та претерпевает. Чем, кстати, доказывается, что проблема имманентности — не абстрактная и не чисто теоретическая. На первый взгляд непонятно, почему имманентность столь опасна, но, тем не менее, это так. Она поглощает без следа мудрецов и богов. Философа узнают по тому, что он отдает на откуп имманентности — словно на откуп огню. Имманентность имманентна только себе самой, и тогда уж она захватывает все, вбирает в себя Всецелость и не оставляет ничего такого, чему она могла бы быть имманентна. По крайней мере, всякий раз, когда имманентность толкуют как имманентную "Чему-то", можно быть уверенным, что этим "Чем-то" вновь вводится трансцендентное.

По мысли Делёза и Гваттари, начиная с Декарта, а затем у Канта и Гуссерля, благодаря cogito появилась возможность трактовать план имманенции как поле сознания. Иными словами, имманентность стали считать имманентной чистому сознанию, мыслящему субъекту. У Канта этот субъект называется трансцендентальным, а не трансцендентным именно потому, что это субъект поля имманенции любого возможного опыта, которым покрывается все, как внешнее, так и внутреннее. Кант отвергает всякое трансцендентное применение синтеза, зато он относит имманентность к субъекту синтеза как новому, субъективному единству. Он даже может позволить себе роскошь разоблачения трансцендентных Идей, сделав из них "горизонт" поля, имманентного субъекту. Но при всем том Кант находит новейший способ спасения трансцендентности: теперь это уже будет не трансцендентность Чего-то или же Единого, стоящего выше всех вещей (созерцание), а трансцендентность Субъекта, которому поле имманенции присваивается лишь постольку, поскольку принадлежит некоему "я" необходимо представляющему себе данный субъект (рефлексия). Мир греческой философии, не принадлежавший никому, все более и более переходит в собственность христианского сознания. Остается следующий шаг: когда имманентность становится имманентна трансцендентальной субъективности (в дательном падеже), то в ее собственном поле должна появиться метка или шифр трансцендентности как акта, отсылающего теперь уже к другому "я", к другому сознанию (коммуникация). Так происходит у Гуссерля и многих его последователей, которые вскрывают в Другом или же в Плоти подземную работу трансцендентного внутри самой имманентности. У Гуссерля имманентность мыслится как имманентность текущего опыта субъективности

(в дательном падеже), но поскольку этот чистый и даже дикий опыт не всецело принадлежит тому "я" которое представляет его себе, то в этих самых зонах непринадлежности на горизонте вновь появляется что-то трансцендентное — то ли в форме "имманентно-первозданной трансцендентности" мира, заполненного интенциональными объектами, то ли как особо привилегированная трансцендентность интерсубъективного мира, населенного другими "я" то ли как объективная трансцендентность мира идей, наполненного культурными формациями и сообществом людей.

Три типа Универсалий — созерцание, рефлексия, коммуникация это, согласно Делёзу и Гваттари, как бы три века философии Эйдетика, Критика и Феноменология — неотделимые от истории одной долгой иллюзии: "в инверсии ценностей доходили даже до того, что убеждали нас, будто имманентность это тюрьма (солипсизм...), из которой нас избавляет Трансцендентное" Когда Сартр предположил существование безличностного трансцендентального поля, это вернуло имманентности ее права. Говорить о плане имманенции становится возможно лишь тогда, когда имманентность не имманентна более ничему, кроме себя. Что имманентность бывает имманентна лишь себе самой, т. е. представляет собой план, пробегаемый движениями бесконечности и наполненный интенсивными ординатами, — это в полной мере, по Делёзу и Гваттари, сознавал Спиноза.

Спиноза, по убеждению авторов, был настоящим королем философов возможно, единственным, кто не шел ни на малейший компромисс с трансцендентностью, кто преследовал ее повсюду. Он открыл, что свобода в одной лишь имманентности. Он дал завершение философии, осуществив ее префилософское предположение. У Спинозы не имманентность относится к субстанции и модусам, а сами спинозовские концепты субстанции и модусов относятся к плану имманенции как к своей пресуппозиции. Этот план обращен к нам двумя своими сторонами — протяженностью и мышлением, а точнее, двумя потенциями — потенцией бытия и потенцией мысли. Спиноза это та головокружительная имманентность, от которой столь многие философы тщетно пытаются избавиться.

В пределе, согласно Делёзу и Гваттари, каждый великий философ составляет новый план имманенции, приносит новую материю бытия и создает новый образ мысли, так что не бывает двух великих философов в одном и том же плане: невозможно представить себе великого философа, о котором не приходилось бы сказать: он изменил смысл понятия "мыслить" или он стал (по выражению Фуко) "мыслить иначе" (Мысль невольно пытается истолковывать имманентность как имманентную чему-то, будь то великий Объект созерцания, или Субъект рефлексии, или же Другой субъект коммуникации; при этом фатальным образом вновь вводится трансцендентность.)

Как отмечают Делёз и Гваттари, не только в концептах, но и в образе мысли произошла большая перемена, когда при выражении негативности мысли "заблуждение" и "предрассудок" были заменены "невежеством" и "суеверием" важную роль сыграл здесь Фонтенель. Тем более когда Кант отметил, что мышлению грозит не столько заблуждение, сколько неизбежные иллюзии, происходящие изнутри самого разума, из той его арктической области, где теряет направление стрелка любого компаса, то при этом оказалась необходимой переориентация всей мысли, и одновременно в нее проникло некое по праву присутствующее бредовое начало. Отныне в плане имманенции мысли угрожают уже не ямы и ухабы по дороге, а "северные туманы", которыми все окутано. Самый вопрос об "ориентации в мысли" меняет свой смысл. В классическом образе заблуждение лишь постольку выражает собой по праву наихудшую опасность для мысли, поскольку сама мысль представляется "желающей" истины, ориентированной на истину, обращенной к истине; тем самым предполагается, что все знают, что значит мыслить, и все по праву способны мыслить. Такой несколько забавной доверчивостью и одушевлен классический образ: отношение к истине образует бесконечное движение знания как диаграмматическую черту.

Новое освещение, которое проблема получила в 18 в., с переходом от "естественного света" к "Просвещению" — состоит в замене знания верой, т. е. новым бесконечным движением, из которого вытекает иной образ мысли: отныне речь не о том, чтобы обращаться к чему-либо, а о том, чтобы идти за ним следом, не схватывать и быть захваченным, а делать умозаключения. При каких условиях заключение будет правильным? При каких условиях вера, ставшая профанной, может сохранить законность? Этот вопрос получил

разрешение лишь с созданием основных концептов эмпиризма (ассоциация, отношение, привычка, вероятность, условность...), но и обратно — этими концептами, среди которых и сам концепт веры, предполагаются диаграмматические черты, которые сразу превращают веру в бесконечное движение, независимое от религии и пробегающее новый план имманенции (напротив того, религиозная вера становится концептуализируемым частным случаем, чью законность или незаконность можно измерить по шкале бесконечности).

Если попытаться столь же суммарно обрисовать черты новоевропейского образа мысли, то, согласно Делёзу и Гваттари, в нем не будет торжества, даже и смешанного с отвращением. Уже в греческом образе мысли предусматривалось это безумие двойного искажения, когда мысль впадает не столько в заблуждение, сколько в бесконечное блуждание. Среди двойственностей бесконечного движения мысль никогда не соотносилась с истиной простым, а тем более неизменным способом.

Первейшей чертой новоевропейского образа мысли стал полный отказ от такого соотношения: теперь считалось, что истина — это всего лишь создаваемое мыслью с учетом плана имманенции, который она считает предполагаемым, и всех черт этого плана, негативных и позитивных, которые становятся неразличимыми между собой; как сумел внушить всем Ницше, мысль — это творчество, а не воля к истине.

Если же теперь, в отличие от классического образа мысли, больше нет воли к истине, то это оттого, что мысль составляет лишь "возможность" мыслить, которая еще не позволяет определить мыслителя, "способного" мыслить и говорить "Я": необходимо насильственное воздействие на мысль, чтобы мы сделались способны мыслить, воздействие некоего бесконечного движения, которое одновременно лишает нас способности говорить "Я". Эта *вторая* черта новоевропейского образа мысли изложена в ряде знаменитых текстов Хайдеггера и Бланшо.

Третья же черта его в том, что такое "немогущество" мысли, сохраняющееся в самом ее сердце, даже после того как она обрела способность, определимую как творчество, — есть не что иное, как множество двойственных знаков, которые все более нарастают, становятся диаграмматическими чертами или бесконечными движениями, обретая значимость по праву, тогда как до сих пор они были лишь ничтожными фактами и в прежних образах мысли отбрасывались при отборе. Вопрос о том, отмечают авторы, в каких случаях и до какой степени одни философы являются "учениками" другого, а в каких случаях, напротив, ведут его критику, меняя план и создавая иной образ, — этот вопрос требует сложных и относительных оценок, тем более что занимающие план концепты никогда не поддаются простой дедукции.

По мнению Делёза и Гваттари, решение этих проблем может продвинуться вперед лишь при условии отказа от узко исторического взгляда на "до" и "после" и рассмотрения не столько истории философии, сколько времени философии. Это стратиграфическое время, где "до" и "после" обозначают всего лишь порядок напластований. Философское время — это время всеобщего сосуществования, где "до" и "после" не исключаются, но откладываются друг на друга в стратиграфическом порядке. Философия — это *становление*, а не история, сосуществование планов, а не последовательность систем. Например, cogito Декарта сотворено как концепт, однако у него есть пресуппозиции. Не в том смысле, в каком один концепт предполагает другие (например, "человек" предполагает "животное" и "разумное"). Здесь пресуппозиции имплицитны, субъективны, преконцептуальны и формируют образ мысли: все знают, что значит мыслить. Все обладают возможностью мыслить, все желают истины... А есть ли что-то другое, кроме этих двух элементов — концепта и плана имманенции, т. е. образа мысли, который должны занять концепты одной группы (cogito и сочетаемые с ним концепты)?

Авторы вопрошают: "Есть ли в случае Декарта что-то иное, кроме сотворенного cogito и предполагаемого образа мысли?"

Да, по мысли Делёза и Гваттари, есть и нечто иное, несколько таинственное — это Идиот: именно он говорит "Я" — именно он провозглашает cogito, но он же и обладает субъективными пресуппозициями, то есть чертит план. Идиот — это частный мыслитель, противостоящий публичному профессору (схоласту): профессор все время ссылается на школьные концепты (человек — разумное животное), частный же мыслитель формирует концепт из врожденных сил, которыми по праву обладает каждый сам по себе (я мыслю). Таков весьма странный тип персонажа — желающий мыслить и мысля-

щий самостоятельно, посредством "естественного света" Идиот — это концептуальный персонаж.

По Делёзу и Гваттари, "идиот" возникает вновь уже в иную эпоху, в ином контексте — тоже христианском, но русском. Сделавшись славянином, идиот остался оригиналом — частным мыслителем, но оригинальность его переменилась. Шестов обнаруживает у Достоевского зачаток новой оппозиции между частным мыслителем и публичным профессором. Прежнему идиоту требовались очевидности, к которым он пришел бы сам, а покамест он готов был сомневаться во всем, даже в том, что 3+2=5; он ставил под сомнение любые истины Природы. Новому идиоту совершенно не нужны очевидности, он никогда не "смирится" с тем, что 3+2=5, он желает абсурда — это уже другой образ мысли. Прежний хотел истины, новый же хочет сделать высшим могуществом мысли абсурд — т. е. творить. Прежний хотел давать отчет только разуму, новый же, более близкий к Иову чем к Сократу хочет, чтобы ему дали отчет о "каждой жертве Истории"; это разные концепты. Он никогда не согласится принять истины Истории. Прежний идиот хотел самостоятельно разобраться, что поддается пониманию, а что нет, что разумно, а что нет, что погибло, а что спасено; новый же идиот хочет, чтобы ему вернули погибшее, не поддающееся пониманию, абсурдное. Это очевидным образом иной персонаж, произошла мутация. И тем не менее оба идиота связаны тонкой нитью как будто первый должен потерять рассудок, чтобы изначально утраченное им при обретении рассудка мог найти второй. Концептуальный персонаж — это не представитель философа, скорее даже наоборот, философ предоставляет лишь телесную оболочку для своего главного концептуального персонажа и всех остальных, которые служат высшими заступниками, истинными субъектами его философии. Философ — это идиосинкразия его концептуальных персонажей.

Судьба философа становиться своим концептуальным персонажем или персонажами, в то время как и сами эти персонажи становятся иными, чем в истории, мифологии или же повседневном быту (Сократ у Платона, Дионис у Ницше, Идиот у Кузанца). Концептуальный персонаж — это становление или же субъект философии, эквивалентный самому философу, так что Кузанец или даже Декарт должны были бы подписываться "Идиот", подобно тому как Ницше подписывался "Антихрист" или "Дионис распятый" Может показаться, отмечают Делёз и Гваттари, что Ницше вообще отказывается от концептов. На самом деле им сотворены грандиозные и интенсивные концепты ("силы", "ценность" "становление" "жизнь" репульсивные концепты типа "обиды", "нечистой совести"), а равно и начертан новый план имманенции (бесконечные движения воли к власти и вечного возвращения), переворачивающий весь образ мысли (критика воли к истине). Просто у него замешанные в деле концептуальные персонажи никогда не остаются лишь подразумеваемыми. Правда, в своем непосредственном проявлении они выглядят несколько двойственно, и потому многие читатели рассматривают Ницше как поэта, духовидца или мифотворца. Однако концептуальные персонажи, у Ницше и вообще повсюду, — это ни мифические олицетворения, ни исторические личности, ни литературно-романические герои. Дионис у Ницше столь же немифичен, как Сократ у Платона неисторичен.

Концептуальные персонажи несводимы к психосоциальным типам, хотя и здесь постоянно происходит взаимопроникновение. Зиммель, а затем Гофман много сделали для изучения этих типов часто кажущихся нестабильными, заселяющих анклавы и маргинальные зоны общества (чужеземец, отверженный, переселенец, прохожий, коренной житель, человек, возвращающийся на родину).

По Делёзу и Гваттари, социальное поле, включающее структуры и функции, еще не позволяет непосредственно подступиться к некоторым движениям, которыми захвачен Socius. Любой человек — в любом возрасте, как в бытовых мелочах, так и в самых ответственных испытаниях, ищет себе территорию, переживает или сам осуществляет детерриториализации, а затем ретерриториализуется практически в чем угодно — воспоминании, фетише, грезе. Психосоциальные типы имеют именно такой смысл — как в ничтожнейших, так и в важнейших обстоятельствах они делают ощутимыми образование территорий, векторы детерриториализации, процессы ретерриториализации.

По мысли авторов, философия неотделима от некой Родины, о чем свидетельствуют и априори, и врожденные идеи, и анамнесис. Роль концептуальных персонажей манифестировать территории, абсолютные детерриториализации и ретерриториализации мысли. Концептуальные персонажи — это мыслители,

только мыслители, и их личностные черты тесно смыкаются с диаграмматическими чертами мысли и интенсивными чертами концептов. Анекдоты Диогена Лаэртия показывают не просто социальный или даже психологический тип того или иного философа (Эмпедокл-властитель, Диоген-раб), скорее в них проявляется обитающий в нем концептуальный персонаж. По предлагаемой авторами схеме, философия представляет собой три элемента, взаимно соответствующих друг другу но рассматриваемых каждый отдельно: префилософский план, который она должна начертать (имманенция), профилософский персонаж или персонален, которых она должна изобретать и вызывать к жизни (инсистенция), и философские концепты, которые она должна творить (консистенция). Начертание, изобретение, творение — такова философская троица.

Согласно Делёзу и Гваттари, философия по природе парадоксальна, но не потому, что отстаивает наименее правдоподобные мнения или принимает мнения взаимно противоречивые, а потому, что она пользуется фразами стандартного языка, чтобы выразить нечто выходящее за рамки мнения и даже вообще предложения. Концепт — это, конечно, некоторое решение, но проблема, на которую он отвечает, заключается в условиях его интенсиональной консистенции, в отличие от науки, где она заключается в условиях референции экстенсиональных пропозиций. Все три деятельности, из которых состоит конструирование, все время сменяют одна другую, накладываются одна на другую, выходят вперед то одна, то другая; первая заключается в творчестве концептов как видов решения, вторая в начертании плана и движения на нем как условий задачи, третья в изобретении персонажа как неизвестной величины. Таким образом, философия живет в условиях перманентного кризиса. План работает рывками, концепты возникают пачками, а персонажи движутся прыжками. Философия состоит не в знании и вдохновляется не истиной, а такими категориями, как Интересное, Примечательное или Значительное, которыми и определяется удача или неудача.

Как отмечают авторы, понятия субъекта и объекта не позволяют подойти вплотную к существу мысли. Мысль это не нить, натянутая между субъектом и объектом, и не вращение первого вокруг второго. Мысль осуществляется скорее через соотношение территории и земли. Земля это не стихия среди прочих стихий, она замыкает все стихии в единых объятиях, зато пользуется той или другой из них, чтобы детерриториализовать территорию. Движения детерриториализации неотделимы от территорий, открывающихся вовне, а процессы ретерриториализации неотделимы от земли, которая восстанавливает территории. Таковы две составляющие территория и земля, а между ними две зоны неразличимости детерриториализация (от территории к земле) и детерриториализация (от земли к территории). Невозможно сказать, по Делёзу и Гваттари, что из двух первично. Так, в имперских государствах детерриториализация трансцендентна; она имеет тенденцию осуществляться вверх, вертикально, следуя небесной составляющей земли. Территория стала пустынной землей, однако приходит небесный Чужеземец, который заново основывает территорию, т. е. ретерриториализует землю. Напротив того, в полисе детерриториализация имманентна: в ней высвобождается Коренной житель, т. е. потенция земли, следуя морской составляющей, которая сама приходит по морскому дну, чтобы заново основать территорию (афинский Эрехтейон храм Афины и Посейдона).

Авторы осмысливают проблему: "Философы — чужестранцы, однако философия — греческое явление. Что же такое нашли эти эмигранты в греческой среде?"

По крайней мере три вещи, послужившие фактическими предпосылками философии:

во-первых, чистую общительность как среду имманентности, "внутреннюю природу ассоциации", противостоявшую верховной имперской власти и не предполагавшую никакого предзаданного интереса, поскольку, наоборот, она сама предполагалась соперничающими интересами;

во-вторых, особое удовольствие от ассоциации, составляющее суть дружества, но также и от нарушения ассоциации, составляющее суть соперничества;

в-третьих, немыслимую в империи любовь к мнению, к обмену мнениями, к беседе. Имманентность, дружество, мнение всюду встречаются нам эти три греческие черты.

Своеобразие греков проявляется скорее в соотношении относительного и абсолютного. Когда относительная детерриториализация сама по себе горизонтальна, имманентна, она сопрягается с абсолютной детерриториализацией плана имманенции, которая устремляет

в бесконечность, доводит до абсолюта движения относительной детерриториализации (среда, друг, мнение), подвергая их преобразованию. Имманентность оказывается удвоена. Именно здесь начинают мыслить уже не фигурами, а концептами.

Христианская мысль, по мнению Делёза и Гваттари, производит концепты лишь благодаря своему атеизму — атеизму, который она выделяет больше, чем какая-либо иная религия. Для философов атеизм не составляет проблемы, равно как и смерть Бога; проблемы начинаются лишь потом, когда уже достигнут атеизм концепта. Удивительно, что так многие философы до сих пор трагически воспринимают смерть Бога. Атеизм — это не драма, это бесстрастное спокойствие философа и неотъемлемое достояние философии.

Согласно позиции авторов, философия оказалась достоянием греческой цивилизации, хоть и была принесена мигрантами. Для зарождения философии понадобилась встреча греческой среды с планом имманенции мысли. Понадобилось сопряжение двух совершенно разных движений детерриториализации — относительного и абсолютного, из которых первое само уже осуществлялось в имманентности. Понадобилось, чтобы абсолютная детерриториализация плана мысли прямо соединилась и сочленилась с относительной детерриториализацией греческого общества. Понадобилась встреча друга и мысли. Греки были свободные люди, и потому они первыми осознали Объект в его отношении к субъекту; это и есть концепт согласно Гегелю. Но поскольку объект оставался созерцаемым как "прекрасный", то его отношение к субъекту еще не было определено, и лишь на позднейших стадиях само это отношение оказалось отрефлексировано, а затем приведено в движение, т. е. включено в коммуникацию.

Восток, по мысли Делёза и Гваттари, тоже умел мыслить, но он мыслил объект в себе как чистую абстракцию, пустую универсальность, тождественную простой особости; недоставало соотнесенности с субъектом как конкретной универсальностью или универсальной индивидуальностью. Восток не знал концепта, так как довольствовался ничем не опосредуемым сосуществованием абстрактнейшей пустоты и тривиальнейшего сущего. И все же не совсем ясно, чем дофилософская стадия Востока отличается от философской стадии Греции, так как греческая мысль не сознавала отношения к субъекту — она лишь предполагала его, еще не умея его рефлексировать.

Хайдеггер поставил проблему иначе, поместив концепт в различии Бытия и сущего, а не в различии субъекта и объекта. Грек рассматривается у него не столько как свободный гражданин, сколько как коренной житель (вообще, вся рефлексия Хайдеггера о Бытии и сущем сближается с Землей и территорией, как о том свидетельствуют мотивы "строительства", "обитания"): специфика грека в том, что он обитал в Бытии, знал его пароль. Детерриториализуясь, грек ретерриториализовывался в собственном языке и в своем языковом сокровище глаголе "быть" Поэтому Восток оказывается не до философии, а в стороне от нее, так как он мыслил, но не мыслил о Бытии. И сама философия не столько шествует по ступеням субъекта и объекта, не столько эволюционирует, сколько поселяется в некоторой структуре Бытия. По Хайдеггеру, греки не умели "артикулировать" свое отношение к Бытию; по Гегелю, они не умели рефлексировать свое отношение к Субъекту. Гегель и Хайдеггер едины в том, что отношение Греции и философии они мыслят как первоначало, а тем самым и отправной пункт внутренней истории Запада, в которой философия необходимо совпадает со своей собственной историей. Подойдя вплотную к движению детерриториализации, Хайдеггер, по мнению Делёза и Гваттари, все же не сумел быть ему верным, зафиксировав его раз навсегда между бытием и сущим, между греческой территорией и западноевропейской Землей, которую греки якобы и называли Бытием. Гегель и Хайдеггер остаются историцистами, поскольку историю они полагают как форму внутренней жизни, в которой концепт закономерно развивает или раскрывает свою судьбу

Согласно Делёзу и Гваттари, философия — это геофилософия, точно так же как история по Броделю это геоистория. Почему философия возникает в Греции в такой-то момент? История философии в Греции не должна скрывать, что греки каждый раз должны были сначала стать философами, так же как философы должны были стать греками. Почему же философия пережила Грецию? Только на Западе, подчеркивают Делёз и Гваттари, очаги имманентности расширялись и распространялись. Социальное поле здесь определялось уже не внешним пределом, который, как в империях, ограничивает его сверху, а внутренними имманентными предела-

ми, которые все время смещаются, увеличивая систему в целом, и по мере своего смещения воспроизводят себя. Внешние препятствия оказываются не более чем технологическими, а сохраняются одни лишь внутренние соперничества. Таков мировой рынок, доходящий до самого края земли и собирающийся распространиться на целую галактику; даже небесные пространства становятся горизонтальными. Это не продолжение предпринятого греками, а его возобновление в невиданных прежде масштабах, в иной форме и с иными средствами, но все же при этом вновь реализуется сочетание, впервые возникшее у греков, демократический империализм, колонизаторская демократия. Европа, несмотря на соперничество составляющих ее наций, несла себе самой и другим народам "побуждение ко все большей и большей европеизации", так что в западной цивилизации все человечество в целом роднится между собой, как это уже случилось в Греции.

Человек капитализма, по Делёзу и Гваттари, это не Робинзон, а Улисс, хитрый плебей, заурядный средний обитатель больших городов, коренной Пролетарий или чужестранец-Мигрант, которые и начинают бесконечное движение революцию. Сквозь весь капитализм проходит не один, а два клича, равно ведущие к разочарованиям: "Эмигранты всех стран, соединяйтесь... Пролетарии всех стран..."

По мысли авторов, именно в утопии спутнице значительной части Времени человека осуществляется смычка философии с ее эпохой: будь то европейский капитализм или уже греческий полис. И в том, и в другом случае благодаря утопии философия становится политикой и доводит до кульминации критику своей эпохи. Утопия неотделима от бесконечного движения: этимологически это слово обозначает абсолютную детерриториализацию, но лишь в той критической точке, где она соединяется с наличной-относительной средой, а особенно с подспудными силами этой среды. Словечко утописта Сэмюэла Батлера "Erewhon" означает не только "No-where" (Нигде), но и "Now-here" (здесь-сейчас). Слово "утопия" обозначает смычку философии, или концепта, с наличной средой политическую философию (возможно все же, отмечают Делёз и Гваттари, что утопия "не лучшее слово, в силу того усеченного смысла, который закрепило за ним общественное мнение").

Анализируя также и иные пересечения философии и "посюстороннего мира", авторы фиксируют: не является ошибкой говорить, что революция происходит "по вине философов" (хотя руководят ею не философы). Как показал Кант, концепт революции состоит не в том, как она может вестись в том или ином неизбежно относительном социальном поле, но в том "энтузиазме", с которым она мыслится в абсолютном плане имманенции, как проявление бесконечности в здесь-и-сейчас, не содержащее в себе ничего рационального или даже просто разумного. Концепт освобождает имманентность от всех границ, которые еще ставил ей капитал (или же которые она ставила себе сама в форме капитала, предстающего как нечто трансцендентное). В своем качестве концепта и события революция автореференциальна, т. е. обладает самополаганием, которое и постигается через имманентный энтузиазм, а в состояниях вещей и жизненном опыте ничто не может его ослабить, даже разочарования разума. Революция — это настолько абсолютная детерриториализация, что она взывает к новой земле и новому народу. Абсолютная детерриториализация не обходится без ретерриториализации. Философия ретерриториализуется в концепте. Концепт — это не объект, а территория. И вместо Объекта у него некоторая территория. Именно в этом своем качестве он обладает прошлой, настоящей, а возможно и будущей формой.

Согласно Делёзу и Гваттари, если мирового демократического государства в конце 20 в. и не существует, вопреки мечтам немецкой философии о его основании, то причина в том, что в отличие от архаических империй, использовавших дополнительные трансцендентные кодировки, капитализм функционирует как имманентная аксиоматика декодированных потоков (денежных, трудовых, товарных и иных). Национальные государства представляют собой уже не парадигмы дополнительных кодировок, но "модели реализации" этой имманентной аксиоматики. Детерриториализация государств словно сдерживает детерриториализацию капитала и предоставляет ему компенсаторные ретерриториализации. При этом модели реализации могут быть самыми разными (демократическими, диктаторскими, тоталитарными), могут быть реально разнородными, и, тем не менее, все они изоморфны в своем отношении к мировому рынку, поскольку тот не просто предполагает их, но и сам производит определяющие их

неравномерности развития. Вот почему, отмечают Делёз и Гваттари, демократические государства настолько тесно связаны с компрометирующими их диктаторскими государствами, что "защита прав человека с необходимостью должна включать в себя внутреннюю самокритику всякой демократии"

Следует разграничивать, согласно мысли авторов, не только принадлежащее прошлому и настоящему, но и, более глубоко, принадлежащее настоящему и актуальному. Актуальное не предвосхищает собой, пусть даже утопически, наше историческое будущее; оно представляет собой "сейчас" нашего становления. Когда Фуко с восхищением пишет, что Кант поставил проблему философии не по отношению к вечности, а по отношению к "сейчас" он имеет в виду, что дело философии не созерцать вечное и не рефлексировать историю, а диагностировать наши актуальные становления; это становление-революционным, которое, согласно самому же Канту, не совпадает ни с прошлым, ни с настоящим, ни с будущим революций. Диагностировать становления в каждом настоящем или прошлом таков долг, который Ницше предписывал философу как врачу, "врачу цивилизации" или изобретателю новых имманентных способов существования.

Второй раздел книги "Ч. Т. Ф.?" именуется "Философия, логическая наука и искусство" Воспроизводя собственную концепцию хаоса, Делёз и Гваттари усматривают различие философии и науки в том, что "философия, сохраняя бесконечное, придает виртуальному консистенцию посредством концептов; наука, отказываясь от бесконечного, придает виртуальному актуализирующую референцию посредством функций" Последние, являясь предметом науки, реализуются "в виде пропозиций в рамках дискурсивных систем" Наука *парадигматична*, отмечают авторы вместе с Куном, тогда как философия синтагматична.

По Делёзу и Гваттари, иногда даже плодотворно "интерпретировать историю философии... в соответствии с ритмом научного прогресса. Но говорить, что Кант порвал с Декартом, а картезианское cogito стало частным случаем cogito кантианского, — не вполне удовлетворительно, именно потому, что при этом философию превращают в науку. (И обратно, не более удовлетворительно было бы располагать Ньютона с Эйнштейном в порядке взаимоналожения.) ...Мы не проходим сквозь названное чьим-то именем уравнение, а просто пользуемся им" Науку сближает с религией, согласно Делёзу и Гваттари, то, что функтивы (элементы функций) являются не концептами, а фигурами, определяемыми скорее через духовное напряжение, чем через пространственную интуицию. В функтивах есть нечто фигуральное, образующее свойственную науке идеографичность, когда увидеть значит уже прочесть.

Первое различие между философией и наукой: что именно предполагается концептом или функцией, в первом случае это план имманенции или консистенции, во втором план референции. Во-вторых, концепт не обусловлен, ему присуща неразделимость вариаций; функция же независимость переменных в обусловливаемых отношениях. Как отмечают авторы, "наука и философия идут противоположными путями, так как консистенцией философских концептов служат события, а референцией научных функций состояние вещей или смеси; философия с помощью концептов все время извлекает из состояния вещей консистентное событие... тогда как наука с помощью функций постоянно актуализирует событие в реферируемом состоянии вещей, вещи или теле"

Философский концепт и научная функция различаются, по Делёзу и Гваттари, двумя взаимосвязанными чертами: во-первых, это неразделимые вариации и независимые переменные, во-вторых, это события в плане имманенции и состояния вещей в плане референции. *Концепты и функции предстают как два различных по природе типа множественностей или разновидностей.*

Третьим важнейшим различием выступает присущий им *способ высказывания*: в науке личные имена составляются друг с другом как разные референции, а во втором случае — накладываются друг на друга как страницы; в основе их оппозиции — все характеристики референции и консистенции. Проблема и в философии, и в науке состоит не в том, чтобы ответить на какой-то вопрос, а в том, чтобы адаптировать, коадаптировать находящиеся в процессе определения элементы... В контексте сопоставления феноменологико-философских и научно-логических концептов оказывается, что первый суть не денотация состояния вещей и не значимость опыта, это событие как чистый смысл, непосредственно пробегающий по составляющим.

Анализируя в дальнейшем природу события (**см.**), Делёз и Гваттари подчеркивают, что вся философия оказывается подобной "грандиозному намеку", она — "всегда межвременье"

И завершая разговор о соотношении науки и философии Делёз и Гваттари фиксируют: "философия может говорить о науке лишь намеками, а наука может говорить о философии лишь как о чем-то туманном. [...] Всегда скверно, если ученые занимаются философией без действительно философских средств, или же если философы занимаются наукой без настоящих научных средств"

В заключении, озаглавленном "От хаоса к мозгу", Делёз и Гваттари отталкиваются от идеи названия известной книги Пригожина и И. Стенгерс: "Все, что нам нужно, немного порядка, чтобы защититься от хаоса" Авторы анализируют процедуры "интерференции" трех планов, "несводимых друг к другу" и "смыкающихся" в мозгу человека: план имманенции в философии, план композиции в искусстве, план референции или координации в науке; форма концепта, сила ощущения, функция познания; концепты и концептуальные персонажи, ощущения и эстетические фигуры, функции и частичные наблюдатели.

Осуществление этой задачи приводит Делёза и Гваттари к разработке пространственной модели мышления и его основных форм. Такая модель непосредственно соотносится ими с устройством человеческого мозга, но также — не прописывая это концептуально — со слоистой структурой взаимоналожения страниц книги, а также со структурой мазков и сплошных цветовых масс, характерных картине (см. гл. 7 "Перцепт, аффект и концепт"). Топологию мысли (см. **Плоскость**) — возможно полагать главной темой "Ч. Т. Ф.?"

Главной же максимой высокого философского промысла, с точки зрения авторов "Ч. Т. Ф.?", позволительно полагать их формулировку: "Мы ответственны не за жертвы, а перед жертвами"

А. А. Грицанов, Т Г Румянцева

Ш

ШИЗОАНАЛИЗ (греч. *schizein* расколоть) одно из направлений современного постструктурализма (**см.**) и постмодернизма. Программным сочинением Ш. выступил двухтомный труд Ж. Делёза (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**) "Капитализм и шизофрения" (том 1 "Анти-Эдип" — 1972; том 2 "Тысяча плато" 1980), объединивший критику структуралистских представлений и леворадикальные политические идеи конца 1960-х — начала 1970-х (особенно том "Анти-Эдип"). В рамках парадигмы Ш. затрагивается самый широкий спектр проблем философии, социологии, политологии, психиатрии, экономики и пр.

Спектр философских аспектов Ш. содержит критику теории репрезентации и вытекающую из нее традиционную структуру знака (означающее, означаемое, референт); критику фрейдовской концепции, в частности "Эдипова комплекса" (установка Ш. на преодоление "эдипизации бессознательного") и др. Важным пунктом размышлений теоретиков Ш. стала также критика марксистски ориентированных интерпретаторов З. Фрейда, в частности, раннего Г. Маркузе и В. Райха. Существенным недостатком их концептуальных построений, согласно тезисам Ш., является понимание бессознательного, которое мыслится как некая символическая структура. Отождествляемое Фрейдом со снами или мечтами, бессознательное, по мнению Делёза и Гваттари, тем самым неадекватно и редуцированно сводится к символическим образам и представлениям. Сторонники Ш. усмотрели причину этого заблуждения в чрезмерной роли Эдипова комплекса, которую тот исполняет в психоаналитической теории. В частности, было отмечено, что "из-за Эдипа все оказывается завуалировано новым идеализмом: из бессознательного как завода создали античный театр, из единства производства создали совокупность представлений; из производящего бессознательного создали бессознательное, которое может только выражаться (миф, трагедия, сновидения)"

С точки зрения теоретиков Ш., структуралистские интерпретации психоанализа (Ж. Лакан) необратимо элиминируют "реальное" из механизмов бессознательного, являя собой (в стилистике образного ряда рассуждений Фрейда) возврат к Эдипу-деспоту от Эдипа-эталона. Согласно Ш., понять истинную природу бессознательного можно, только отбросив Эдипов комплекс, ограниченный рамками семейных отношений и не способный объяснить сложные социальные структуры и процессы, а также очистив понятие бессознательного от каких-либо символических форм и попытавшись понять его как "производящее желание" или, что то же самое, "желающее производство". "Желание

есть часть базиса", констатируется в работе "Капитализм и шизофрения" (Это не марксизм — в нем "желания" являют собой компонент идеологических представлений; это не фрейдизм — в его рамках желание не может быть производительным кроме ситуаций сновидений и фантазмов.) Делёз и Гваттари осмысливали посредством понятий "базис" и "либидо" ницшеанскую "волю к власти" "Деятельные силы" из книги Делёза "Ницше и философия" обрели наименование "революционного желания" Согласно Делёзу и Гваттари, "подавлять желание и не только для других, но и в самом себе, быть полицейским для других и для самого себя, вот что заставляет напрячься, и это не идеология, это экономия"

Первый том книги "Капитализм и шизофрения" "Анти-Эдип" — посвящен анализу "болезни века" Согласно более раннему Делёзу ("Ницше и философия"), всеобщая история являет собой переход от предыстории к постистории. В интервале между данными полюсами процесс культурной дрессировки был призван превратить изначально первобытное животное в "индивида суверенного и дающего законы", в субъекта, способного осуществить кантовское "управляем именно мы" История не достигла своей цели: возник человек озлобленный, человек заболевший болезнью под названием "нигилизм" Интерпретируя ход мыслей Ницше, Делёз отмечает: *последний человек*, "уничтожив все, что не есть он сам", заняв "место Бога" оказался отвергнут всеми и всем. Этот человек должен быть уничтожен: настал момент перехода от *ничто воли* (болезнь нигилизма) к *воле к ничто*, от нигилизма незавершенного, болезненного и пассивного к нигилизму активному. Ш. излагает ту же модель философии истории новым языком: "болезнь века" она же "болезнь конца века" — это шизофрения. Таким образом, лечение ее предполагает замещение шизофрении пассивной (ее вылечивают в больницах) шизофренией активной. По схеме рассуждений Делёза и Гваттари, "шизофрения как процесс — это производство желания, но таковой она предстает в конце, как предел социального производства, условия которого определяются капитализмом. Это наша собственная "болезнь" болезнь современных людей. Конец истории не имеет иного смысла" По схеме Ш., нынешний недуг цивилизации выступает симптомом, являющим свой подлинный смысл в перспективе дискурса о всеобщей истории, а не о семейной психологии, как это трактуется во фрейдизме.

Очевидная ориентированность Ш. на полемику с теорией капиталистического производства К. Маркса, с одной стороны, и установками традиционалистского психоанализа, с другой, результировалась в формулировании следующих тезисов:

а) ограниченность марксовой схемы связана с недооценкой связи общественного производства и желания как такового — капитализм и марксизм игнорируют "желающую ипостась" социального;

б) психоанализ оказывается не в состоянии адекватно отобразить социальное измерение желания.

Эксплицируя мысль П. Клоссовски (**см.**) о позитивности и желательности конструктивного отказа от "стерильного параллелизма между Марксом и Фрейдом" Гваттари и Делёз подчеркнули, что решение данной задачи возможно путем уяснения того "способа, в границах которого общественное производство и производственные отношения выступают как производство желания и того, каким образом разнообразные аффекты и импульсы конституируют фрагмент инфраструктуры... составляя ее часть и присутствуя в ней самыми различными способами, они (аффекты и импульсы. — *А. Г., А. В.*) порождают угнетение в его экономических измерениях вкупе со средствами его преодоления" Осуществление на уровне интеллектуальной и социальной практики принципа единства социального производства и "производства желания" с целью достижения предельной степени раскрепощения последнего предполагало, по Гваттари и Делёзу, выявление трансцендентального бессознательного. Ш. утверждал генетическую автономность "желания" от потребностей людей вообще, от человеческих потребностей в чем-либо как таковых. Попытка объяснять желание через ощущение нехватки чего-либо, по мнению теоретиков Ш., с необходимостью приводит к фетишизации наших представлений относительно отношений индивида с миром.

В контексте такого подхода (в каком бы облике — "диалектическом" "нигилистическом" и т. п. — он ни выступал) и который представители Ш. и призывали преодолеть, личные желания понимаются как проистекающие из в конечном счете коллективных запросов и интересов, что необходимо приводит к отчужденности человека и разрыву его естественных связей с природой ("реальное")

и обществом ("производством желания"). По Гваттари и Делёзу, "если желанию недостает реального объекта, сама реальность желания заключена в "сущности недостачи" которая и производит фантазматический объект" Отсутствие объекта, таким образом, векторизируется на внешнее, по сути своей, производство, а желание, в свою очередь, — продуцирует мысленный дубликат недостающего объекта. Тем самым человек преобразует природную среду лишь в собственном воображении, а не реально взаимодействует с ней. Теоретические концепции, пропагандирующие такой взгляд на происхождение желаний, по версии Ш. поддерживают доминирующий на Западе индустриально-потребительский общественный уклад и являются инструментом легитимации социальных манипуляций и культурных репрессий (как, например, психоанализ по Фрейду).

В аналогичном понимании природы желаний Ш. видит основной недостаток и в учении Маркузе. Согласно Ш., коль скоро Маркузе утверждает детерминирующую роль потребностей в динамике жизни индивида и общества, то и весь корпус возводимого на этом постулате социогуманитарного знания отвечает социальному заказу буржуазного общества, а именно оправдывает внедрение такой совокупности социальных связей, при которой человек оказывается доступен максимальному числу насильственных манипуляций со стороны социума. (В рамках Ш. психоанализ и капитализм рассматриваются как компоненты единого механизма культурных репрессий.) Трактовка "желания" в Ш. состоит в провозглашении полной его дистанцированности от каких-либо социальных характеристик и в его понимании как чисто физического процесса, атрибутом которого мыслится особое "производство"

Социальное производство, согласно постулатам Ш., являет собой производство желания в определенных условиях: желание является производителем, производя реальное в поле реальности. По Делёзу и Гваттари, "желание есть совокупность пассивных синтезов, машинным способом продуцирующих фрагментарные объекты, потоки и тела, функционирующие как производственные единицы. Именно из него проистекает реальное, являясь результатом пассивных синтезов желания как самопроизводства бессознательного..." Желание — наряду с производством — не может быть конституировано в функции отсутствующего объекта: желание само порождает состояние отсутствия и потребности, выступающие в реальности "контрпродуктами, производимыми желанием" Либидо инвестирует способ производства ("социальное поле в его экономических, исторических, расовых, культурных и иных феноменах") вне заданности какими-либо трансформациями психической деятельности или сублимациями в какой бы то ни было форме. Согласно Гваттари и Делёзу, "есть только желание и социальность, и ничего более... Самые репрессивные и смертоносные формы общественного воспроизводства продуцируются желанием..."

"Желающее производство" создает, согласно Ш., и природную, и социальную среду. Только посредством "желающего производства" конструируются естественные связи индивида как с внешним миром, так и с его собственным, субъективным. Другими словами, основой всех природных и социальных связей индивида выступают, с точки видения Ш., импульсы сексуального происхождения. Человек должен полностью доверяться именно собственным желаниям, а не репертуарам воображаемого удовлетворения. Не символический строй вещей подчиняет себе сексуальность, желания и реальное, а, напротив, он сам в пределе своем, согласно Ш., функция сексуальности как циклического самодвижения посредством активности бессознательного. Согласно схеме Ш., "производство желания" формируется и осуществляется посредством системно организованной совокупности "машин желания" под референтами которых могут мыслиться и отдельный субъект, и социальная группа, и общество в целом.

Стремясь осуществить процедуру синтеза психоаналитической концепции желания и марксовой теории общественного производства, теоретики Ш. разработали многомерную и полисмысловую концепцию "желающей машины" ("машины желания") как субъекта некоего машинного процесса; последний же, в свою очередь, согласно Ш., может также истолковываться как модель для описания процедур деятельности бессознательного. Уподобление социального производства и "производства желания" уместно, с точки зрения Ш., постольку, поскольку первое неизбывно предполагает в качестве собственного компонента "полное тело" ("социус") вкупе с непродуктивными остановками и паузами антипроизводства.

Концепт "машин желания" явил собой осмысленное развитие тех проблемати-

заций, которые были сформулированы авторами в предшествующих текстах. Еще в "Логике смысла" [см. **"Логика смысла" (Делёз)**] было отмечено, что характерное для трансцендентализма осмысление индивидуальности *Я* как обусловленной посредством трансцендентной абсолютной Индивидуальности (и необходимо укорененной в ней) обрело в культуре современной Европы статус признанного основания любой модели личности: "для метафизики совершенно естественно, по-видимому, полагать высшее *Эго*" Однако, по мысли Делёза, "такое требование, по-видимому, вообще незаконно. Если и есть что общее у метафизики и трансцендентальной философии, так это альтернатива, перед которой ставит нас каждая из них: либо недифференцированное основание, безосновность, бесформенное небытие, бездна без различий и свойств — либо в высшей степени индивидуализированное Бытие и чрезвычайно персонализированная Форма"

Новизна предлагаемой Ш. модели заключается в том, что Делёз и Гваттари отказываются от идеи внешнего обусловливания *Я*, акцентируя внимание на самопроизвольной процессуальности его самоорганизации: сингулярные субъективности "не объясняются никакой целью, они сами производители всех целей" Основанием указанной трактовки послужила мысль о том, что исходный хаос являет собой имманентное состояние субъективности: "только ленты интенсивностей, пороги, потенциалы и перепады. Разрывающий, волнующий опыт"

Перманентно воспроизводящаяся процессуальность желания (**см.**) отнесено Делёзом и Гваттари к наиболее "глубокому бессознательному пласту" и понимается ими не в качестве переживаемой "недостачи" желаемого объекта (по их мысли, "желанию ничего не недостает"), а в качестве ресурса "производства" т. е. потенциальной креативности. Исходное до-индивидуальное и до-персональное состояние субъективности и являет собой непреходящую "процессуальность желания": по формулировке Делёза и Гваттари, "желание производит, оно производит реальное" и, собственно, самим "объективным бытием желания является Реальность как таковая"

Бытие "машин желания" оказывается у Делёза и Гваттари "постоянным производством самого производства, привитием производства к продукту" В рамках таковой процессуальности "нет изначального и производного, но есть общий дрейф" По мысли авторов, исследуемая ими процессуальность реализуется вне бинаризма (**см.**): "в третьем времени бинарно-линейной серии" образуя "третий термин линейной серии" и тем самым нарушая сам принцип бинарной оппозиции. "Производственный" потенциал "машин желания" в качестве "неинтегрированных потоков сингулярностей" согласно Делёзу и Гваттари, результируется в конкретных структурных конфигурациях этих потоков, что и порождает определенным образом структурированные социальные среды. ("Социальность" у Делёза и Гваттари специфицируется в виде неких "социальных машин".)

В исходных методологических основаниях Ш. заложена идея соподчинения "работы" всех "социальных машин" основанная на их тотальном подчинении единому стереотипу, продуцируемому особой, так называемой "абстрактной машиной" И хотя бытие последней проявляет себя лишь в совпадении целостных ценностных параметров реализуемых всеми "социальными машинами" смысловых стереотипов, тем не менее, эта "абстрактная машина" по оценке Делёза и Гваттари, реально "осуществляет связь языка с семантическими содержаниями и прагматикой высказывания, с коллективными механизмами речи, со всей микрополитикой социального поля" Делёз и Гваттари задаются вопросом: "в каком отношении соизмерима книга, будучи малым устройством — литературной машиной, с машиной войны, машиной любви, машиной революции и т. д., а также с *абстрактной машиной*, которая всех их порождает"

Согласно образам-метафорам Ш. "в отличие от просто машин, машины желания работают только в испорченном виде" только и "исключительно в поврежденном состоянии, бесконечно ломаясь" Аналогично и "социальная машина" "чтобы работать, ...должна недостаточно хорошо работать" Только "здесь возникает идентичность социальной машины и машины желания... последняя функционирует лишь скрипя, лишь разлаживаясь, лишь содрогаясь от мелких взрывов" "Машины желания" и "социальные машины" выступают, с одной стороны, как неразрывно связанные и взаимно обусловленные, а с другой, как принципиально альтернативные друг другу. Соотношение "машин желания" и "социальных машин" осмысливается Делёзом и Гваттари как соотношение соответственно микро- и макроуровней социальности: в принципе "нет желающих машин, которые существова-

ли бы вне социальных машин, которые они образуют на макроуровне; точно так же, как нет и социальных машин без желающих машин, которые населяют их на микроуровне"

Несущей конструкцией теоретической схемы различения "производства желания" и социального производства в Ш. является отображение и фиксация природы и динамики всего существующего в границах гипотезы о существовании "молярных" и "молекулярных" образований. Шизофрения это граница между "молекулярной" множественностью желаний и "молярной" организацией. "Молекулярная" организация интегрирована в "молярный" макромир общественных формаций, располагаясь в его основании: именно микробессознательные "сексуальные инвестиции" фундируют сознательные инвестиции экономических, политических и иных общественных макроструктур. По Делёзу и Гваттари, "нет машин желания, которые бы существовали вне социальных машин желания, которые заполняют их в малых масштабах" Два этих уровня организации реальности, согласно Ш., выступают как предпочтительные по отношению к различным типам желающих субъектов. Молярные ("макрофизические") совокупности, относящиеся к статистическому порядку "больших чисел" поля действия для параноика. "Микрофизический" же уровень, лежащий вне "притоков больших чисел", ориентир для шизофреника, при этом не менее сложный, чем в первом случае. Инвестиции в "производство желания" в контексте данного различения — оппозиционно разновекторны: "один это инвестиция группы-подчинения, вытесняющая желания личностей, другая это инвестиция группы-субъекта в поперечных множественностях, относящихся к желанию как молекулярному явлению" (Делёз, Гваттари).

"Молярные" образования представлены индивидами, классами, государством, культурой и ее частными составляющими: наукой, искусством и т. д. Такие "социальные машины" как семья, государство и т. п., Делёз и Гваттари рассматривают как "псевдоструктуры" подчеркивая их преходящий характер, хотя в своем актуальном функционировании они могут проявлять и проявляют интенции к жесткому доминированию и претензии на собственную консервацию. Возникновение "социальных машин" предполагает в качестве необходимого своего условия нарушение функционирования "машин желания" (то, что Делёз и Гваттари называют "дисфункцией"): применительно к "производящим машинам" даже "сами сбои... функциональны", применительно к социальности "дисфункция составляет часть самого ее функционирования... Несоответствие и дисфункция никогда не были предвестниками гибели социальной машины, которая, напротив, приучена питаться вызываемыми ею противоречиями и кризисами, порождаемыми ею самой видами тревожности... Никто никогда не умер от противоречий. И чем это все больше разлаживается, ...тем лучше работает" В качестве конкретного приложения принципа "производства" социальных дисфункций в Ш. у Делёза и Гваттари фигурируют такие исторические феномены, как христианство и капитализм. Так, например, "чем меньше верят в капитализм, тем лучше: он, как и христианство, живет спадом веры в него"

К "молекулярным" же образованиям Ш. относит непосредственно сами "желающие машины", структурно разграниченные на отдельные элементы. Учитывая, что вышеохарактеризованное "тело без органов" содержит все возможные модели развития производственных связей и алгоритмы деятельности "машин желания", то, заключают Делёз и Гваттари, "тело без органов" служит своеобразным агентом "молярных" образований. Оно останавливает деятельность "машин желания" или осуществляет "запись" производственных процессов на "тело без органов" таким образом, чтобы уже будучи "считываемыми" они не могли мыслиться иначе, как произведенными из "тела без органов" Вступая в эти отношения, "работающие органы" как бы "вступают в брак" со считанными моделями, технологиями или видами деятельности, а значит "машина желания" оказывается не в силах на свободное "самопроизводство бессознательного" "Молярные" образования образуют строгие структуры, важным качеством которых становятся уникальность и специфичность, в результате чего они ускользают от воздействия "молекулярных" систем и становятся инструментами подавления желаний. Согласно Ш., "молярные" системы через агента "тело без органов" способны переходить на "молекулярный" уровень, таким образом возникают всевозможные проникновения этих уровней друг в друга. "Молекулярные" системы, по модели Ш., нуждаются в "молярных", в существовании на уровне специфических, а не универсальных множеств. Необходимо обнаружение у каждого индивида собст-

венной "машины желания": "шизоаналитик это механик, шизоанализ чисто функционален... он не может остановиться на герменевтическом (с точки зрения бессознательного) обследовании социальных механизмов" (Гваттари, Делёз).

Согласно Ш., уровень определенным образом структурированных "социальных машин" есть уровень "молярных ансамблей" (или "стадных совокупностей"), т. е. характеризуется "теми молярными структурированными совокупностями, которые подавляют сингулярности, производят среди них отбор и регулируют те, которые они сохраняют в кодах и аксиоматиках" При этом уровень разобщенных единичных индивидуальностей характеризуется "молекулярными множествами сингулярностей, которые, наоборот, используют эти большие агрегаты как весьма полезный материал для своей деятельности" Таким образом "микроуровень" или "молекулярный уровень" социальности определяется в Ш. посредством понятия "сингулярности" или "частичного объекта" т. е. в качестве способного к "производству" "хаоса импульсов" где возможны только случайные и мгновенные комбинации последних. По Делёзу и Гваттари, "частичные объекты это мир взрывов, ротаций, вибраций" В этом отношении, по их схеме, "молекулярная цепь желания не имеет кода, предполагающего: а) территориальность, б) деспотическое означающее. Поэтому аксиоматика противостоит коду как процесс детерриториализации... Молекулярная цепь — это чистая детерриториализация потоков, выведение их за пределы означающего, т. е. происходит разрушение кодов... Это цепь ускольжения, а не кода... Эта молекулярная цепь... состоит из знаков желания, но эти знаки совсем не являются значащими... Эти знаки представляют собой любого рода точки, абстрактные... фигуры, которые свободно играют... не образуя никакой структурированной конфигурации" Эти знаки, с точки зрения Ш., ничего не означают и не являются означающим: "производить желание — во всех смыслах, в каких это только делается, — таково единственное призвание знака" Источник социальной процессуальности коренится таким образом, по Делёзу и Гваттари, "в лоне молекулярного производства желания"

По мнению Делёза и Гваттари, классический стиль мышления всей своей нормативностью фактически "угрожает, что если мы не примем исключающую манеру разделять, то мы впадем в недифференцированный хаос; он грозит хаосом" В свою очередь, важнейшей презумпцией Ш. является презумпция "Полноты Бытия, из которой путем разделения следуют производные реальности" Делёз и Гваттари вводят в данном контексте понятие "дизъюнктивного силлогизма", фиксирующее универсальный принцип ветвления, заключающийся в том, что все теоретически возможные "перспективы" процесса являются и практически возможными, т. е. ни одна из них не может рассматриваться как исключенная каким-либо общим правилом. Так, по мысли творцов Ш.: "не Бог, но божественное есть пронизывающая... энергия... Верите ли вы в Бога? ...Да, конечно, но только в Бога как в хозяина дизъюнктивного силлогизма, как в априорный принцип этого силлогизма"

Многократное последовательное ветвление возможных путей эволюции системы выводит ее, согласно Делёзу и Гваттари, к тому уровню, где диапазон возможного оказывается, в сущности, неограниченным. Важнейшей характеристикой "мира желания" выступает то, что это мир, где "все возможно" В этом отношении "мир желания... приравнивается к миру шизофренического опыта... не тождественного клиническим формам шизофрении" Именно в рамках этого опыта и обнаруживают себя каскадные ветвления процессуальности: генерируемые "машинами желания" детерриториализированные и детерриториализирующие "прорывы или шизы, порождающие новые потоки, порождают свои собственные нефигуративные потоки или шизы, порождающие новые потоки"

Рассмотрению рамок-ограничений данного процесса Ш. уделяет особое внимание. Поскольку, по Делёзу и Гваттари, в реальном функционировании социальности "машины желания" "встроены" в "социальные машины", постольку со стороны последних "машинам желания навязывается структурное единство, которое объединяет их в молярный ансамбль; частичные объекты сводят к тотальности" и это неизбежно "мешает производящим молекулярным элементам следовать линиям собственного ускольжания", ибо по отношению к микропроцессам происходит их "насильственное подчинение... макросоциальности" В целом, процессуальность общества интерпретируется Ш. как череда последовательных смен "организованных" "иначе организованных" и "вовсе неорганизованных" состояний. Согласно Де-

лёзу и Гваттари, эта процессуальность может быть описана как постоянные "осцилляции" между двумя взаимоисключающими полюсами: "один характеризуется порабощением производства и желающих машин стадными совокупностями, которые они образуют в больших масштабах в условиях данной формы власти или избирательной суверенности; другой обратной формой и ниспровержением власти"

В таком контексте обозначенные векторы социальной процессуальности оценочно интерпретируются в рамках Ш. как соответственно "реакционный, фашистский" и "шизоидный, революционный" По мысли Делёза и Гваттари, "первый идет по пути интеграции и территориализации, останавливая потоки, удушая их, обращая их вспять и расчленяя их в соответствии с внутренними ограничениями системы...; второй по пути бегства (от системы), которым следуют декодированные и детерриториализированные прорывы или шизы, ...всегда находящие брешь в закодированной стене или территориализированном пределе, которые отделяют их от производства желания"

В этом контексте Ш. провозглашает фундаментальную разницу между "шизофренией" как свободным излиянием "производства" ориентированным на новизну, динамику и, в конечном счете, свободу, и "паранойей" как установкой на консервацию наличной данности. "Навязчивый образ" паранойи интерпретируется Делёзом и Гваттари как попытка остановить процессуальность, трансформировать социум как *историю* в социум как "*мегафабрику*" "Шизофрения" предполагает стремление к инновациям, в том числе и идеологического плана: "желание не "желает" революцию, но революционно само по себе" В социально-прикладном измерении "шизофреник — не революционер, но шизофренический процесс (прерывом или продолжением которого в пустоте он является) составляет потенциал революции" Соответственно, по мысли Делёза и Гваттари, если "паранойя" предполагает акцентуацию общего, универсального, т. е. инвариантной нормативности, то "шизофрения" акцентирует неповторимое, индивидуальное, спонтанное и "незакодированное", т. е. не следующее общеобязательной матрице. В этом отношении шизофреник может быть интерпретирован как носитель инновационного, не оглядывающегося на сложившуюся традицию сознания: как пишут Делёз и Гваттари, "шизофреник... смешивает все коды, будучи декодированным потоком желания... Шизофреник — это производство желания как предел общественного производства"

В противоположность этому, по модели Ш., "социальные машины" "псевдоструктуры" социальности пытаются остановить эти потоки, внешним насильственным усилием санкционировать вынужденную интеграцию принципиально не интегрируемых шизопотоков, т. е. установить "поперечное единство элементов, которые остаются полностью различными в своих собственных измерениях" "Параноик" интерпретируется в Ш. как тот, кто "фабрикует массы, он мастер больших молярных ансамблей, статистических, стадных образований, организованных толп... Он инвестирует все на основе больших чисел... он занимается макрофизикой. Шизофреник движется в противоположном, микрофизическом направлении, в направлении молекул, которые уже не подчиняются статистическим закономерностям; в направлении волн и корпускул, потоков и частичных объектов, которые перестают быть притоками больших чисел" Пафосная цель Ш. заключается в высвобождении бессознательного из-под гнета "псевдоструктур" освобождении шизоидальных потоков желания от параноидальных ограничений: по словам Делёза и Гваттари, "позитивная задача шизоанализа: обнаружение у каждого машин желания, независимо от любой интерпретации" Ш. провозглашает не только возможность, но и необходимость конституирования бессознательной субъективности в качестве свободного начала. Бессознательное трактуется Ш. как "нечто, порождающее самого себя"

В системе отсчета Ш., именно "шизофреник сопротивляется невротизации" а потому он фактически персонифицирует собою свободу, выступая носителем бессознательного, прорвавшегося сквозь ограничения "социальных машин" и реализовавшего себя поперек жестких направляющих осей интегральных "псевдоструктур" социальности, включая "семью — и, может быть, в первую очередь, семью" Вместе с тем, поскольку в число "псевдоструктур" входят государственные и социальные институты идеологической ортодоксии, постольку Делёз и Гваттари формулируют также тезис о необходимости "превратить шизоанализ в необходимую деталь революционного аппарата"

Ш. констатирует, что желание, фундирующее шизофреническое бессозна-

тельное, является фундаментально свободным свободным от любой силы, претендующей на внешнее причинение: "желание — сирота, анархист и атеист" Это выступает у Делёза и Гваттари условием возможности того, что несмотря на демонстрируемый "социальными машинами" могучий "параноидальный" потенциал интеграции и жесткой нормативности, шизофренически ориентированное бессознательное посредством "машин желания" способно реализовать свой потенциал свободы.

"Машина желания", по Гваттари и Делёзу, представляет собой органическое единство трех компонентов: субъекта; "машин-органов", репрезентирующих жизнь и производство; стерильного, непотребляемого, непродуктивного "тела без органов", являющего собой результат актуализации инстинкта смерти и воплощение антипроизводства. Последнее перманентный компонент производства желания, ибо "машины желания" не функционируют иначе, нежели в поврежденном состоянии: "...в известном смысле было бы предпочтительнее, чтобы ничто не работало и не функционировало: не рождаться, остановив цикл рождений; остаться без рта для сосания; без ануса для испражнений и т. п." (Делёз и Гваттари). По их мнению, как ни один биологический процесс немыслим без временных остановок, так и "производство желания" должно быть, кроме всего прочего, представлено механизмом, прерывающим деятельность "работающих органов" Таковым и выступает, согласно Ш., "тело без органов" (см.). Его включенность в производственный процесс неизбежно разрушает организм, инициируя перманентные напряжения в системе. На уровне общественного производства, согласно Ш., "тело без органов" может выступать в обликах "тела земли" (эпоха дикости, клинический аналог перверсия как деспотическая сущность); "тела деспотии" (эпоха варварства, клинический аналог — параноидальный психоз как деспотическая сущность), "тела капитала" (эпоха цивилизации, клинический аналог и символ невротический Эдип). Клиническим аналогом "тел без органов" в полном их объеме может считаться "классическая" шизофрения.

Атрибуты состояния сосуществования и взаимодействия "машин желания" и "тела без органов" согласно авторам Ш., следующие: 1) перманентный конфликт, 2) взаимное притяжение, 3) единство и противостояние взаимного конфликтного отталкивания и взаимопритяжения.

В первом случае рабочий шум "машин желания" невыносим для "тела, не нуждающегося в органе"; последнее воспринимает вторжение "машин желания" как преследование — в результате "оппозиции процесса производства машин желания и непродуктивного положения тела без органов" (Делёз, Гваттари) незамедлительно возникают машины желания "параноидального" типа.

Во втором случае, согласно мнению теоретиков Ш., "...тело без органов обрушивается на производство желания, притягивает и овладевает им... Непродуктивное, непотребляемое тело без органов служит поверхностью записи всех процессов производства желания, — создается впечатление, будто бы машины желания им и обусловлены..." Как результат — появление "машин желания" "чудодейственного" типа.

В третьем случае, как результат единства и борьбы взаимного притяжения и взаимного отталкивания, производится и воспроизводится бесконечная серия метастабильных состояний субъекта; субъект "рождается из каждого состояния серии, постоянно возрождаясь из каждого следующего состояния" В итоге конституируется "машина желания" "холостого" типа или коррелят "шизофренического опыта чистых количеств", вступающая в особые ("субъектотворящие") отношения с "телом без органов"

Схема эволюции "машин желания" в контексте динамики разнокачественных состояний взаимосвязей их компонентов позволила авторам Ш. разработать весьма нетрадиционную модель развития социального производства как процесса эмансипации "производства желания" из структуры последнего.

Исторически первая, доиндустриальная "машина желаний" согласно схеме Ш., — машина "территориального" вида, базирующаяся на архаичной целостности производства и земли как жизнеформирующих начал. В границах действия "машины желаний" данного вида существует очевидный естественный предел для процессов концентрации власти в руках представителей института вождей: "как если бы дикари заранее предчувствовали сами приход к власти имперского Варвара, который все же придет и перекодирует все существующие коды"

"Территориальный" тип организации социальных кодов в дальнейшем сменяется, по Гваттари и Делёзу, "машиной желания" имперского типа: жестокость

сменяется осознанным системным террором. Потоки желания не высвобождаются, они лишь перекодируются. "Полное тело" ("социус") выступает на этом этапе как "тело деспота" место "территориальной машины желаний" занимает "мегамашина государства, функциональная пирамида с деспотом, неподвижным двигателем, на вершине; аппаратом бюрократии как боковой поверхностью и органом передачи; крестьянами как рабочими частями в ее основании" (Гваттари, Делёз). Создаваемая в этих условиях правовая система отнюдь не стремится к ограничению деспотизма, ее суть либо "маниакально-депрессивная" (накладывающая запрет на всякое познание), либо "параноидально-шизоидная" (вовлекающая в сферу своего действия нетотализируемые структуры социума).

В условиях капитализма, являющего собой, по Делёзу и Гваттари, предельное отрицание всех предыдущих социальных формаций, степень удаленности "производства желания" от социального производства достигает высшей степени — степени полной несовместимости. Естественным продуктом детерриториализации желаний выступает "шизо-индивид" шизофреник — субъект декодированных потоков на "теле без органов" "Шизофреник расположен на пределе капитализма, представляя собой его зрелую тенденцию, прибавочный продукт, пролетария и ангела-истребителя" (Гваттари, Делёз). Основанием же обстоятельства, что капитализм и шизофрения внешне выглядят как антиподы, считается стремление первого не столько кодировать и перекодировать потоки желаний, сколько установку на декодирование их. Шизофрения в этой диаде выступает как предел более высокого порядка, "внешний" предел, ибо она осуществляет процедуры декодирования на десоциализованном "теле без органов" в отличие от капитализма, который трансформирует потоки желания на "теле" капитала как детерриториализованного социуса.

Всеобщая история предстает в рамке Ш. как процесс "детерриториализации" Именно последняя задает главный вектор движения капитализма: капитализм идет к концу истории, он являет собой "универсальную истину" истории. "Детерриториализация" оказывается переходом от кодирования к декодированию. Кодирование в данном контексте обозначает способ регулирования обществом производства, включающее как "общественное производство" марксистов, так и "производительное желание" Делёза. Пределы истории — первобытное племя и капиталистическое общество. В первом случае все закодировано: существуют правила для всех жестов, всех обстоятельств жизни, всех фрагментов целого; любое мгновение жизни есть социальное событие. Капитализмом изобретается приватный индивид, владелец собственного тела, собственных органов, своей рабочей силы. Генезис капитализма суть всеобщее декодирование: а) декодирование потоков производителей, т. е. пролетаризация крестьян, жестко отделенных от их *земли*, их *почвы*, их *родины*; б) конституирование торгово-финансовых (а не земельных) состояний вследствие обращения потоков богатств. Движение декодирования десакрализует былые священные церемонии, обычаи и т. д.

Капитализм, согласно Ш., особо "циничная система" не нуждающаяся ни в чем святом для оправдания собственного существования. По схеме Делёза Гваттари, капитализм потерпел фиаско точно так же, как и культурная дрессировка, которая должна была породить суверенного индивида, а породила человека негативности. Капитализм, сверхциничный в своем декодировании, должен был бы выступить освобождением от всех социальных запретов; он же привел к беспрецедентному подавлению производства желания. Разрушая территориальные привязанности, капитализм должен был конституировать блаженный номадизм (см. **Номадология**) "отвязавшегося" индивида как продукта "детерриториализации" В итоге в капиталистическом мире доминируют страх и тоска.

"Детерриториализации" сопутствует, по модели Ш., перманентная "ретерриториализация": капитализм все более отодвигает предел, к которому тяготеет номадизм. По Делёзу — Гваттари, "все повторяется или возвращается — государства, отечества, семьи" При этом профессиональные психоаналитики являют собой существеннейших агентов ретерриториализации: они исполняют "следующую функцию: поддерживать жизнь верований даже после их уничтожения! заставлять верить еще и тех, кто не верит ни во что!" Капитализм в результате оказывается вынужденным адаптировать, аксиоматизировать и декодировать шизофренические реальности, будучи радикально идентичен шизофрении в поле декодировок и выступая ее антиподом в сфере репертуаров аксиоматизации: "Денежные потоки являют

собой совершенно шизофренические реальности, но они существуют и функционируют лишь в рамках имманентной аксиоматики, которая заключает и отталкивает их реальность. Язык банкира, генерала, промышленника, чиновника... является совершенно шизофреническим, но статистически он работает лишь в рамках опошляющей его аксиоматики, ставящей его на службу капиталистическому строю..." (Делёз, Гваттари).

Авторы Ш., таким образом, интерпретируют как "шизоидное" поведение индивида, свободного от структур общества, издающих нормативы, а также могущего свободно реализовывать свои желания как "деконструированный субъект" При этом "шизоидность" рассматривается Делёзом и Гваттари не в качестве поступков психически больного человека, а как линия поведения лица, сознательно отвергающего каноны общества в угоду своему естественному "производящему желанию", своему бессознательному. Требование слушаться голоса собственного "шизо-" (т. е. "шизомолекулы" основания человека) ведет не просто к необходимости редуцировать из психической жизни нормативные конструкты, навязанные культурой, но, что еще более важно для понимания доктрины Ш., к постулированию желательности максимального снижения роли разума, которую тот играет, выступая арбитром во всех связях и отношениях субъекта. Именно сознание (терминологически в Ш. не осуществляется разделения сознания и разума) как первоначальный репрессивный механизм сдерживает свободную деятельность "желающей машины" Бессознательное же, выступая, по сути, как "желающее производство", очищено, по версии Ш., от структурирующей роли разума и, таким образом, может характеризоваться как машинный процесс, не имеющий других причин своего возникновения, нежели он сам, и не имеющий, кроме этого, также и целей своего существования. Согласно Гваттари и Делёзу, "речь идет не о том, чтобы биологизировать человеческую или антропологизировать естественную историю, но о том, чтобы показать общность участия социальных и органических машин в машинах желания"

Безумная природа творческого преобразователя социальной действительности капиталистического общества стала в дальнейшем символом множества философских версий постструктурализма, а главным этапом в определении революционного субъекта, как "социального извращенца", стал провозглашенный в рамках традиции Ш. отказ разуму в его созидательной мощи и определение всей культуры, построенной по канонам рациональности, как тупиковой. Таким образом, Делёз и Гваттари связали с личностным типом "шизо-" надежды на возможность освобождения человека и общества от репрессивных канонов культуры капитализма, являющих собой, согласно Ш., основополагающие причины процессов массовой невротизации людей. Пробуждение в индивидах имманентных "машин желания" сопряжено с высвобождением процессов "производства желания" разрушающих несвободу людей во всех ее формах (навязываемое структурное единство, индивидуализация, фиксированное тождество и т. п.). Такой освободительный потенциал, присущий "шизо-" а также его способность к критическому, отстраненному анализу реальности обусловливаются, по схеме Ш. еще и тем, что данный социально-психический тип мыслится как маргинальный субъект, не включенный в форматирующую сознание систему капиталистического общества и дистанцированный от нее.

Главным способом высвобождения, раскрепощения желаний, согласно Ш., выступает "ускользание" от определенностей любого рода — определенностей как негативных, так и позитивных. Любая определенность, однозначность это социальная ловушка: борьба никогда не является проявлением воли к власти. "Ускользание" индивидов разрушает тождественность общества в целом самому себе; по утверждению Делёза и Гваттари, "...порядочные люди говорят, что убегать не нужно, что это неэффективно, что необходимо трудиться во имя реформ. Но всякий революционер знает: ускользание революционно..." Лишь в рамках таких репертуаров индивидуального поведения (наиболее типичными примерами которых являются шизофрения, искусство и наука, ориентированные на процесс и производство, а не на цель и выражение) "производство желания" способно подчинить себе социальное производство. По схеме Гваттари и Делёза, "производство желания" неоднородно и плюралистично по своей структуре. Целое в принципе не может объединять части, будучи потенциально способно лишь примыкать к ним: "целое есть продукт, производимый как часть наряду с другими частями, которые оно не объединяет и не тотализует, но применяется к ним, устанавливая типы отклоняющейся коммуникации между несообщающимися сосудами, поперечное

единство элементов, которые остаются полностью различными в своих собственных измерениях"

Ш. не претендует на статус политически ориентированной либо идеологически ангажированной философско-психоаналитической системы, он базируется на уверенности в абсолютном характере природы "машин желания" "Если мы призываем желание как революционную силу, то делаем это потому, что верим, что капиталистическое общество может выдержать множество проявлений интересов, но ни единого проявления желания, которое в состоянии взорвать его базовые структуры..." (Делёз и Гваттари). В этом плане каждый человек, с точки зрения авторов Ш., потенциально обладает шансом начать жить согласно естественным законам желания, восстановив гармоничные отношения с природой, обществом и самим собой. В целом, правомерно полагать, что Ш. выступил осуществленным достижением фрейдо-марксистского синтеза. Основанием этого выступила тематизация соответствующей проблематики в духе ницшеанства при достаточно произвольном употреблении ортодоксальной фрейдо-марксовой лексики.

Труд, выступивший "манифестом" Ш. ("Капитализм и шизофрения. Т. 1. Анти-Эдип"), созданный на волне студенческого движения конца 1960-х — начала 1970-х, имел беспрецедентный для "философско-политического" трактата интернациональный успех, завоевав почти всемирную (исключая, разумеется, страны "коммунистического блока") популярность. Нападки Гваттари и Делёза на фрейдовский Эдипов комплекс, "альфу и омегу" современной капиталистической культуры в модусе ее "грез о себе", вызвали колоссальный читательский интерес. Не в последнюю очередь этому содействовало использование авторами в качестве пространства аппликации собственных рабочих словоформ всего традиционного набора тем, активно используемых на различных уровнях социальной реальности со времен З. Фрейда. В культуре Запада в начале второй половины 20 в. они уже стали общепринятым (чуть ли не "естественным" "природным") идеологическим декором. На "ленту культуры" окончания 20 в. попали не только отдельные "крылатые" фразы Делёза и Гваттари (вроде "Разрушай, разрушая! Шизоанализ идет путем разрушения, его задача полное очищение бессознательного, абсолютное выскабливание"), но и тот "авторский" категориальный набор, которым пользовались в своей работе творцы Ш. Такие понятия, как: "машины желания" "шизофренический язык" "конституирование реальности шизофренией", "молярное" или "молекулярное" "машинное производство" "парциальные объекты" "гетерогенные конъюнкции" и "инклюзивные дизъюнкции" "состоявшийся шизофреник" и наконец само слово "Ш." ретроспективно образовали один из наиболее провокационных и эвристичных проектов прошлого столетия.

См. также: **Тело без органов, Желание, "Анти-Эдип".**

А. А. Грицанов, А. В. Вашкевич

Э

ЭДИПОВ КОМПЛЕКС (греч. *Oedipus* — имя древнегреческого мифического героя из г. Фивы и лат. *complexus* связь, сочетание) имманентное, соответствующее бисексуальному расположению, универсальное бессознательное эротическое влечение ребенка к родителю противоположного пола (и связанное с ним агрессивное чувство к родителю собственного пола; позитивная форма) или собственного пола (и связанное с ним агрессивное чувство к родителю противоположного пола; негативная форма), оказывающее существенное влияние на психику, личность и поведение человека. Понятие "Э. К." было введено в научный оборот З. Фрейдом в 1910 (хотя сама идея Э. К. появилась, по-видимому, в 1897) и с тех пор является одной из основных категорий психоаналитического учения.

Наименование Э. К. связано с осуществленным Фрейдом толкованием древнегреческого мифа о царе Эдипе и одноименной трагедии Софокла, в которых фиванский царь Эдип, вопреки своей воле и, не ведая того, убивает отца (Лаия), женится на матери (Иокасте) и становится отцом детей, которые в то же время являются его братьями по материнской линии.

Фрейд утверждал, что основа структурирования личности и сама личность человека формируется в зависимости от переживания Э. К. Им же, по Фрейду, в значительной мере определяется формирование желаний и позднейшее поведение взрослого человека. В частности, например, в зрелом возрасте человека он оказывает значительное влияние на выбор сексуальных партнеров, который осу-

ществляется по образу и подобию одного из родителей. По Фрейду, Э. К. является источником общечеловеческого сознания вины (в том числе чувства вины, которое часто мучает невротиков) и сопряженным началом религии, нравственности и искусства. Фрейд решительно настаивал на том, что признание или непризнание Э. К. является паролем, по которому можно отличить сторонников психоанализа от его противников.

В современной философии идея "Э. К." подвергается фундаментальному переосмыслению в контексте постмодернистской номадологии (**см.**) и шизоанализа (**см.**), обретает новую семантику и в итоге аксиологически отторгается (см. **"Анти-Эдип"**).

ЭКО (Eco) Умберто (р. 1932) итальянский мыслитель, специалист по семиотике, философ, медиевист, писатель и литературный критик. В течение ряда лет (с 1959) — редактор отдела философии, социологии и литературы в издательстве Bompiani. Генеральный секретарь Международной Ассоциации по семиотическим исследованиям, профессор и заведующий кафедрой семиотики (**см.**) Болонского университета.

Основные научные работы: "Эстетика Фомы Аквинского" (1956, на основе диссертации, защищенной в 1954), "Искусство и красота в средние века" (1959), "Открытое произведение" (1962), "Апокалиптические и интегрированные" (1964), "Поэтика Дж. Джойса" (1965), "Отсутствующая структура" (1968, рус. пер. 1998), "Знак" (1971), "Теория семиотики" (1975), "Как пишется диссертация" (1977), "Роль читателя" (1979), "Семиотика и философия языка" (1984), "Путешествия в гиперреальности" (1986), "О средневековой теории знака" (1989), "Пределы интерпретации" (1990), "Интерпретация и гиперинтерпретация" (1992), "Поиски идеального языка в европейской культуре" (1993), "Шесть прогулок в нарративных лесах" (1994), "Кант и утконос" (1997) и др.

Главные художественные произведения — романы "Имя розы" (1980), "Маятник Фуко" (1988, рус. пер. 1995), "Остров накануне" (1995, рус. пер. 1998), "Баудолино" (2000, рус. пер. 2003) и др.

Осмыслению творчества Э. в течение последних десятилетий было посвящено более 60 книг на основных европейских языках. Из изданий на русском языке необходимо отметить работу: Усманова А. Р Умберто Эко: парадоксы интерпретации. — Мн.: "Пропилеи", 2000.

В докторской диссертации (1956), посвященной эстетической концепции Фомы Аквинского, Э. трактовал ее как "философию космического порядка" усматривая в ее основах истоки западноевропейского рационализма с присущим ему упорядочивающим, иерархизирующим началом. Св. Фома объединял эстетическую ценность с формальной причинностью: по его мысли, творение искусства прекрасно в том случае, если оно создано в соответствии с правилами формальной гармонии и согласуется с конечными целями бытия. По мысли Э., в томистской иерархии средств и целей ценность предмета устанавливается посредством их соотношения: вещь оценивается посредством соответствия сверхприродным целям, а Красота, Благо и Истина выступают взаимообусловленными между собой. Как особо подчеркивал Э., "порядок в томистской теологической системе отражал архитектонический космос соборов, и они оба являлись отражениями порядка в теократической имперской системе"

Отказ современной культуры Запада от моделей рационального порядка, выраженного наиболее ясно в "Сумме теологии" Фомы Аквинского, привел, по мысли Э., к ощущению хаоса и кризиса, которое преобладает в опыте мира 20—21 вв. Э. понял это, анализируя модернистскую поэтику Дж. Джойса вкупе с эстетикой авангарда как такового, в которых разрушается классический образ мира, но "не на вещах, а *в* и *на* языке" Размышляя о "пределах интерпретации" как о важнейшей проблеме современного литературоведения, Э. подчеркнул, что средство против неограниченного умножения числа возможных истолкований текста (**см.**) было предложено еще средневековыми схоластами. Последние стремились выработать нормы, содействующие контекстуальному сужению избыточно интерпретируемых смыслов, полагаемых символами. По мнению Э., интерпретаторы средневековья были не вправе трактовать мир как однозначный текст, их же современные коллеги, в свою очередь, не должны интерпретировать текст как бесконечный мир. Согласно Э., текст являет собой человеческий способ сведения мира к управляемому формату, открытому для интерсубъективного интерпретирующего дискурса (**см.**). Как полагает Э., нечто подвергается интерпретации (**см.**) в качестве символического лишь до тех пор, пока оно не будет легитимно интерпретировано определенным образом. Символ (**см.**) в данном контексте понимается Э. как

текстуальная модальность, не представляющая собой особый вид знака (**см.**), наделенный некими мистическими свойствами. Характеристики, которыми наделяется символ, ограничены во времени своего существования; его истолкование приписывает ему несколько разнообразных значений — равноправных и нередко взаимоисключающих. По мысли Э., каждый символ свидетельствует о фундаментальной противоречивости сущего, ибо неисчерпаемое число означающих (**см.**) необходимо предполагает единственное означаемое (**см.**) — неисчерпаемость смыслов любого текста.

Акцент средневековья на жанре "суммы" — труде исчерпывающем и универсально-систематическом отражает, согласно Э. демонстрацию всеобщего ощущения единства и завершенности мира, выражение идеи его всеохватывающей обозримости. Труды Аристотеля христианизированные усилиями Фомы Аквинского включали в себя знания из области логики, физики, психологии, этики, политики, риторики, метафизики, астрономии и психологии. Весь этот информационный массив, по Эко, обрел форму синкретичной энциклопедии как наиболее знакового произведения той эпохи. Закрытая единая концепция последнего должна была отобразить системные представления о космосе (**см.**) как иерархии жестко зафиксированных предписанных порядков. Истолкование классических текстов было возможно лишь в формате комментариев (**см.**) к ним. Как отмечал Э., ссылки на авторитет древних мыслителей и современных иерархов позволяли "открывать" текст посредством инкорпорации в него собственных идей. Тем самым делалась возможной "интеллектуальная контрабанда" нового, культурно-Иного.

Благодаря Э. понятие "открытое произведение" прочно обосновалось в современном литературоведении, оно предвосхитило программный плюрализм в искусстве и эстетике, интерес постструктурализма (**см.**) к читателю (**см.**), тексту, интерпретации. По мнению Э., в той же мере, в какой принятое ныне структурирование художественных форм отражает способ, посредством которого современная культура воспринимает реальность, модель "открытого произведения" должна утверждать ранее не существовавший культурный код (**см.**).

Э. явился одним из первых, открывших перспективу для участия читателя в процедурах порождения текстуального смысла. Во вступительной главе к книге "Роль читателя" Э. писал, что особо подчеркивая роль интерпретатора, он не допускал мысли о том, что "открытое произведение" это нечто, что может быть наполнено любым содержанием по воле его эмпирических читателей, независимо от свойств текстуальных объектов. Напротив, согласно Э., художественный текст включает в себя, помимо основных свойств, подлежащих анализу, также и определенные структурные механизмы, которые обусловливают сопряженные с ними стратегии интерпретации. По Э., "сказать, что интерпретация [...] потенциально неограниченна, не означает, что у интерпретации нет объекта и она существует только ради себя самой" Отстаивая поэтику "открытого произведения" и "открытой" интерпретации, Э. подчеркивал, что подобная деятельность стимулирована, в первую очередь, самим текстом.

В работах первой половины 1990-х "Пределы интерпретации" "Шесть прогулок в нарративных лесах" Э. рассматривал ряд способов ограничения интерпретации, формулируя собственные критерии их приемлемости. Критически оценивая понимание интерпретации в стратегиях деконструкции (**см.**), Э. пишет, что опасно открывать текст, не оговорив с самого начала его права. По убеждению Э. перед тем, как извлекать из текста всевозможные значения, необходимо признать, что у текста есть "буквальный смысл" первым интуитивно приходящий на ум читателю, знакомому с конвенциями данного естественного языка.

С точки зрения Э. настоящая культура неизбывно являет собой феномен контркультуры, программу "активной критики и преобразования существующей социальной, научной или эстетической парадигмы" Поэтому, по определению Э., *интеллектуал* — это человек, исполняющий данную критическую функцию (независимо от его общественного статуса, сферы деятельности и уровня образования).

Как подчеркивал Э., информация прямо пропорциональна энтропии, а установление жесткого кода, единственного порядка ограничивает получение информации. Следовательно, хаос, выступающий по отношению к параметрам нового дискурса как порядок, акцентированно полезен. Жанр "открытого произведения" по Э., исключает возможность однозначной декодировки, открывая текст множественности ин-

терпретаций и меняя акценты во взаимоотношениях автора (см.) и читателя. Э. фиксирует новое призвание человека, окруженного техникой, но свободного в собственном отношении к ней: если неосуществимо освободиться от власти массмедиа, то свобода интерпретации сохраняется во все моменты. Всегда возможно прочитать и воспринять сообщение *по-иному*.

Сопоставляя структурализм (см.) и философские стратегии схоластики, Э. квалифицировал их как синхронистские методологии, антиисторичные по своему существу. Обнаруживая в процессе исторических изменений присутствие предельно абстрактной, вневременной оси мыслительных координат, они пренебрегают изменчивостью, атрибутивно присущей предметам и явлениям. Осуществляется неоправданная "онтологизация" понятий структурно-упорядочивающий каркас отождествляется с реальностью, на которую он проецируется. В этой картине мира, по Э., "Бог рассматривался как Первопричина по отношению как к себе, так и к своим творениям, для которых Он выступает как Действительная, Окончательная и Созидательная причина. В этой решетке, где все, начиная с творения ангелов, мира и человека, определения страстей, привычек и кончая таинствами как орудиями искупления и самой смертью как вратами в вечную жизнь, имеет свое объяснение и свои функции в этой целостности, — нет места случайному"

В отличие от подобной модели, "структура" трактуется Э. в статусе конкретного метода исследования объектов, отнюдь не обладающего качеством универсальности. По убеждению Э., "подлинная структура" "эмпирически не наблюдаема" "неизменно отсутствует" и "не доступна интеллектуальному постижению" Э. уверен в том, что мир неподвластен глобальным трактовкам и исчерпывающим истолкованиям. Любые методы познания и постижения мира относительны и не могут претендовать на статус "приближающих к Истине" Персонаж романа Э. "Имя розы" Вильгельм Баскервильский излагая позицию автора книги говорит: "Исходный порядок это как сеть или как лестница, которую используют, чтоб куда-нибудь подняться. Однако после этого лестницу необходимо отбрасывать, потому что обнаруживается, что, хотя она пригодилась, в ней самой не было никакого смысла... Единственные полезные истины — это орудия, которые потом отбрасывают"

В ходе разработки Э. оснований собственного семиотического проекта он пришел к выводу о том, что идея беспредельной интерпретации должна трансформироваться в идею неограниченного семиозиса (см.) как основы существования культуры. Энтропии, согласно Э., можно избегнуть по той причине, что язык это организация, лишенная возможности порядка, однако допускающая смену кодов, утверждающихся и канонизирующихся данным социумом. Отношение "означаемое [см.] — означающее [см.]" представляется Э. независимым от референта. Семиотика Э. касается лишь того замкнутого пространства культуры, в котором господствует символическое, порождающее смыслы и оперирующее ими без непосредственного отнесения к физической реальности. (По его мысли, "знаки — единственные ориентиры в этом мире".) Проблема разграничения семиотики и философии языка трактуется Э. как соотношение частной и общей семиотики. Специальная семиотика это "грамматика" отдельной знаковой системы, а общая семиотика изучает целостность человеческой деятельности означивания (см.).

По мысли Э., "семиотика проявила себя как новая форма культурной антропологии, социологии, критики идей и эстетики" Она призвана развить общий концептуальный каркас для осмысления знаковых систем социальной, культурной и интеллектуальной жизни как не идентичных, а взаимно пересекающихся информационных полей.

Э. создает семиотическую версию деконструкции, постулирующую равноправный статус Хаоса и Порядка ("эстетика Хаосмоса [см.]"), идеалы нестабильности и плюрализма. Объект семиологии, согласно Э., язык, над которым уже работает Власть (см.). Семиотика, по убеждению Э., призвана вскрыть механизм "искусственности" культуры, явиться инструментом ее демистификации и деидеологизации.

Проблема предельного числа допустимых интерпретаций текстуального массива нашла отражение в дискуссии, состоявшейся в 1990 в Кембридже между Э., Р Рорти (см.), Дж. Каллером и К. Брук-Роуз. После нее термин "гиперинтерпретация" приобрел определенную известность среди западных

интеллектуалов. Завершая полемические размышления, Э. — перефразируя "Скотный двор" Дж. Оруэлла — заметил: "Пусть все интерпретаторы равны, но некоторые из них более равны, чем другие" О своей книге "Маятник Фуко" Э. заметил, что этот роман отличен от предыдущего ("Имя розы") прежде всего тем, что он повествует об опасности "раковой опухоли интерпретации" — "болезни", зародившейся в недрах герметизма эпохи Возрождения и поразившей всю современную гуманитаристику.

Как неоднократно отмечал Э., герметическое знание не исчезло в анналах истории. Пережив христианский рационализм, оно продолжало существовать как маргинальный культурный феномен и среди алхимиков, и каббалистов, и в лоне средневекового неоплатонизма. В эпоху Ренессанса, во Флоренции "Corpus Hermeticum" порождение эллинизма 2 в. был воспринят как свидетельство очень древнего знания, возвращающего нас ко временам Моисея. Система эта была переосмыслена ренессансными неоплатониками и христианскими каббалистами. С тех пор герметическая модель упрочила свои позиции в современной культуре, существуя между магией и наукой.

По убеждению Э., своеобразные модифицированные эзотерические парафразы герметизма и гностицизма пустили глубокие корни в современных культурных практиках. Выступая на упомянутом семинаре-дискуссии в Кембридже, Э. вычленил некоторые специфические черты современного "герметического подхода к тексту":

1. Текст — это открытый универсум, в котором интерпретатор может раскрыть бесконечные взаимосвязи.

2. Язык не в состоянии уловить уникальный и всегда существовавший смысл: напротив, функция языка состоит в том, чтобы показать, что предмет нашего говорения являет собой всего лишь совпадение противоположностей.

3. Язык отражает неадекватность мысли: наше бытие-в-мире это не что иное, как бытие, лишенное трансцендентального смысла.

4. Любой текст, претендующий на утверждение чего-то однозначного, это универсум в миниатюре, то есть творение хитроумного Демиурга.

5. Современный текстуальный гностицизм обещает, что всякий, кто в состоянии навязать намерения читателя непостижимым намерениям автора, может стать "сверхчеловеком"; соответствующая истина же заключается в том, что автор не знал, что именно он хотел этим сказать, ибо вместо него говорит язык.

6. Спасая текст то есть переходя от иллюзии наличествующего в нем смысла к осознанию бесконечности числа значений, читатель должен подозревать, что каждая строчка несет иной, тайный смысл; слова, вместо того чтобы сообщать, скрывают в себе невысказываемое; честь и хвала читателю, который в состоянии понять, что текст может сказать что угодно, исключая то, что имел в виду его автор; как только искомый смысл обнаружен, люди уже уверены, что это не подлинный смысл, поскольку подлинный смысл лежит несравненно глубже; проигравшим оказывается тот, кто завершает этот процесс, говоря "Я понял"

7 Подлинный читатель это тот, кто осознает, что единственная тайна текста — это пустота.

Современные теории безбрежной гиперинтерпретации (**см.**), по Э., восходят к многовековой традиции эзотерических учений, подозрительно относящейся к "очевидным" значениям текста. Таинственное знание, "унаследованное" приверженцами герметизма от первых Посвященных представляло универсум как единый огромный зеркальный зал, где каждая вещь отражала и обозначала все другие. Согласно Э., "человеческий язык, чем более он двусмыслен и поливалентен, чем более он использует символы и метафоры, тем более он оказывается приспособлен для именования Единого, в котором совпадают все противоположности. Но там, где торжествует совпадение противоположностей, там коллапсирует принцип тождества" В результате интерпретация оказывается бесконечной. Эзотерические попытки обнаружить последнюю, неоспоримую истину ведут к постоянному ускользанию смысла. Каждая вещь, земная или небесная, оказывается скрывающей в себе некую тайну. Всякий раз, когда эта тайна раскрывается, она ведет к другому секрету вплоть до последней тайны. Последняя же тайна герметической традиции состоит, по мысли Э., в том, что все сущее есть тайна.

Э. ставит вопрос о необходимости создания критериев, ограничивающих потенциально бесконечное число мыслимых интерпретаций текста. Разница между здоровой и параноидальной

интерпретацией состоит, согласно Э., в том, чтобы признать ограниченность этих подобий, а не выводить из минимального сходства максимум возможных отношений. Э. полагает, что человек в состоянии выявить явную избыточность спектра "гиперинтерпретаций" текста, но это ни в коей мере не означает, что существует единственно возможная, "истинная" интерпретация.

См. также: **Лабиринт, "Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна" (Эко), Читатель.**

А. А. Грицанов, Т В. Дабижа

ЭКСПЕРИМЕНТАЦИЯ понятие философии постмодерна, заместившее традиционный концепт классической и неклассической философии (см. **Классика Неклассика Постнеклассика**) концепт "интерпретация" (**см.**) в целях фиксации радикально нового отношения к феномену смысла.

В рамках постмодернистских аналитик текста (**см.**), фундированных радикальным отказом от идеи референции (см. **"Пустой знак", "Трансцендентальное означаемое"**), смысл текста конституируется лишь в качестве одной из возможных версий принципиально нон-финального означивания (см. **Деконструкция, Означивание, "Текст-наслаждение", "Смерть Автора"**).

С точки зрения М. Фуко (**см.**), все то, что наивно полагалось классикой источником семантической определенности, демонстрирует "разреженность, а вовсе не нескончаемые щедроты смысла" В этом отношении Ж. Бодрийяр (**см.**) констатировал своего рода "катастрофу" или "имплозию" смысла.

Культура постмодерна программно противостоит классицистскому видению мира как "открытой книги" чей имплицитно наличный смысл может и должен быть прочитан в когнитивно-интерпретационном усилии. Аналогично, согласно постмодернизму, текст не может рассматриваться как подлежащий адекватному истолкованию посредством герменевтической реконструкции его исходного смысла. Любой интерпретационный акт, приписывающий некой событийности тот или иной конкретный смысл, выступает для постмодернизма, согласно Фуко, "как насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае — как некая практика, которую мы им навязываем" В этом отношении, согласно его оценке, "интерпретировать — это подчинить себе, насильно или добровольно" (Фуко).

При претензии на постоянство (т. е. на статус избранной — корректной или аксиологически предпочтительной) интерпретация, согласно Ж. Делёзу (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**), превращается по отношению к интерпретируемой предметности в своего рода "путы и клещи" не столько генерируя смысл, сколько симулируя его (см. **Симуляция**). По мысли Делёза и Гваттари, необходимо отказаться от самой постановки вопроса о так называемом правильном прочтении: "замените анамнез — забыванием, интерпретацию экспериментацией" Согласно Делёзу и Гваттари, интерпретация заменяется Э. как свободной процессуальностью означивания: "путешествие на месте, ...экспериментация — почему бы нет?"

См. также **Интерпретация.**

А. А. Грицанов

"ЭКСТАЗ КОММУНИКАЦИИ" текст Ж. Бодрийяра (**см.**), впервые заявленный в рамках сборника эссе по культуре постмодерна. ("Ecstasy of Communication" // The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture / Ed. H. Foster. Port Townsend: Bay Press, 1983. P 126—133).

Согласно Бодрийяру, в его первой книге "Система вещей" (**см.**) "содержалась критика объекта как очевидного факта, субстанции, реальности, потребительской стоимости. Там объект воспринимался как знак, но как знак все еще нагруженный смыслом. В данной книге переплелись между собой две принципиальные логики:

1) Фантазматическая логика, отсылавшая, главным образом, к психоанализу — с его идентификациями, проекциями и всей воображаемой областью трансценденции, власти и сексуальности, оперирующей на уровне объектов и среды, с предпочтением, отдаваемым оппозиции дом/автомобиль (имманентное/трансцендентное).

2) Социально-различительная логика, порождающая различия через отсылку к социологии, сама по себе производная от антропологии (потребление как производство знаков, различение, статус, престиж).

По ту сторону этих логик, в некотором смысле дескриптивных и аналитичных, уже вырастала мечта о статусе объекта и потребления, существующих по ту сторону обмена и использования, по ту сторону ценности и эквивалента"

Как отмечает Бодрийяр, "анализ, который мог создавать объекты и их сис-

тему в 1960-е и 1970-е годы, начался, в сущности, с языка рекламы и псевдоконцептуального дискурса эксперта. *Потребление, стратегия желания* и т. д. в первую очередь, были только метадискурсом, анализом проективного мифа, чей действительный эффект никогда не был по-настоящему изучен. Отныне люди действительно живут с их объектами — на дне, и они знают об этом, не более чем об истине первобытных обществ. Вот почему зачастую трудно и бесполезно желать верифицировать (статистически, объективно) эту гипотезу, как это должен был бы сделать хороший социолог. Язык рекламы существует, в первую очередь, для использования самими рекламщиками. Как и современный дискурс в компьютерной науке и коммуникации существует для использования профессионалами в их областях"

По мысли Бодрийяра, "в определенном смысле все это еще существует, и все же в остальном это уже исчезает. Описание всего этого сокровенного универсума проективного, воображаемого и символического — все еще соответствовало статусу объекта как зеркалу субъекта, и, в свою очередь, соответствовало воображаемым глубинам зеркала и *сцены*: существует домашняя сцена, сцена внутреннего, приватное пространство-время (коррелирующее, кроме того, с публичным пространством). Оппозиции субъект/объект и публичное/приватное были все еще значимы"

Бодрийяр подчеркивает: "Сегодня сцены и зеркала больше нет; вместо них появились экран и сеть. Вместо отраженной трансцендентности зеркала и сцены существует некая неотражающая, имманентная поверхность, на которой разворачиваются операции гладкая операциональная поверхность коммуникации... Посредством телевизионного образа а телевидение оказывается предельным совершенным объектом в эту новую эру — наше собственное тело и вся окружающая его вселенная становится неким контролирующим экраном"

С точки зрения Бодрийяра, происходит переосмысление экологических императивов современного человечества. Гуманное отношение ко всему сущему — мета социальной экологии в 20 в. — выглядит сегодня, на исходе столетия, следующим образом: "Нет более траты, потребления, представления, но вместо этого регуляция хорошо темперированной функциональности, солидарности между всеми элементами той же системы, контроль и глобальное управление единым целым"

Осуществляется это переустройство общественной жизни, по Бодрийяру, следующим образом: "Всякая система, несомненно, включающая в себя домашний универсум, формирует особого рода экологическую нишу, где существующая вещь должна сохранять присущий ей декор, где все элементы обязаны постоянно коммуницировать между собой и пребывать в контакте, осведомленные о состоянии всех остальных и самой системы как целого, где непрозрачность, сопротивление или скрытность одного-единственного элемента может привести к катастрофе"

Бодрийяр формулирует главные причины подобных процессов изменения повседневной жизни представителей социума "золотого миллиарда": "Все эти изменения завершающие мутации объектов и среды в современную эру случились благодаря необратимой тенденции к трем вещам: все возрастающей формальной и операциональной абстракции элементов и функций и их гомогенизации в едином виртуальном процессе функционирования, замене телесного передвижения и усилий на электрические и электронные команды и миниатюризации в пространстве и времени — процессов, чья реальная сцена (хотя это уже более не сцена) оказывается сценой бесконечно малой памяти и экраном, с которым они сообщаются"

Мир в его данности людям существенно изменяется: "Тело, ландшафт, время, все последовательно исчезают как сцены... То же самое и с приватным пространством. Исчезновение публичного пространства происходит одновременно с исчезновением приватного пространства. Одно — уже более не спектакль, другое уже более не тайна. Их четкая оппозиция, ясное различие экстерьера и интерьера строго описывали домашнюю *сцену* объектов, с ее правилами игры и пределами, и суверенностью символического пространства, которое было при этом пространством субъекта. Теперь эта оппозиция изгладилась в некий род *об-сценного*, где большинство интимных процессов нашей жизни становится виртуальной питательной почвой для медиа (семья Лауд в Соединенных Штатах, бесчисленные кусочки крестьянской или патриархальной жизни по французскому телевидению). Наоборот, целый универсум начинает произвольно развора-

чиваться на вашем домашнем экране (вся эта бесполезная информация, которая поступает к вам из целого мира, подобно микроскопической порнографии вселенной, бесполезной и чрезмерной, почти как сексуальная близость в порнофильме): все это взрывает сцену, сохранявшуюся прежде за счет минимального разделения публичного и приватного, сцену, которая разыгрывалась в ограниченном пространстве в соответствии с тайным ритуалом, известным лишь актерам"

Согласно Бодрийяру, "приватный универсум был отчуждающим в той степени, в какой он отделял вас от других — или от мира, где его окружала как бы защитная среда, воображаемый страж, оборонительная система... Общество потребления жило также под знаком отчуждения, как *общество спектакля* (концепт французского культуролога Ги Дебора, сформулированный им в 1968. — *А. Г., Н. К.*). И только так: пока существует отчуждение, существует спектакль, действие, сцена. Это не об-сценное спектакль никогда не об-сценен. Об-сценное начинается прежде всего там, где больше нет спектакля, нет сцены, где все становится прозрачным и непосредственно видимым, где всякая вещь выставлена в жестком и безжалостном свете информации и коммуникации. Мы уже не часть драмы отчуждения, мы живем в *экстазе коммуникации*. И это экстаз об-сценного. Об-сценное это то, что искореняет всякое зеркало, всякий взгляд, всякий образ. Об-сценное приводит к концу всякой репрезентации"

Конструктивно преодолевая марксовы подходы, Бодрийяр отмечает: "Маркс изложил и обличил об-сценность товара, и эта об-сценность была связана с его эквивалентностью, с жалким принципом свободного обращения, происходящего по ту сторону всех потребительских стоимостей объекта. Об-сценность товара берет начало из факта, что он абстрактен, формален и легок в противоположность весу, непрозрачности и субстанции. Товар читабелен: в противоположность объекту, который никогда полностью не отказывается от своей тайны, товар всегда манифестирует свою видимую сущность, каковой оказывается его цена. Он формальное место транскрипции всех возможных объектов, через него объекты коммуницируют. Следовательно, товарная форма это первый великий медиум современного мира. Но сообщение, которое объекты передают через нее, оказывается крайне упрощено, и оно всегда одно и то же: их меновая стоимость. Таким образом, в своей основе сообщение уже более не существует; оно оказывается сообщением, которое принуждает само себя к чистой циркуляции. То есть к тому, что я называю (потенциальным) *экстазом*. Необходимо лишь продолжить этот марксистский анализ, или возвести его во вторую или третью степень, чтобы схватить прозрачность и обсценность универсума коммуникации. То есть к *экстазу коммуникации*. Все тайны, пространства и сцены отменены в простом измерении информации" (выделено нами. — *А. Г Н. К.*).

Бодрийяр (в привычном для него русле психоаналитических методик) заключает: "Во всяком случае, мы должны будем испытать на себе это новое состояние вещей, эту принудительную экстраверсию всего внутреннего, эту принудительную инъекцию всего внешнего, что буквально и означает категорический императив коммуникации. Здесь допустимо использование старых метафор из сферы патологии. Если истерия была патологией выразительности, театральной и оперной конверсией тела, если паранойя была патологией организации, структурацией ригидного и ревнивого мира, то с приходом коммуникации и информации, имманентной неупорядоченности связей всех сетей, с их непрерывными соединениями, мы отныне получаем новую форму шизофрении. Собственно говоря, нет больше истерии, нет больше передающейся паранойи, но лишь состояние страха, присущее шизофренику: слишком велика близость всего и вся, грязная неупорядоченность связей всего, что касается, облекает и пронзает без сопротивления не без ауры приватной защиты, нет даже собственного тела, чтобы защищать его"

Мыслитель ставит диагноз состоянию современного общества: "Шизо лишен всякой сцены, открыт всему вопреки себя самого, живет во все возрастающем смущении... Обычно говорят о световых годах отчуждения от реального, пафосе дистанции и радикального разделения; но все как раз наоборот, абсолютная близость, тотальная мгновенность вещей, ощущение незащищенности, отсутствие уединенности. Это конец внутреннего и интимного, выпячивание и прозрачность мира, который пересекает его без всяких преград. Он более не способен проводить границу своего

собственного существования, не способен разыгрывать пьесу себя самого, не способен творить себя как зеркало. Отныне он лишь чистый экран, переключающийся центр для всех сетей влияния"

А. А. Грицанов, Н. Л. Кацук

"ЭМПИРИЗМ И СУБЪЕКТИВНОСТЬ: ОПЫТ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ ПО ЮМУ" ("Empirisme et subjectivite: Essai sur la nature humaine selon Hume") — книга Ж. Делёза (**см.**), опубликованная в 1953.

Согласно Делёзу (**первая глава "Проблема познания и проблема морали"**), "Юм предполагает создать науку о человеке. В чем же суть его фундаментального проекта? Выбор всегда определяется тем, что он исключает, исторический проект — это логическое замещение. Что же касается Юма, то тут речь идет о замещении психологии души (*mind* понималась Д. Юмом "не как духовная субстанция, а как фактически наблюдаемая в процессе интроспекции психическая жизнь данной личности" *А. Г.*) психологией привязанностей души. Психология души невозможна, ее нельзя учредить, поскольку она не в состоянии обнаружить в собственном объекте необходимых постоянства и всеобщности; одна лишь психология привязанностей сможет установить подлинную науку о человеке. В этом смысле Юм прежде всего моралист и социолог, а потом уже психолог: Трактат [о человеческой природе] показывает, что те две формы, под которыми душа подвергается воздействию, по существу являются аффективной и социальной формами. Эти две формы подразумевают друг друга, удостоверяя единство объекта аутентичной науки. С одной стороны, общество требует и ожидает от каждого из своих членов выполнения постоянных ответных действий, оно требует наличия аффектов, способных производить мотивы и цели, а также наличия коллективных или частных свойств. [По Юму], *государь, налагающий подать на своих подданных, ожидает подчинения с их стороны*; одновременно *аффекты подразумевают общество в качестве косвенного средства для своего удовлетворения*. Наконец, — в истории согласованность аффективного и социального раскрывается как внутреннее единство: история в качестве собственного объекта имеет политические организации и институты, она изучает отношения между мотивом и действием в самых разных обстоятельствах, а также манифестирует единообразие человеческих аффектов. Короче, выбор психолога мог бы быть выражен следующим парадоксальным образом: чтобы быть психологом, нужно быть моралистом, социологом или историком прежде, чем быть психологом. Тут содержание проекта науки о человеке воссоединяется с тем условием, которое делает возможным познание вообще: на душу должно оказываться воздействие, она должна аффектироваться. Сама по себе и в себе душа не является природой; она не объект науки. Значит, проблема, которая будет занимать Юма, такова: как же душа становится человеческой природой?"

По версии Делёза, "Юм не перестает утверждать тождество между душой, воображением и идеями. Душа не природа, у нее нет никакой природы. Она тождественна идее в душе. Идея это нечто данное, она такова в качестве данного, она есть опыт. Душа это данное. Это некое собрание идей, а не система. И поставленный ранее вопрос можно выразить так: каким образом это собрание становится системой?"

По Делёзу, "Юм постоянно повторяет, что идеи пребывают в воображении. Но здесь такая посылка не обозначает присущности какому бы то ни было субъекту; напротив, она используется метафорически, дабы исключить из души как таковой активность, которая отличалась бы от движения идей; дабы удостоверить тождество между душой и идеями в душе. Такая посылка означает, что воображение не является неким фактором, деятельным началом, определяющей определенностью; воображение это место, которое должно быть локализовано, так сказать, зафиксировано; оно нечто, что может быть определено. Посредством воображения как раз ничего не делается; все происходит в воображении. Оно даже не является способностью формировать идею: производство идеи посредством воображения это лишь воспроизводство впечатления в воображении. Конечно, воображение обладает собственной активностью; но даже такая активность без постоянства и единообразия причудлива и безумна, она — движение идей и совокупность их действий и реакций"

Как понимает Делёз позицию Юма, "постоянство и единообразие существуют лишь в том виде, в каком идеи

ассоциируются в воображении. Ассоциация с тремя ее принципами (смежность, сходство и причинность) — выходит за пределы воображения, является чем-то иным, нежели воображение. Ассоциация воздействует на воображение, аффектирует последнее. Она обнаруживает в воображении свой термин и объект, а не свое начало. Ассоциация это качество, объединяющее идеи, но не качество самих идей" Или, как отмечал сам Юм: "Так как все простые идеи могут быть разъединены воображением, а затем снова соединены в какой угодно форме, то не было бы ничего произвольнее операций этой способности, если бы последней не руководили некие общие принципы, заставляющие ее всегда и везде согласовываться с самой собой. Если бы идеи были совершенно разрозненными и не связанными, только случай соединял бы их"

Делёз квалифицирует "единственно возможное основание эмпиризма" в понимании Юма так: "ничто в душе не выходит за пределы человеческой природы потому, что именно человеческая природа в своих принципах выходит за пределы души; ничто и никогда не является трансцендентальным. Ассоциация, не будучи чем-то произведенным, является правилом воображения, манифестацией своего свободного осуществления. Она направляет воображение, сообщает ему единообразие, а также сдерживает его. В этом смысле идеи связываются в душе, но не посредством души. Человеческая природа это воображение, но лишь в той мере, в какой другие принципы сделали последнее постоянным и фиксированным"

Таким образом, из размышлений Юма вытекает, согласно Делёзу, то, что "[человеческая] природа может быть научно исследована только в отношении результатов своих действий на душу, к тому же единственной и подлинной науке о душе следовало бы иметь — в качестве объекта — эту природу" Как отметил Юм: "Человеческая природа единственный предмет науки о человеке".

С точки зрения Делёза, "все серьезные авторы согласны, по меньшей мере, с невозможностью психологии души. Вот почему они столь дотошно критикуют любое отождествление сознания и познания. Эти авторы различаются только в определении того, какие факторы наделяют душу природой. Иногда к таким факторам относят тела и материю: тогда психология должна уступить место физиологии. Иногда же это особые принципы, некий психический эквивалент материи, в котором психология сразу находит свой единственно возможный объект и свое научное условие. Юм, опираясь на принцип ассоциации, выбрал последний путь самый трудный и дерзкий. Именно отсюда исходят его симпатия и, в то же время, сдержанность в отношении материализма.

До сих пор мы показали только то, что проблема философии Юма состоит в следующем: как душа становится природой? Но почему вопрос ставится именно так? Он может быть поставлен и в совершенно ином плане. Проблема Юма касается исключительно фактической стороны дела, она является эмпирической... В чем состоит фактическая сторона познания? В трансценденции и выходе за пределы; я утверждаю больше, чем знаю, мое суждение выходит за пределы идеи. Другими словами: я *субъект*. [...] Я говорю обобщениями, верю и устанавливаю отношения; все это — факт и практика. Что же является фактической стороной дела в случае познания? Фактическая сторона дела состоит в том, что такие практики могут выражаться в форме идеи, но лишь в том случае, что эта идея сразу становится противоречивой. [...] Чем более непосредственной или непосредственно определенной является такая несовместимость, тем более убедительной она будет. Юм приходит к такому выводу, минуя долгие обсуждения, он начинает с него, так что заявление о противоречии естественным образом принимает на себя роль основного вызова; и такой вызов единственное отношение между философом и другими [людьми] в системе рассудка"

С точки зрения Делёза, "когда речь заходит о рассудке, ход рассуждений Юма всегда один и тот же: он идет от отсутствия идеи в душе к наличию привязанности души. Отрицание идеи вещи утверждает тождество между характеристикой этой вещи и природой впечатления рефлексии. То же относится к существованию, к общим идеям, к необходимой связи, к самости, а также к пороку и добродетели. В любом случае, вместо отрицания критерия идеи мы позволяем самому отрицанию идеи служить в качестве критерия; выход за пределы всегда и прежде всего постигается в своем негативном отношении к тому, за пре-

делы чего он выходит. И наоборот, в структуре выхода за пределы душа находит какую-то позитивность, приходящую к ней извне"

Как ретроспективно отметил Делёз: "Психология привязанностей станет философией конституированного субъекта. И именно такую философию утратил рационализм. Философия Юма — это резкая критика репрезентации. Юм разрабатывает не критику отношений, а критику репрезентаций именно потому, что репрезентации не могут представлять отношения. Превращая репрезентацию в критерий и помещая идею в разум, рационализм полагает, что идеи поддерживают что-то, что не может устанавливаться в опыте или без противоречия даваться в идее: всеобщность идеи, существование объекта и содержание слов *всегда*, *универсальное*, *необходимое* и *истина*; рационализм перенес духовную определенность на внешние объекты, изымая тем самым из философии смысл и понимаемость практики и субъекта. На деле, душа — не разум; разум это привязанность души. В этом смысле разум будет называться инстинктом, привычкой или природой"

По Делёзу, "разум — это род чувства. Следовательно, как метод философии движется от отсутствия идеи к наличию впечатления, так же и теория разума движется от скептицизма к позитивизму. Она идет от скептицизма разума к позитивизму чувства, который включает в себя наконец-то и разум как рефлексию чувства в качественно определенной душе"

По убеждению Делёза, "по существу, проблема, которую ставит эмпиризм, связана не с происхождением души, а с полаганием субъекта. Более того, эмпиризм рассматривает такое полагание как результат действия выходящих за пределы [души] принципов, а не как продукт генезиса. Следовательно, трудность будет состоять в устанавливании особого отношения между двумя смыслами идеи и впечатления, между источником происхождения и качественным определением. Мы уже видели различие между ними. Именно на это различие наталкивается Юм под формой антиномии познания; такое различие определяет проблему самости. Душа не субъект, она субъективируется. И когда субъект формируется в душе под действием принципов, то душа, одновременно, постигает себя как Самость, ибо тогда она качественно определяется. Но если уж субъект полагается только в собрании идей, то как собрание идей само может постигаться в качестве самости, как оно может сказать *я* под действием тех же самых принципов? Непонятно, каким образом можно перейти от тенденций к самости, от субъекта к самости. Как, в конце концов, субъект и душа могут стать одним и тем же в самости? Самость, одновременно, должна быть и собранием идей, и предрасположенностью; и душой, и субъектом. Она синтез, но непостижимый, поскольку такой синтез воссоединяет в понятии источник происхождения и качественное определение, не примиряя их друг с другом. Коротко говоря, существуют два принципа, которые я не могу согласовать друг с другом и ни одним из которых в то же время не в силах пожертвовать, а именно: наши отдельные восприятия суть отдельные предметы и наш ум никогда не воспринимает реальной связи между отдельными предметами"

Как подчеркнул Делёз: "Не следовало бы отождествлять систему рассудка с теорией, систему морали и аффектов с практикой. Под именем веры существует практика рассудка, а под формой социальной организации и справедливости теория морали. Более того, у Юма везде лишь возможная теория является теорией практики: для рассудка имеется исчисление вероятностей и общие правила; для нравственности и аффектов — общие правила и справедливость" (Как отмечал Юм: *Узник, идя на эшафот, предвидит неизбежность своей смерти, основываясь как на непоколебимости и верности стражи, так и на действии топора и колеса*. То есть, по Делёзу, "между моральной и физической очевидностью нет различия по природе".)

Делёз отмечает: "Трактат [о человеческой природе] начинается с системы рассудка и ставит проблему разума. Однако необходимость такой проблемы совсем не очевидна; у проблемы должен быть источник происхождения, который мы и будем рассматривать как мотив философии. Разум решает проблемы не потому, что сам является какой-то проблемой. Напротив, чтобы имела место проблема разума, соотнесенная с его собственной областью, должна существовать область, которая уклоняется от разума, ставя его изначально под вопрос. Важное и принципиальное положение *Трактата* таково: *Я ни в коей мере не вступлю*

в противоречие с разумом, если предпочту, чтобы весь мир был разрушен, тому, чтобы я поцарапал палец. Противоречие [с разумом] избыточное отношение. Разум можно поставить под вопрос и можно поднять проблему его природы, ибо он несоразмерен бытию, ибо он не применим ко всему, что есть. Дело в том, что разум не определяет практику: он практически и технически недостаточен. Несомненно, разум оказывает влияние на практику, либо сообщая нам о существовании какой-либо вещи, объекта, свойственного какому-либо аффекту, либо раскрывая связь между причинами и следствиями, раскрывая средство для [достижения] удовлетворения. Но нельзя сказать ни что разум производит действие, ни что аффект противоречит ему, ни что разум борется с аффектом. Противоречие [с разумом] подразумевает, по меньшей мере, рассогласование между идеями и объектами, которые эти идеи представляют"

Как комментирует пафос идей Юма Делёз, "самое важное — изобрести: справедливость — это искусственная добродетель, а *человечество — изобретательный род.* Самое существенное — установить всю мораль в целом; справедливость — это схема. Такая схема и есть главный принцип общества. Отдельный акт справедливости, рассматриваемый сам по себе, может часто противоречить общественному благу и для последнего может быть выгодным лишь совместное действие всего человечества сообразно общей схеме, или системе, поступков. Речь идет уже не о выходе за пределы, а об интеграции. Вопреки разуму, который всегда движется шаг за шагом, чувство реагирует на целостности. Вот почему в области морали у общих правил иной смысл"

Во **второй главе "Мир культуры и общие правила"** Делёз поясняет: "Сущность морального сознания состоит в том, чтобы одобрять или не одобрять. У чувства, побуждающего нас превозносить или порицать, у неудовольствия и удовольствия, определяющих порок и добродетель, есть какая-то изначальная природа: они производятся через рассмотрение характера вообще без ссылки на наш частный интерес. Но что заставляет нас отказаться от ссылки на собственную точку зрения и вынуждает рассматривать — *путем простого осмотра* — характер вообще, другими словами, что заставляет нас принять нечто и жить с ним, поскольку последнее полезно и для другого, и для личности, поскольку оно согласуется и с другим, и с личностью как таковой? Ответ Юма прост: симпатия. Однако есть парадокс симпатии: она открывает нам моральное пространство, некую всеобщность, но такое пространство не обладает протяженностью, а всеобщность не является количественной. Фактически, чтобы быть моральной, симпатия должна распространяться в будущее, а не ограничиваться настоящим моментом, она должна быть *удвоенной* симпатией, т. е. соответствием впечатлений соответствием, которое умножается желанием доставить удовольствие другому и предотвратить его огорчения. Таково фактическое положение дел: симпатия существует, она естественным образом распространяется. Но такое распространение не утверждается без исключения: симпатию невозможно было бы распространить, если бы нам не помогало какое-нибудь имеющееся налицо условие, очень живо воздействующее на нас, исключая те случаи, которые не содержат это условие. Таким условием применительно к фантазии будет сильная степень страдания, но применительно к человеческой природе оно смежность, сходство или причинность. Согласно обстоятельствам, мы любим именно тех, кто близок нам, кто наша ровня или родственники. Короче, наше великодушие ограничено по природе; как раз ограниченное великодушие естественно для нас. Симпатия естественно распространяется в будущее, но лишь в той мере, в какой [указанные] обстоятельства ограничивают ее распространение. Обратная сторона той же всеобщности, к коей взывает симпатия, — это пристрастие, *неодинаковость привязанности,* какой симпатия наделяет нас как характеристикой нашей природы"

Согласно Делёзу, "одна из наиболее простых, но наиважнейших идей Юма такова: человек не столько эгоистичен, сколько пристрастен. Иные считают себя философами и глубокими мыслителями, придерживаясь [того мнения], что эгоизм — последнее прибежище любой деятельности. Не слишком ли просто? Разве они не видят, что найдется мало таких лиц, которые не ассигновали бы большую часть своего состояния на удовольствия жен и воспитание детей, оставляя лишь самую малую долю для личного пользования и развлечений? Истина в том, что человек всегда принадлежит какому-нибудь клану или сообществу".

Согласно размышлениям Делёза о логике рассуждений Юма: "Симпатия противостоит обществу так же, как и эгоизм. [По Юму,] никто не обладает одинаковой с другим симпатией; если определено множество известных пристрастий, то тут имеется противоречие и насилие. В этом и состоит ход природы; на таком уровне нет разумных способов общения между людьми. [Согласно Юму,] каждый отдельный человек имеет особое отношение к другим людям, и мы совершенно не могли бы поддерживать друг с другом разумное общение, если бы каждый из нас рассматривал характеры и людей только так, как они представляются ему с его личной точки зрения.

Однако если симпатия похожа на эгоизм, то каков смысл замечания Юма о том, что человек не эгоист, а симпатизирующее [существо]? Дело в том, что если общество находит столько же помех в симпатии, сколько и в самом чистом эгоизме, то абсолютно меняется именно смысл или сама структура общества, в зависимости оттого, рассматриваем ли мы его с точки зрения эгоизма, или же с точки зрения симпатии. Фактически, эгоизму нужно быть только ограниченным. Что касается симпатий, то тут другое дело: их нужно интегрировать — интегрировать в позитивной тотальности. В теориях договора Юм критикует как раз то, что они дают нам абстрактный и ложный образ общества, что они определяют общество только негативным образом, что они видят в нем совокупность ограничений эгоизмов и интересов вместо того, чтобы понимать общество как позитивную систему изобретательных усилий. Вот почему так важно помнить, что естественный человек не эгоист: все зависит от концепции общества"

По Делёзу, "система направленных средств, упорядоченное целое называются правилом или нормой. Юм говорит: общее правило. У такого правила два полюса: форма и содержание, договор и собственность, система обычаев и стабильность владения. Быть в обществе означает, прежде всего, заменять насилие возможным договором: мышление каждого представляет в себе мышление других. Но при каких условиях? При том условии, что частные симпатии каждого превосходятся особым образом и преодолевают соответствующие пристрастия и противоречия, которые они рождают среди людей. При том условии, что естественная симпатия может искусственно проявляться вне своих естественных ограничений. Функция правила задавать устойчивую общую точку зрения, прочную, трезвую, независимую от наличной ситуации. Но при вынесении суждения о характерах единственный интерес или единственное удовольствие, которые тождественны для любого зрителя, это либо интерес и удовольствие самого лица, обладающего указанным характером, либо удовольствие и интерес лиц, общающихся с ним. [...] Все то в человеческих поступках, что причиняет нам неудовольствие, именуется нами вообще Пороком [Юм]"

И тогда, с точки зрения Делёза, "подлинный дуализм по Юму пролегает не между привязанностью и разумом, природным и искусственным, а между всей природой в целом, куда включено и искусственное, и душой, на которую воздействует это целое и которая упорядочивается благодаря последнему. Итак, то, что смысл справедливости не сводится к инстинкту, к естественному обязательству, вовсе не препятствует существованию естественного инстинкта и, более того, естественного обязательства быть справедливым, лишь только справедливость устанавливается. [...] Справедливость — не принцип природы; она — нечто искусственное. Но в том смысле, в каком человек изобретательный род, искусственное все еще является природой; стабильность владения это естественный закон. Как сказал Бергсон, сами по себе привычки не естественны, но что естественно, так это привычка приобретать привычки. Природа достигает своих целей только с помощью средств культуры, а тенденция удовлетворяется только через институт. Именно в этом смысле история — часть человеческой природы. И наоборот, природа обнаруживается как осадок истории; природа это то, чего история не объясняет, то, что не может быть определено, что даже бесполезно описывать, что является общим для самых разных способов удовлетворения тенденции"

Как подчеркивает Делёз, "природа и культура формируют совокупность, комплекс. Итак, Юм одновременно отказывается и от положений, приписывающих все, включая справедливость, инстинкту, и от положений, приписывающих все, включая смысл добродетели, политике и образованию"

По мысли Делёза, "вся критика, которую Юм обрушивает на природное состояние, естественные права и обще-

ственный договор, сводится к убеждению, что данную проблему нужно пересмотреть. Сам по себе закон не может быть источником обязательства, ибо законное обязательство предполагает выгоду. Общество не может гарантировать предсуществующих прав: если человек вступает в общество, то как раз потому, что он не обладает предсуществующими правами. В предлагаемой Юмом теории обязательств мы ясно видим, как выгода становится принципом, противоположным договору. Где же проходит фундаментальное различие? Выгода пребывает на стороне института. Институт — в отличие от закона — не ограничение, а, напротив, модель действий, подлинное начинание, изобретенная система позитивных средств, позитивное изобретение косвенных средств. Такое понимание института по-настоящему переворачивает проблему: то, что вне социального, — это негативное, нехватка, потребность. Что касается социального, то оно основательным образом созидательно и изобретательно, оно — позитивно. Несомненно, мы могли бы сказать, что понятие *конвенции* у Юма остается чрезвычайно важным. Но не нужно путать ее с договором. Выдвижение конвенции на основе института означает только, что система средств, предоставляемая институтом, является косвенной, окольной и изобретенной системой — в культурном смысле слова"

Таким образом, согласно интерпретации Делёза, "общество — это набор конвенций, основанных на выгоде, а не набор обязательств, основанных на договоре. Социально закон не первичен; закон предполагает институт, который он ограничивает. Точно так же законодатель — это не тот, кто законодательствует, а скорее тот, кто учреждает [институт]. Проблема отношения природы и общества оказывается перевернутой: речь уже идет не столько об отношении прав и закона, сколько о потребностях и институтах. Такая идея подвигает нас одновременно на полный пересмотр прав и на оригинальное видение науки о человеке, сразу понимаемой как некая психосоциология. Следовательно, выгода — отношение между институтом и потребностью — является сулящим успех принципом: то, что Юм называет общим правилом, — это институт. Более того, если верно, что общее правило является позитивной и функциональной системой, обнаруживающей свой собственный принцип в выгоде, то нужно еще понять, какова природа связи, существующей между такой системой и принципом выгоды"

Как получается у Юма (с точки зрения Делёза): "[Люди] не могут изменить свою природу. Все, что они могут сделать, — это изменить свое положение и устроить так, чтобы соблюдение справедливости стало непосредственным интересом некоторых отдельных лиц, а ее нарушение — самым отдаленным их интересом. Мы вновь находим здесь принцип любой серьезной политической философии. Подлинная мораль адресуется не детям в семье, а взрослым в государстве. Она состоит не в изменении человеческой природы, а в изобретении искусственных объективных условий — таких, чтобы дурные аспекты этой природы не одержали верх. Такое изобретение, согласно Юму — как и, впрочем, согласно всему восемнадцатому веку, — будет политическим и только политическим. Правители, *довольные своим наличным положением в Государстве*, постигают общий интерес как непосредственный [интерес], понимают справедливость как благо собственной жизни; для них самое отдаленное становится наиближайшим. И наоборот, те, кем правят, видят, что наиближайшее становится самым отдаленным, поскольку они, *насколько это возможно, лишают сами себя власти нарушать общественные законы* [Юм]"

Как подчеркнул Делёз, "государство, по Юму, нацелено не на репрезентацию общего интереса, а на превращение общего интереса в объект веры, сообщая при этом общему интересу — прежде всего посредством механизма своих санкций — ту живость, какой естественным образом обладают для нас только частные интересы. Если правители — вместо того, чтобы изменять [пагубную] ситуацию, вместо того, чтобы обретать непосредственный интерес в отправлении справедливости, — подчиняют собственным непосредственным дурным аффектам отправление ложной справедливости, то тогда и только тогда сопротивление будет законным от имени общего правила"

По Делёзу, "препятствия, с которыми общество должно справиться, состоят не только в нестабильности благ и абстрактном характере общего интереса. Есть еще и дефицит благ [Юм]. И стабильность — далекая от преодоления этого препятствия — лишь усугубляет его, обеспечивая владению условия,

благоприятные для формирования крупной собственности. Юм часто развивает идею, что благодаря внутренней диалектике собственность порождает и стимулирует неравенство. Следовательно, есть и третья серия правил, сглаживающая одновременно и неравенство, и дефицит. Такие правила будут объектом политической экономии. К стабильности владения и преданности правительству наконец присоединяется процветание торговли; последняя "умножает [коммерческую] деятельность, быстро перенося ее от одного члена государства к другому и не позволяя никому из них погибнуть или стать бесполезным [Юм]"

Делёз пишет: "Собственность, согласно Юму, есть особая проблема количества: блага в дефиците, и они не стабильны, поскольку редки. Вот почему собственность взывает к законодателю и государству. Напротив, количество денег — их избыток или дефицит само по себе не оказывает влияния: деньги — это объект механики. Мы могли бы сказать, что существенная, а, возможно, и единственная, тема экономических эссе Юма состоит в показе того, что следствия-эффекты, которые мы обычно приписываем количеству денег, зависят на самом деле от других причин. А вот что является конкретным в такой экономике, так это идея, согласно которой экономическая деятельность подразумевает качественные мотивации. Ощущение различия между торговлей и собственностью с точки зрения количества позволяет Юму сделать вывод о том, что в обществе механически устанавливается количественная гармония экономических деятельностей, и это совсем не похоже на то, что происходит в случае собственности"

В **главе третьей "Сила воображения в этике и познании"** Делёз, в частности, отмечает: "Мы возвращаемся к главной проблеме: как возможно правило?"

Получается, что "общее правило — это аффект, отрефлексированный в воображении. Несомненно, особые качества аффекта — как принципы природы состоят в способности воздействовать на душу и качественно определять ее. Но и наоборот, душа рефлексирует свои аффекты, свои привязанности. Отсюда мы можем заключить, что все приятное для чувств до некоторой степени приятно и воображению и что оно сообщает нашим мыслям образ того удовольствия, которое оно возбуждает в нас, на самом деле воздействуя на телесные органы [Юм]"

Как отметил Делёз, воспроизводя мысль Юма: "Если уж соответствующее общее правило установлено, то люди склонны распространять его за пределы тех принципов, от которых оно произошло впервые. Так, самые распутные холостяки не могут не возмущаться любым проявлением бесстыдства или распутства у женщин. Следовательно, именно воображение делает рефлексию аффекта возможной. Общее правило это отзвук привязанности в душе, в воображении. Правила суть отрефлексированные поступки, идеи практики. Значит, нам нужно модифицировать нашу первую — слишком уж простую — схему. Прежде мы видели, что принципы природы, качества аффектов должны исследоваться исключительно через их воздействие на душу Однако такое воздействие состоит лишь в следующем: воображение аффектируется и фиксируется. Оно простой результат действия, простой эффект. Теперь же мы видим, что следует добавить и сложный эффект: воображение рефлексирует привязанность, а привязанность отдается отзвуком в душе. В той мере, в какой принципы морали и аффекта воздействуют на душу, последняя перестает быть фантазией, она фиксируется и становится человеческой природой. Однако в той мере, в какой душа рефлексирует фиксирующие ее привязанности, она все еще является фантазией, но на другом уровне и новым способом. Фантазия восстанавливается в принципах собственной трансформации. Ибо по крайней мере что-то в привязанности избегает любой рефлексии. Именно то, что не может без противоречия быть отрефлексированным [в привязанности], определяет реальное проявление привязанностей, актуальность их пределов, действие, благодаря которому привязанности фиксируют душу в той или иной форме. Воображение, ставя под сомнение формы собственной стабильности, освобождает эти формы и освобождается от них; оно бесконечно их растягивает. Оно, так сказать, задает предел объекту фантазии, оно играет с этим пределом, представляя случайное как существенное, оно отделяет свою силу от ее актуального проявления. Подобное отделение, говорит Юм, — это иллюзия фантазии"

Как отмечает Делёз, "мало понимать искусственное только в аспекте фанта-

зии, поверхностности и иллюзии: искусственное — это также и серьезный мир культуры. Разница между природой и культурой — это как раз разница между простым и сложным эффектами. И если Юм всем своим творчеством выказывает постоянный интерес к проблеме психологии животных, то, возможно, потому, что животное это природа без культуры: принципы воздействуют на душу животного, но у них нет иного эффекта, кроме как простого эффекта. Не имея общих правил, захваченное инстинктом в актуальном, лишенное постоянно действующей фантазии и рефлексивных процедур, животное также лишено и истории. В этом как раз и состоит проблема: как объяснить, что культура и история у человека конституируются так, что фантазия восстанавливается благодаря отголоску привязанностей в душе? Как объяснить такой союз самого поверхностного и самого серьезного?"

Юм приводит пример: "Человек, преследующий до полного изнеможения зайца, счел бы несправедливым, если бы кто-либо другой упредил его и захватил добычу. Но если тот же человек вознамерится сорвать яблоко, которое он может достать рукой, а другой, более проворный, упредит его и завладеет этим яблоком, то у первого не будет оснований для того, чтобы жаловаться. В чем же основание разницы между двумя случаями, как не в том, что неподвижность является не естественным свойством зайца, а результатом усилий охотника, благодаря чему между зайцем и охотником образуется тесное отношение, которого недостает во втором случае?" По Юму, вся сфера Права целиком является ассоцианистской. Мы ожидаем, чтобы арбитр или судья *применил* ассоциацию идей, объявил, с кем или с чем вещь связывается в душе человека, соблюдающего правила вообще. Как отмечал Юм: "По общему признанию философов и специалистов по гражданскому праву, море не может быть собственностью какой-либо нации по той причине, что невозможно завладеть им или встать к нему в какое-нибудь определенное отношение, которое могло бы послужить основанием собственности. Как только исчезает эта причина, тотчас же возникает и собственность. Так, самые усердные защитники свободы морей признают, что морские рукава и бухты естественно принадлежат в качестве приращения собственникам окружающего их материка. Эти рукава и бухты имеют, в сущности, так же мало связи с материком, как, например, Тихий океан, но поскольку эта связь существует в воображении и поскольку они меньше по размеру [чем материк], то они, естественно, рассматриваются как приращение [к последнему]" Или, по Юму: "Говорят, что мы владеем каким-либо объектом не только тогда, когда непосредственно прикасаемся к нему, но и тогда, когда занимаем по отношению к нему такое положение, что пользование им в нашей власти, что в нашей власти передвигать его, вносить в него изменения или уничтожить его в зависимости от того, что нам в данную минуту желательно или выгодно. Таким образом, это отношение есть вид отношения причины и действия...

В результате, согласно Юму, "за определенным содержанием правил собственности и суверенитета проглядывает фантазия, еще яснее она заявляет о себе, когда речь идет о слабости этих правил, или об их взаимном противостоянии. Вот почему происходят тяжбы. Вот почему юридические споры могут быть бесконечными"

Отсюда, по мнению Юма, существование споров и насилия: "Если мы будем искать решение этих затруднений в разуме и общественном интересе, мы никогда не найдем удовлетворения, а если станем искать его в воображении, то окажется, что качества, действующие на указанную способность, так незаметно и постепенно переходят друг в друга, что невозможно указать для них какие-либо границы или пределы"

По мнению Делёза, "теперь мы можем сказать, что такое идея субъективности. Субъект не качество, а, скорее, квалификация собрания идей. Сказать, что на воображение *воздействуют* принципы, означает, что какая-то совокупность квалифицируется как некий пристрастный, актуальный субъект. Тогда, идея субъективности происходит из рефлексии привязанности в воображении и *из общего правила как такового*. Идея здесь уже не объект мысли или качество вещи; она не репрезентативна. Она управляющий принцип, схема, правило конструирования. Выходя за пределы пристрастия субъекта, чьей идеей она является, идея субъективности вводит в каждое рассматриваемое собрание принцип и правило возможного согласия между субъектами. Именно так проблема самости, неразрешимая на

уровне рассудка, находит единственно возможное в культуре — моральное и политическое решение. Мы увидели, что источник происхождения [субъективности] и привязанность не могут объединяться в самости, поскольку на этом уровне — пребывает все различие в целом между принципами и фантазией. То, что устанавливает я здесь и теперь, — это синтез привязанности и ее рефлексии, синтез привязанности, которая фиксирует воображение, и воображения, которое рефлексирует привязанность"

С точки зрения Делёза, "практический разум это учреждение всей культуры и нравственности в целом. То, что такое целое может фрагментироваться, вовсе не противоречит данному утверждению, поскольку само является фрагментом общих определенностей, а не фрагментом частей [Юм]. Как же такое устанавливание может учреждаться? Именно *схематизирующее воображение* делает его возможным. И такой схематизм манифестирует и транслирует три свойства воображения: воображение является рефлексивным, по существу, выходящим за пределы и квази-конститутивным. Но, на другом полюсе, теоретический разум — это детерминированность деталей природы, то есть частей, поддающихся исчислению"

Согласно Юму (в интегрирующей интерпретации Делёза), "философ, постоянно говорящий об оккультных способностях и качествах, кончает верой в то, что эти слова *обладают тайным смыслом, который мы можем раскрыть при помощи размышлений*. Лжец, постоянно повторяющий собственную ложь, в конце концов сам верит в свои выдумки. Не только легковерность объясняется силой слов, но также образование, красноречие и поэзия. [...] Короче, слова производят *призрак веры* [Юм] или *подделку* [Юм], что делает философски оправданной самую резкую критику языка. С другой стороны, фантазия заставляет нас смешивать существенное и случайное. Фактически, поддельный характер верований всегда зависит от случайной характеристики: он вызывается не какими-нибудь соединениями объектов, а *наличным настроением и расположением духа самого человека* [Юм]"

В **четвертой главе "Бог и мир"** Делёз пишет: "Если уж мы ищем пример, в котором объединились бы все значения, последовательно приписываемые нами общим правилам, то находим его в религии. Четыре типа правил должны различаться: экстенсивные и коррективные правила аффектов, экстенсивные и коррективные правила познания. Итак, религия одновременно участвует и в познании, и в аффекте. Фактически, у религиозного чувства два полюса: политеизм и теизм. А также два соответствующих источника: с одной стороны, качества аффектов, и с другой, модусы ассоциации [Юм]. Источник теизма — в единстве того спектакля, который разыгрывает Природа, в том особом единстве, какое лишь сходство и причинность могут обеспечить в феноменах; источник политеизма — в разнообразии аффектов, в несводимости [друг к другу] последовательно идущих аффектов. Далее, и в теизме, и в политеизме религия предстает как система экстенсивных правил. С другой стороны, если религиозное чувство обнаруживает свой источник в аффекте, то само оно не является аффектом. Юм говорит, что религиозное чувство не порождается каким-либо особым инстинктом или же первичным естественным впечатлением; оно не задается естественным образом как себялюбие или половая любовь; скорее, религиозное чувство предмет исторического изучения"

По Юму, "религиозное чувство пробуждается в необычных потрясениях, происходящих с нами в чувственном мире, в исключительных и фантастических обстоятельствах или в неизвестных феноменах, ошибочно принимаемых нами за сущности как раз потому, что они неизвестны. Такое смешивание определяет и суеверие, и идолопоклонство. Жестокости, капризы эти качества, как бы ни были они замаскированы словами, составляют, как можно повсюду наблюдать, господствующую, характерную черту божества в народных религиях. Идолопоклонники это люди *искусственной жизни*, те, кто из необычного делает сущность, кто взыскует *немедленного служения Высшему Существу*. Это мистики, фанатики или суеверные. Такие души добровольно пускаются в преступные предприятия; ибо общее у них то, что им мало моральных действий. К тому же, добродетель уныла, добродетель не живописна; престижно зло: люди даже боятся прослыть добродушными, опасаясь, чтобы это качество не было принято за недостаток ума; они часто хвастаются большим числом развра-

ных поступков, чем это соответствует истине..."

Делёз, комментируя Юма, пишет: "На ином полюсе, теизм — тоже система экстенсивных правил. На этот раз экстенсия касается познания. В этом смысле религия снова является переходом за границы воображения, фантазией и симулякром веры. Она взывает к высказанному повторению, к устной и письменной традиции. Священники говорят о свидетельствах людей, и чудеса покоятся на последних [Юм], но чудеса не манифестируют непосредственно реальность, а ссылаются на соответствие, которое, вообще говоря, мы привыкли находить между свидетельством и реальностью. Более того, в доказательствах существования Бога, основанных на аналогии между машиной и миром, религия смешивает общее и случайное: она не видит, что мир имеет только весьма отдаленное сходство с машинами, что он похож на них исключительно благодаря крайне случайным обстоятельствам"

Делёз отмечает, что "у Юма, но совсем на иной манер, нежели у Канта, теория причинности имеет два яруса: определение условий законного проявления [причинности] относительно опыта и критика незаконного проявления вне опыта"

Делёз вопрошает: "Если религия корректируется, то что остается от самой религии? В обоих случаях коррекция, по-видимому, является тотальной критикой; она ничто не оставляет незатронутым, и от чуда ничего не остается; оно исчезает в несоразмерном вычитании. Фигуры экстенсии, которые мы исследовали прежде, справедливость, управление, торговля, искусство, нравы, даже свобода обладали собственной позитивностью, которую их коррекции подкрепляют и усиливают: они формируют мир культуры. Напротив, Юм, по-видимому, исключает из культуры религию и все, что к ней относится. Когда в религии слова [например, чтение литургии] освящают объект, и в то же время в социальной и правовой сферах слова обязательства меняют природу действий, соотнесенных с тем же объектом, то смысл здесь неодинаков [Юм]. Тут философия завершает практическую битву против суеверия. На другом полюсе корректив ные правила, делающие возможным подлинное знание, сообщая ему критерии и законы осуществления, действуют, лишь удаляя из определяемой ими области каждое фиктивное применение причинности; и начинают они с религии. Короче, кажется, что в экстенсии религия удерживает только поверхностность и утрачивает всю свою серьезность. И мы понимаем почему. Религия это, прежде всего, экстенсия аффекта, рефлексия аффекта в воображении. Но в религии аффекты не рефлексируются в воображении, уже зафиксированном принципами ассоциации таким способом, благодаря которому стал бы возможен серьезный подход. Религия существует тогда, когда эти принципы, напротив, рефлексируются в чистом воображении, в одной лишь фантазии. Почему так? Потому что религия сама по себе и в другом своем аспекте это только фантастическое применение принципов ассоциации, сходства и причинности"

Делёз пишет: "Следовательно, от религии ничего не остается? Но в таком случае, как объяснить смену позиции (Юма. — *А. Г.*) в конце эссе *О бессмертии души* и *Эссе о чудесах*? Вера в чудеса — это ложная вера, но также и подлинное чудо. Кого побуждает к признанию ее [христианской религии] Вера, переживает в самом себе непрерывное чудо, нарушающее все принципы его ума и располагающие его верить в то, что совершенно противоречит привычке и опыту [Юм]. Мы согласны с иронией Юма и его необходимыми предосторожностями. Но если наше согласие справедливо, оно не объяснит собственно философского содержания Диалогов (Работы Юма "Диалоги о естественной религии" *А. Г.*). Фактически, религия оправдывается, но лишь в весьма особом положении [она оправдывается] вне культуры и вне подлинного познания. Мы увидели, что философии нечего сказать о причине принципов, о происхождении их силы. Вот оно место Бога. Мы не можем пользоваться принципами ассоциации ни чтобы познавать мир как результат божественной деятельности, ни, тем более, чтобы познавать Бога как причину мира; но мы всегда можем негативно мыслить Бога как причину принципов. Именно в этом смысле теизм пригоден, и именно в этом смысле вновь вводится цель. Такая цель будет мыслиться, но не познаваться, как изначальное согласие между принципами человеческой природы и самой Природой. Итак, здесь существует разновидность предустановленной гармонии между ходом природы и сменой наших идей [Юм]".

Как отмечает Делёз, Юм осмысливал "два фиктивных применения принципа причинности. Первый определялся повторениями, не вытекающими из опыта; второй особым объектом, Миром, который не может быть повторен и который, собственно говоря, и не является объектом. Итак, по Юму, есть третья, фиктивная и избыточная, причинность. Она манифестируется в вере в отчетливое и непрерывное существование тел. С одной стороны, если мы и приписываем объектам *непрерывное существование*, то благодаря какому-то типу причинного умозаключения, имеющему в качестве собственного основания согласованность определенных впечатлений; несмотря на дискретность моего восприятия, я допускаю *непрерывное существование объектов, чтобы соединить их прошлое появление с настоящим и поставить их в такую взаимную связь, которая, как я знаю из опыта, соответствует их особой природе и обстоятельствам* [Юм]. Тогда разрешается противоречие, имевшееся между соединением двух объектов в наличном опыте и появлением одного из них только в моем восприятии без одновременного появления соединенного с ним второго объекта. Но противоречие разрешается только благодаря фикции воображения: такой вывод является здесь фиктивным, а причинное умозаключение расширенным; оно выходит за пределы принципов, задающих условия его законного применения вообще и удерживающих его в границах рассудка. Фактически, я наделяю объект большей согласованностью и определенностью, чем те, что я наблюдаю в собственном восприятии"

Или, согласно Юму, "так как все заключения относительно фактов основываются только на привычке и так как привычка может быть лишь действием повторных восприятий, то перенесение привычки и заключений за пределы восприятий не может быть прямым и естественным следствием постоянного повторения и связи"

Как подчеркивает Делёз, "ни благодаря чувствам, ни благодаря рассудку не бывает опыта непрерывного существования. Непрерывное существование — это не особый объект, оно характеристика Мира вообще. Оно не объект, а горизонт, предполагаемый каждым объектом. (Несомненно, такое уже было в случае религиозной веры. Но являясь чем-то большим, нежели экстенсивное правило, религиозная вера выступает теперь как нечто составленное из правил и веры в существовании тел. Если она и участвует в правилах, то лишь потому, что рассматривает мир как особый объект и взывает к опыту чувств и рассудка.) Вместе с верой в существование тел *фикция становится принципом человеческой природы*. Это самый важный пункт. Фактически, весь смысл принципов человеческой природы в том, чтобы преобразовать *многообразие* формирующих душу идей в *систему* — в систему знания и объектов знания"

Как подчеркивал Юм, скептик "должен признавать принцип существования тел. ...Природа не предоставила ему в данном случае право выбора..."

В **пятой главе — "Эмпиризм и субъективность"** Делёз обозначает проблему: "Мы думали найти сущность эмпиризма именно в конкретной проблеме субъективности. Но прежде следовало бы спросить, как определяется субъективность. Субъект определяется движением и через движение своего собственного развития. Субъект это то, что развивает само себя. Вот единственное содержание, какое мы можем придать идее субъективности: опосредование и трансценденция. Но отметим, что движение саморазвития, или движение становления иным, двойственно: субъект выходит за свои пределы, он ставит под сомнение самого себя. Юм распознал эти два измерения, представляя их как фундаментальные характеристики человеческой природы: вывод и изобретение, вера и выдумка. [...] Короче, верить и изобретать вот что делает субъекта субъектом"

По Делёзу, "мы являемся субъектами еще и в другом отношении в моральном, эстетическом и социальном суждении и благодаря последнему. В этом смысле субъект рефлексирует и сам себя ставит под сомнение: он высвобождает из того, что вообще воздействует на него, некую силу, не зависящую от актуального проявления, то есть чистую функцию, и тогда он выходит за пределы собственного пристрастия [Юм]. Поэтому выдумка и изобретение стали возможными. Субъект изобретает; он — творец искусственного. Такова двойная мощь субъективности: верить и изобретать, допускать скрытые силы, предполагать абстрактные и отдельные силы. В этих двух смыслах субъект нормативен: он творит нормы, или общие правила. Такая двойная мощь, такое двойное проявление общих правил должны быть объяс-

нены, мы должны найти их основание, закон или принцип. Вот в чем проблема. Ибо ничто так радикально не ускользает от нашего познания, как силы Природы [Юм], и ничто не является более бесполезным для нашего рассудка, чем различие между силами и их проявлением [Юм]. Тогда по какому праву мы допускаем силу и ее проявление, по какому праву мы разводим их? Верить значит делать заключение относительно одной части природы, исходя из другой, которая не дана. Изобретать — значит разводить силы, устанавливать функциональные целостности целостности, которые не существуют и тем более не даны в природе.

Проблема такова: как субъект, выходящий за пределы данного, может устанавливаться в этом данном? Несомненно, сам субъект дан. Несомненно, то, что выходит за пределы данного, тоже дано, но иным способом, в ином смысле. Тот субъект, который изобретает и верит, устанавливается в данном так, что превращает само данное в синтез, в систему. Именно это мы и должны объяснить. В проблеме, поставленной таким образом, мы раскрываем абсолютную сущность эмпиризма. О философии вообще можно сказать, что она всегда ищет план анализа, в котором можно было бы предпринять и провести исследование структур сознания, то есть их критику, и оправдать весь опыт в целом.

Изначально критические философии противопоставляются именно благодаря такому различию в плане. Мы прибегаем к трансцендентальной критике, когда расположившись на методологически ограниченном плане, который дает нам сущностную уверенность или достоверность сущности, мы спрашиваем: откуда может взяться какое-то данное, как что-то может быть дано субъекту и как субъект может приписывать нечто самому себе? Итак, критическое требование — это требование конструктивной логики, которая находит свой образец в математике. Критика является эмпирической в том случае, когда мы, расположившись в чисто имманентной точке зрения, делающей возможным описание, причем последнее находит свое правило в детерминированных гипотезах, а образец — в физике, задаемся вопросом о субъекте: как он устанавливается в данном? Конструирование данного задает пространство для устанавливания субъекта. Данное уже не дано субъекту, скорее, субъект устанавливается в данном. Заслуга Юма в том, что он вычленил эту эмпирическую проблему в ее чистой формулировке, отделил ее и от трансцендентального, и от психологического.

Но что такое данное? Это, говорит Юм, поток чувственного, собрание впечатлений и образов, совокупность восприятий. Оно — совокупность того, что является, бытие, равное явлению [Юм]; оно движение и изменение без тождества и закона. Мы будем использовать термины воображение и душа, обозначая ими не способность, не принцип организации, а некоторое определенное множество, ту или иную совокупность. Эмпиризм начинается с такого опыта собирания, с полной движения последовательности отдельных восприятий. Он начинается с них постольку, поскольку они отдельны, поскольку они независимы. Фактически, принцип эмпиризма, то есть определяющий принцип, сообщающий опыту некий статус, состоит совсем не в том, что *каждая идея выводится из впечатления*, чей смысл только регулятивен; а в том, что всякие доступные разделению объекты также и различимы, а всякие различимые объекты также и различны.

Это и есть принцип различия"

По мысли Делёза, "две указанные критики [критика философии субстанции и критика философии Природы] воссоединяются в том пункте, где они становятся одной [критикой]. Почему? Потому что вопрос о детерминируемом отношении с Природой имеет свои условия: он не очевиден, не дан, и он может быть поставлен только субъектом субъектом, спрашивающем о ценности системы своих суждений, то есть о законности преобразования, какому он подвергает данное, или о законности организации, которую он приписывает данному. Так что реальной проблемой будет то, как мысленно представить себе — в данный момент — согласие между неизвестными силами, от которых зависят данные нам явления, и трансцендентными принципами, которые упорядочивают устанавливание субъекта в этом самом данном, как представить согласие между силами Природы и принципами человеческой природы, между Природой и субъектом. Что касается данного — самого по себе и как такового, — то оно — ни репрезентация Природы, ни модификация субъекта"

По Делёзу, "фундаментальный принцип эмпиризма, принцип различия,

уже утвердил такой интерес к делимости; в этом состоял смысл данного принципа. Инвариантом души является не та или иная идея, а наимельчайшая идея. Идея может появляться или исчезать, я всегда могу открывать другие [идеи]; но случается, что я не могу найти самую мелкую [идею]. [Согласно Юму], *отвергая бесконечную способность* [представления] *ума, мы предполагаем, что последний может прийти к концу при делении своих идей*" В такой идее существенно как раз не то, что она представляет нечто, а то, что она неделима: *Когда вы говорите мне о тысячной и десятитысячной доле песчинки, у меня есть отчетливая идея этих чисел и их различных отношений, но те образы, которые я создаю в своем уме для того, чтобы представить сами указанные вещи, совсем не отличны друг от друга и вовсе не меньше того образа, с помощью которого я представляю саму песчинку... Но что бы мы ни воображали о самой вещи, в идее песчинки нельзя различать двадцать, а тем более тысячу, десять тысяч или бесконечное число различных идей, и она не может быть разделена на таковые* [Юм]"

Делёз продолжает: "Как отметил М. Лапорт, абсолютно неверно говорить, что в атомизме Юма целое не что иное, как сумма его частей, ибо части, взятые совокупно, определяются, скорее, способом их темпорального, а иногда и пространственного, проявления тем объективным и спонтанным способом, который ничем не обязан ни рефлексии, ни конструированию. Что касается пространства, то Юм говорит об этом в тексте, второе утверждение которого не стоило бы забывать: *Восприятие состоит из частей. Эти части так расположены, что дают нам представление расстояния и смежности, длины, ширины и толщины*"

Делёз еще раз переформулирует главную проблему книги: "Что мы имеем в виду, когда говорим о субъекте? Мы имеем в виду, что воображение, став собиранием, становится теперь способностью; а разбросанное собрание становится системой. Данное снова схватывается с помощью движения и в движении, выходящем за пределы данного. Душа становится человеческой природой. Субъект изобретает и верит; *он синтез, синтез души*. Сформулируем три проблемы: во-первых, каковы характеристики субъекта в случае веры и в случае изобретения? Далее, посредством каких принципов субъект устанавливается так, а не иначе? Под действием каких факторов душа трансформируется? Наконец, каковы те разнообразные моменты синтеза, осуществляемого субъектом в душе? Каковы моменты системы?

Начнем с первой проблемы; и поскольку прежде мы изучали душу с трех точек зрения в отношении к самой себе, в отношении к органам чувств и в отношении ко времени, то теперь мы должны спросить о том, что происходит с этими тремя инстанциями, когда сама душа становится субъектом.

Во-первых, в отношении ко времени. Душа, рассматриваемая в модусе проявления ее восприятий, была по существу последовательностью, временем. Теперь говорить о субъекте значит говорить о временной протяженности, или длительности, об обычае, о привычке, о предвосхищении. Предвосхищение это привычка, а привычка это предвосхищение: такие два определения отталкивание прошлого и порыв к будущему суть два центральных для философии Юма аспекта одного и того же фундаментального динамизма. [...] Привычка — определяющий корень субъекта, а субъект, в своем истоке, это синтез времени, синтез настоящего и прошлого в перспективе будущего. Юм это точно показывает, когда исследует два действия субъективности: веру и изобретение. Мы знаем, о чем идет речь в изобретении: каждый субъект ставит себя под сомнение, т. е. выходит за пределы своего непосредственного пристрастия и алчности, учреждая правила собственности, выступающие в качестве институтов, которые делают возможным согласие между субъектами. Но на чем основаны в природе субъекта такое опосредованное согласие и такие общие правила? Здесь Юм возвращается к простой юридической теории, которая в свою очередь будет развиваться большинством утилитаристов: каждый человек надеется сохранить то, чем уже владеет. Принцип обманутого ожидания будет играть роль принципа противоречия в логике собственности, т. е. роль принципа синтетического противоречия. Мы знаем, что по Юму есть много состояний владения, определяемых посредством сложных отношений: актуальное владение до установления общества; захват, срок давности, приобретение и наследование — после установления

общества. Но только динамизм привычки и предвосхищения превращает эти состояния в правовые основания для собственности. Оригинальность Юма в теории такого динамизма: предвосхищение это синтез прошлого и будущего, осуществляемый привычкой. Предвосхищение, или будущее, — это синтез времени, формируемый субъектом в душе"

Развивая собственную версию темпоральности, Делёз пишет: "Воспоминание — это прежнее настоящее, а не прошлое. Нам следовало бы назвать *прошлым* не только то, что уже было, но также и то, что определяет, действует, побуждает и несет определенный вес. [...] Одним словом, прошлое как прошлое не дано; оно устанавливается благодаря синтезу и в синтезе, который сообщает субъекту его подлинное происхождение, его исток. Здесь нам нужно уточнить, как следует понимать такой синтез прошлого и настоящего. Последний не ясен. Ибо очевидно, если нам даны готовыми прошлое и настоящее, то синтез уже произошел сам собой, он уже проделан, а, значит, нет больше никакой проблемы. Поскольку будущее формируется благодаря синтезу прошлого и настоящего, то при таких условиях также больше нет никакой проблемы. Итак, если Юм заявляет, что самое трудное это объяснить, как мы можем устанавливать прошлое в качестве правила для будущего, то не легко понять, где находится данная трудность. [...] На практике никакой проблемы нет, ибо как только даются прошлое и будущее, то заодно сразу дан и их синтез. Но в действительности проблема где-то остается. Настоящее и прошлое причем первое постигается как исходный пункт порыва [в будущее], а второе как объект наблюдения не являются характеристиками времени. Лучше было бы сказать, что они суть продукты самого синтеза, а не его составляющие элементы. Но даже это было бы неточно. На самом деле прошлое и настоящее устанавливаются во времени под влиянием определенных принципов, а сам синтез времени это не что иное, как такое устанавливание, такая организация, такая двойная привязанность. Значит, проблема такова: как настоящее и прошлое устанавливаются во времени! С этой точки зрения, анализ причинного отношения в его сущностном дуализме обретает свой полный смысл. С одной стороны, Юм предъявляет нам опыт в качестве принципа, который манифестирует множественность и повторение сходных случаев; этот принцип буквально активно охватывает прошлое. С другой стороны, в привычке он видит другой принцип, заставляющий нас переходить от одного объекта к тому объекту, который сопровождает первый объект, т. е. принцип, организующий время как вечное настоящее, к коему мы можем и должны приспосабливаться. И если мы ссылаемся на дистинкции, установленные Юмом в его анализе *заключения от впечатления к идее*, то мы можем дать следующие определения: *рассудок* это сама душа, которая — под влиянием принципа опыта — рефлексирует время в форме прошлой сущности, подлежащей наблюдению со стороны рассудка; *воображение* под влиянием принципа привычки также является душой, которая рефлексирует время как заданное будущее, заполненное собственным предвосхищением. *Вера* это отношение между такими двумя установленными измерениями. Когда Юм дает формулу веры, он пишет: [эти два принципа — опыт и привычка, —] *совместно действуя на воображение, заставляют меня образовывать некоторые идеи более интенсивно и живо, чем другие, на которые это преимущество не распространяется*"

Делёз продолжает: "Мы только что увидели, как трансформируется время, когда субъект устанавливается в душе. Теперь мы можем перейти ко второму пункту: что происходит с организмом? До того организм представлялся только как механизм отдельных восприятий. Теперь же сказать, что субъект устанавливается в душе, значит сказать, что под влиянием принципов организм обретает двойную спонтанность. Во-первых, *спонтанность отношения* [Юм]: *Когда мы представляем какую-нибудь идею, жизненные духи пробегают по всем смежным следам и пробуждают другие идеи, связанные с первой*. [...] Прежде тело было только душой, то есть собранием идей и впечатлений, рассматриваемых с точки зрения механизма их отдельного производства; теперь тело это сам субъект, рассматриваемый с точки зрения спонтанности отношений, которые он устанавливает между идеями под влиянием принципов.

С другой стороны, есть *спонтанность предрасположенности*. Мы увидели, какое важное значение имеет у Юма различие между двумя типами впечатле-

ний впечатлениями ощущения и впечатлениями рефлексии. Вся наша проблема в целом зависит от этого, ибо только впечатления ощущения формируют душу, сообщая ей лишь источник происхождения, тогда как впечатления рефлексии устанавливают субъекта в душе, по-разному качественно определяя душу как субъекта"

По Делёзу, "осталась последняя, наиболее общая точка зрения: без какого-либо другого критерия мы должны сравнить субъекта и душу. Но из-за того, что такая точка зрения является самой общей, она уже вводит нас во вторую проблему, упомянутую ранее: что это за принципы, которые устанавливают субъекта в душе? За счет каких факторов душа будет трансформироваться? Мы увидели, что ответ Юма прост: то, что превращает душу в субъекта, то, что устанавливает субъекта в душе, это принципы человеческой природы. Такие принципы бывают двух типов: *принципы ассоциации*, с одной стороны, а с другой, принципы аффекта, которые — в определенном отношении мы можем представить в общей форме *принципа полезности*. Субъект это такая инстанция, которая — в результате действия принципа полезности преследует некую цель или намерение, она организует средства с точки зрения цели и, в результате действия принципов ассоциации, устанавливает отношения между идеями. Итак, собрание становится системой. Собрание восприятий становится системой, когда последние организованы, когда они связаны"

В **главе шестой "Принципы человеческой природы"** — Делёз отмечает: "Вряд ли стоит делать из Юма какую-то исключительную жертву, больше, чем другие, испытавшую несправедливость постоянной критики. Ведь то же самое относится ко всем великим философам. Короче, нас не может не удивлять смысл возражений, постоянно выдвигаемых против Декарта, Канта, Гегеля и других. Скажем, что философские возражения бывают двух типов. Первые в большинстве своем лишь называются философскими. Они состоят в том, чтобы критиковать теорию, не рассматривая природу проблемы, на которую данная теория отвечает, проблемы, в которой она находит свои основание и структуру. Так, Юма упрекают за то, что он *атомизировал* данное. Критик полагает, что для изобличения всей системы в целом, достаточно показать, что ее основание покоится на личном мнении Юма, на его особом восприятии самого себя или на духе его времени. То, что философ *говорит*, зачастую представляется так, как если бы это было то, что он *делает*, или то, чего он *хочет*. Фиктивная психология намерений теоретика представляется достаточным основанием критики его теории. Атомизм и ассоцианизм, таким образом, трактуются как сомнительные проекты, дисквалифицирующие прежде всего тех, кто создает их. *Юм распылил данное*. Но что мы думаем таким образом объяснить? Более того, можем ли мы считать, что здесь сказано что-то существенное? Нужно понять, чем является философская теория, каково основание ее концепта, ведь она не рождается сама по себе или шутки ради. Недостаточно даже сказать, что она ответ на совокупность проблем. Несомненно, такое пояснение, по крайней мере, благоприятствует выделению необходимой связи теории с чем-то, что может служить ее основанием; но такая связь была бы скорее научной, нежели философской. На деле, философская теория это тщательно разработанный вопрос и ничего больше: сама по себе и в себе философская теория состоит не в решении проблемы, а в разработке — *до самого конца* — того, что необходимым образом [явно] подразумевается в формулируемом вопросе. Философская теория показывает нам, чем являются вещи, чем им следовало бы быть — при том допущении, что вопрос поставлен правильно и строго. Поставить что-то под вопрос означает подвести и подчинить вещи данному вопросу так, чтобы — благодаря такому напряженному и форсированному подведению под вопрос они раскрыли нам сущность или природу. Критика же вопроса подразумевает показ того, при каких условиях вопрос возможен и корректно поставлен; то есть, как вещи могли бы не быть тем, что они есть, если бы вопрос отличался от сформулированного [вопроса]. Это значит, что указанные две процедуры суть одно и то же; речь всегда идет о необходимости развития внутреннего содержания проблемы и в придании смысла философии как теории. В философии вопрос и критика вопроса суть одно; или, если хотите, нет критики решений, есть только критика проблем"

Делёз отмечает: "В этом смысле, мы видим, сколь бессодержательно большинство возражений, выдвигаемых

против великих философов. Публика говорит им: вещи, мол, выглядят совсем не так. Но фактически, дело не в знании того, так или эдак выглядят вещи, дело в знании, *правилен или нет, строг или нет вопрос, представляющий вещи в данном свете*"

По Делёзу, в философии "ценен лишь один вид возражений: возражение, показывающее, что вопрос, поставленный философом, некорректен, что он не проникает в достаточной мере в природу вещей, что его следовало бы ставить по-другому, что его нужно ставить лучше или же вообще поставить другой вопрос. Именно так один великий философ возражает другому: например, как мы увидим позже, именно так Кант критикует Юма. Конечно, мы знаем, что философская теория несет в себе психологические и, более того, социологические факторы; но опять же, эти факторы касаются только самого вопроса и ничего более. Они касаются вопроса, но лишь потому, что сообщают ему мотивацию, и вовсе не говорят нам о том, верен вопрос или ложен. Отсюда следует, что мы не можем выдвигать против Юма любые возражения, какие пожелаем. Речь идет не о том, что он распылил данное, атомизировал его. Речь идет исключительно о знании: является ли поставленный им вопрос самым строгим? Ибо Юм ставит вопрос о субъекте и излагает его в следующих терминах: субъект устанавливается в данном. Юм представляет условия возможности и критику вопроса в следующей форме: отношения внешни к идеям. Что касается атомизма и ассоцианизма, то они лишь импликации, развиваемые из так поставленного вопроса. Если мы собираемся возразить, то обсуждать нужно именно этот вопрос и ничего другого: фактически, ничего другого-то и нет. Нам не нужно пытаться оценивать здесь такой подход; он принадлежит философии, а не истории философии. Нам достаточно знать, что эмпиризм поддается определению, что он определяется только через постановку точной проблемы и через предъявление условий этой проблемы. Никакое другое определение невозможно. Классическое определение эмпиризма, предложенное кантианской традицией, таково: эмпиризм — это теория, согласно которой познание не только начинается с опыта, но и выводится из него. Но почему эмпирик так говорит? В результате какого вопрошания? Это определение, несомненно, обладает, по крайней мере, тем преимуществом, что избегает ошибки: если бы эмпиризм представлялся просто как теория, по которой познание начинается только с опыта, то не существовало бы ни философии, ни философов включая Платона и Лейбница, которые не были бы эмпириками. Как бы то ни было, такое определение совсем не удовлетворительно: прежде всего, потому что для эмпиризма познание не столь уж важная вещь, оно лишь средство в практической деятельности; далее, потому что опыт ни для эмпирика, ни для Юма в особенности, не имеет того однозначного и основополагающего характера, каким мы его наделяем. У опыта два смысла, строго определяемых Юмом, и ни в одном из этих смыслов опыт не является определяющим. Согласно первому смыслу, если мы называем опытом собрание отдельных восприятий, то мы должны признать, что отношения не выводятся из опыта; они суть результат действия принципов ассоциации, принципов человеческой природы, которые в опыте устанавливают субъекта способного выходить за пределы опыта. А если мы используем слово "опыт" во втором смысле, дабы обозначить разнообразные соединения прошлых объектов, то мы снова должны признать, что принципы вовсе не приходят из опыта, поскольку, напротив, именно сам опыт должен пониматься как принцип"

Согласно констатации Делёза, "Юм никогда не интересовался проблемами генезиса и чисто психологическими проблемами. Отношения не продукт генезиса, а скорее результат действия принципов. Генезис должен отсылать к принципам, он только особая характеристика принципа. Эмпиризм — не генетизм; как и любая другая философия он противоположен психологизму Короче, кажется невозможным определить эмпиризм как теорию, по которой познание выводится из опыта. Возможно, лучше подходит слово *данное*. Но у *данного*, в свою очередь, тоже два смысла: есть данное как собрание идей и как опыт; а есть данное как субъект в таком собрании — субъект, выходящий за пределы опыта, и есть данное как не зависящие от идей отношения. Это значит, что по-настоящему эмпиризм будет определяться только с помощью дуализма. Эмпирический дуализм проходит между терминами и отноше-

ниями или, более точно, между причинами восприятий и причинами отношений, между скрытыми силами Природы и принципами человеческой природы. Только такой дуализм, взятый во всех своих возможных формах, может определить эмпиризм и представить его в следующем фундаментальном вопросе: *Как субъект устанавливается в данном?* Когда данное выступает продуктом сил Природы, и когда субъект является продуктом принципов человеческой природы? [Философская] школа может законно называться эмпирической лишь при том условии, что она развивает хоть какую-то форму такой дуальности. Зачастую современные логические школы законно называются эмпирическими потому, что начинают они с дуальности отношений и терминов Между отношениями и терминами, субъектом и данным, принципами человеческой природы и силами Природы в самых разнообразных формах манифестируется та же самая дуальность. Следовательно, становится очевидным критерий эмпиризма. Будем называть *неэмпирической* каждую теорию, по которой — тем или иным образом отношения вытекают из природы вещей"

Осмысливая кантовскую критику эмпиризма Юма, Делёз констатирует: с точки зрения Канта, "проблема должна быть пересмотрена. Нужно связать данное с субъектом, понять указанное согласие как согласие между данным и субъектом, между Природой и природой разумного существа. Почему? Потому что данное не вещь в себе, а совокупность феноменов, совокупность, которая может быть представлена как Природа только с помощью априорного синтеза, причем последний делает возможным правило представлений в эмпирическом воображении лишь при условии изначального устанавливания правила феноменов в самой Природе. Итак, по Канту, отношения зависят от природы вещей в том смысле, что в качестве феноменов вещи предполагают синтез, чей источник тот же, что и источник отношений. Вот почему критическая философия — не эмпиризм. Внутреннее содержание пересмотренной таким образом проблемы следующее: имеется некое *a priori*, то есть мы должны признать продуктивное воображение и трансцендентальную деятельность. Трансценденция — это эмпирический факт; трансцендентальное — это то, что делает трансценденцию имманентной чему-то, что = X. А вот другой способ сказать то же самое: что-то в мышлении будет выходить за пределы воображения и не способно действовать без такого выхода: априорный синтез воображения отсылает нас к синтетическому единству апперцепции, причем последний синтез заключает в себе первый"

Делёз предлагает вернуться "к вопросу, который Юм ставит таким способом, каким он его ставит, способом, который мы теперь можем понять лучше: как он может быть развит? По Юму, как и по Канту, принципы познания не выводятся из опыта. Но у Юма ничто в мышлении не выходит за пределы воображения, ничто не является трансцендентальным, поскольку эти принципы просто принципы нашей природы, и поскольку они делают возможным опыт, не создавая, одновременно, необходимым образом объекты этого опыта. У Юма есть лишь одно прибежище, чтобы помыслить согласие между человеческой природой и Природой как нечто иное, нежели неожиданное, неопределенное и случайно сложившееся согласие: и это прибежище — преднамеренность.

Преднамеренность, то есть согласие субъекта с данным, с силой данного, с Природой, предстает перед нами в столь многих разнообразных выражениях потому, что каждое из таких выражений соответствует какому-то моменту, этапу или измерению субъекта. Практическая проблема связи между разнообразными моментами субъективности должна предшествовать утверждению преднамеренности, поскольку такая связь обусловливает данное утверждение. Следовательно, мы должны изложить моменты общего действия принципов в душе и для каждого из этих моментов отыскать единство между принципами ассоциации и принципами аффекта — единство, которое наделяет субъекта его последовательными структурами. Такого субъекта нужно сравнивать с резонансом, с все более и более глубоким отголоском принципов в толще души"

Делёз резюмирует: "Вся философия Юма в целом и эмпиризм вообще это *физикализм*. Дело в том, что нужно найти *полностью* физическое применение для принципов, чья природа остается *только* физической. Как замечает Кант, принципы в юмовских текстах имеют исключительно физическую и эмпирическую природу И мы не хотим сказать ничего другого, ког-

да определяем эмпирическую проблему в качестве противоположной как трансцендентальной дедукции, так и психологическому генезису. В вопросе эмпиризма: *как субъект устанавливается в данном?* мы должны различать две вещи: с одной стороны, ради постижения субъективности утверждается необходимое обращение к принципам; но с другой стороны, отбрасывается согласие между принципами и данным, внутри которого принципы устанавливают субъекта. Принципы опыта — это не принципы для объектов опыта, они не гарантируют воспроизводство объектов в опыте. Очевидно, такое положение возможно для принципов, только если мы находим для них равным образом физическое применение, какое было бы необходимо в свете поставленного вопроса. Теперь такое физическое применение хорошо определено. Человеческая природа — это преобразованная душа. Но такое преобразование будет постигаться как неделимое в отношении души, которая подвергается этому преобразованию, ибо душа действует тогда как целое; и напротив, то же самое преобразование будет постигаться как разложимое в отношении принципов, которые производят его как собственное действие-эффект. Наконец, мы можем дополнить данную идею: субъект — это активированная душа; но такая активация будет постигаться как пассивность души в отношении принципов, производящих активацию, и как активность в отношении души, которая испытывает активацию. Следовательно, субъект разлагается на столько отпечатков, сколько их оставляют в душе принципы. Субъект разлагается на впечатления рефлексии, то есть, на впечатления, оставленные принципами. Тем не менее, в отношении души, преобразование которой осуществляется всей совокупностью принципов, сам субъект все еще остается неделимым, нефрагментируемым, активным и целостным. Итак, чтобы примирить эти две точки зрения, недостаточно того, чтобы принципы действовали параллельно; недостаточно показать, что у них есть общие черты, недостаточно устанавливать впечатление рефлексии, исходя из впечатлений ощущения. Более того, недостаточно также показать, что они подразумевают друг друга, что они взаимно предполагают друг друга в разных аспектах. Каждый из них должен быть окончательно и абсолютно подчинен другим. Элементы, возникающие в результате разложения, не могут обладать одной и той же ценностью: всегда есть правая и левая стороны. Мы знаем ответ Юма относительно этого пункта: отношения находят свое направление, свой смысл в аффекте; ассоциация предполагает проекты, цели, намерения, стечения обстоятельств, всю практическую жизнь и эмоциональность. Если аффект и может — согласно практическим обстоятельствам и потребностям момента — заменять принципы ассоциации в их главенствующей роли, если он может брать на себя их селективную роль, то потому, что эти принципы отбирают впечатления ощущений, только будучи уже сами подчиненными необходимостям практической жизни, самым общим и самым постоянным потребностям"

В заключении — "Преднамеренность" Делёз отмечает: "По своей природе принципы фиксируют душу двумя крайне разными способами. Принципы ассоциации учреждают естественные отношения между идеями. Они формируют в душе полную сеть вроде системы каналов: теперь мы движемся от одной идеи к другой не по воле случая, одна идея естественно вводит другую, следуя принципу, идеи естественным образом следуют одна из другой. Короче, под влиянием ассоциации воображение становится разумом, а фантазия находит постоянство. Мы уже все это видели. Однако Юм делает важное замечание: если бы душа фиксировалась только таким способом, то никогда не было бы, никогда не могло бы быть никакой морали. Это первый аргумент, показывающий, что мораль не вытекает из разума. Фактически, не следует смешивать отношение и смысл-направление. Отношения учреждают между идеями движение, но это движение "туда и обратно" — такое, что одна идея ведет к другой только тогда, когда последняя на деле ведет обратно к первой: движение происходит в обоих смыслах-направлениях. Если отношения внешни к своим терминам, то как они могут определять приоритет одного термина над другим или подчинять один термин другому? Ясно, что действие не терпит такой двусмысленности: оно требует точки отсчета, начала происхождения, чего-то, что также было бы его целью, чего-то, за пределы чего нет нужды выходить. Самих по себе отношений было бы достаточно, чтобы создать вечно возможное действие,

но отношения не способны объяснить актуальное исполнение действия. Действие существует только благодаря смыслу-направлению. Будучи похожа на действие, мораль избегает отношений. *Одинаково ли морально делать зло тому, кто добр ко мне, и быть благожелательным к тому, кто делает мне дурное?* [Юм]. Признать, что это не одно и то же — невзирая на то, что отношение противоречия остается тем же самым, значит признать радикальное различие между моралью и разумом".

Как акцентировал Делёз: "И не случайно, что мораль обладает правом говорить именно о тех предметах, о которых разум ничего не может сказать. Но как же она говорит? Какой тип дискурса она удерживает относительно целей и характеров? Мы еще этого не знаем, но, по крайней мере, мы знаем, что, [согласно Юму], *разум, будучи холодным и незаинтересованным, не является мотивом к действию и лишь направляет импульс, полученный от желания или склонности, показывая нам средства добиться счастья и избежать несчастья. Вкус, поскольку он поставляет удовольствие и боль находясь поэтому в основании счастья и страдания, становится мотивом для действий, первой пружиной или импульсом для желания и воления.* Следовательно, наш первый вывод должен быть следующим: сопряженные принципы превращают саму душу в субъекта, а фантазию — в человеческую природу; они учреждают субъекта в данном. Ибо душа, наделенная целями и отношениями, причем отношения соответствуют таким целям, это субъект. Но только вот еще трудность: субъект устанавливается в данном с помощью принципов, но как такая инстанция, которая выходит за пределы этого самого данного. Субъект это результат действия принципов в душе, но именно душа становится субъектом; именно она в конце концов выходит за пределы самой себя. Короче, нужно сразу понять и то, что субъект устанавливается посредством принципов, и то, что он укоренен в фантазии. Сам Юм так говорит о познании: *Память, чувство и рассудок все укоренены в воображении.* Но что делает душа, став субъектом? Она *оживляет одни идеи, а не другие. Выходить за пределы* означает в точности именно это. Душа *оживляется*, когда принципы фиксируют ее, устанавливая отношения между идеями, когда они активируют ее — в том смысле, что они сообщают живости воображения законы коммуникации, распределения и размещения; фактически, отношение между двумя идеями также является качеством, посредством которого впечатление сообщает этой идее что-то от своей живости. Тем не менее, живость сама по себе — не продукт принципов; как характеристика впечатления, она есть благо и данное фантазии несводимое и непосредственное данное в той мере, в какой она источник происхождения души. Итак, в области знания мы ищем формулу активность души, когда она становится субъектом, формулу, которая согласовывалась бы со всеми следствиями-эффектами ассоциации в целом. Юм дает ее нам: выходить за пределы это *всегда двигаться от известного к неизвестному.* Такой выход мы называем схематизмом души (общими правилами). Сущность этого схематизма в том, чтобы быть экстенсивным. Фактически, все знание в целом это система отношений между частями, такая [система], что мы сможем задать одну часть, начиная с какой-то другой части"

По Делёзу, "одна из наиболее важных идей Юма идея, которую он на практике будет использовать против возможности любой космологии и любой теологии, состоит в том, что не существует интенсивного знания; возможное знание существует только экстенсивно, между частями: но такой экстенсивный схематизм заимствует две модели, соответствующие двум типам отношений фактические положения дел и отношения идей. Юм говорит нам, что — в познании — мы либо движемся от известных обстоятельств к неизвестным, либо от известных отношений к неизвестным. Здесь мы, спасибо Юму, находим разницу между доказательством и достоверностью. И если первая процедура — процедура доказательства или вероятности — развивает под действием принципов схематизм причины, который мы достаточно проанализировали в предыдущих главах, то как формируется схематизм второй процедуры? Первая процедура является по существу физической, вторая по существу математической"

Согласно Делёзу, "этот второй схематизм, по-видимому, относится не к причине, а к общей идее. Функция общей идеи состоит не столько в том, чтобы быть идеей, сколько в том, что-

бы быть правилом для производства той идеи, в которой я нуждаюсь [Юм]. В случае причинности я произвожу некий объект как объект веры с помощью другого особого объекта и в согласии с правилами наблюдения. Математическая функция общей идеи иная; она состоит в производстве идеи как объекта достоверности, с помощью другой идеи, схваченной как правило конструирования"

По Юму, "природа мудро устроила так, что личные связи должны, как правило, преобладать над всеобщими взглядами и соображениями. В противном случае наши аффекты и действия рассеивались и терялись бы из-за недостатка надлежащим образом ограниченного объекта... Но все-таки в данном случае, подобно тому, как это имеет место при всех ощущениях, мы знаем, как исправить такое неравенство посредством размышления и поддержать общее мерило порока и добродетели, основанное главным образом на всеобщей пользе"

Как отметил Делёз: "Мы постарались показать, как два аспекта субъекта актуально выступают в качестве одного и того же: субъект продукт принципов в душе, но он также душа, которая трансцендирует себя. Душа становится субъектом благодаря своим принципам, так что субъект сразу устанавливается принципами и укореняется в фантазии. Как же так? В себе душа — не субъект, она данное собрание впечатлений и отдельных идей. Впечатления определяются своей живостью, а идеи — в качестве репродукций впечатлений. Это означает, что душа в себе обладает двумя фундаментальными характеристиками: резонансом и живостью. Вспомним метафору, уподобляющую душу ударному инструменту. Когда же душа на самом деле становится субъектом? Она становится субъектом, когда *ее живость мобилизуется так, что часть, характеризуемая живостью (впечатление), передает душу другой части (идея)*, а также *когда все части, взятые вместе, резонируют в акте производства чего-то нового*. Вера и изобретение — два модуса выхода за пределы, и мы можем видеть их отношение к изначальным характеристикам души. Эти два модуса сами предстают как модификации души, вызываемые принципами, или как результаты действия принципов в душе: принципы ассоциации и принципы аффекта"

По финальной мысли Делёза, "субъект не только предвосхищает, но он и сохраняет себя, то есть, он реагирует — либо посредством инстинкта, либо посредством изобретения на каждую часть данного. И дело тут снова в том, что данное никогда не объединяет в целое свои отдельные элементы. Короче, поскольку мы верим и изобретаем, мы обращаем само данное в *природу*. В этом пункте философия Юма достигает своего предельного пункта: Природа согласуется с бытием. Человеческая природа согласуется с Природой но в каком смысле? Внутри данного мы учреждаем отношения и формируем тотальности. Но *последние* зависят не от данного, а от известных нам принципов; тотальности чисто функциональны. И эти функции согласуются со скрытыми силами, от которых зависит данное, хотя на самом деле мы не знаем этих сил. Такое согласие между интенциональной целесообразностью и Природой мы называем *преднамеренностью*. Это согласие может лишь мыслиться; и оно, несомненно, является самым слабым и бессодержательным в мышлении. Философия должна формироваться как теория того, что мы делаем, а не как теория того, что есть. То, что мы делаем, имеет собственные принципы; и бытие может быть схвачено только как объект синтетического отношения с помощью разнообразных принципов того, что мы делаем"

А. А. Грицанов

ЭОН — см. **ХРОНОС/ЭОН.**

"ЭРОТИКА ТЕКСТА" метафора постмодернистской философии, используемая для фиксации нелинейных параметров текстовой (и в целом знаковой) реальности.

Согласно М. Бланшо (**см.**), осуществление нелинейных по типу метаморфоз текстовой (знаковой) среды сопряжено с состоянием "экстаза" (как *экстазиса*, т. е. *смещения, превосхождения*): с "безнадежным и не ведающим вожделением, ...вожделением того, чего невозможно достигнуть, и вожделением, отвергающим все то, что могло бы его утолить и умиротворить, стало быть, вожделением того бесконечного недостатка и того безразличия, которые суть вожделение, вожделением невозможности вожделения, несущим невозможное, ...вожделением, которое есть достижение недостижимого"

Как известно, постмодернизм в целом осмысливает себя (посредством введенного В. Лейчем термина) как

"желающую аналитику"; метафорика желания (**см.**) является для постмодерна практически универсальной. Так, например, предлагая понятие "хора" (**см.**) для обозначения исходной "неэкспрессивной целостности, конструируемой импульсами в некую постоянную мобильность, одновременно подвижную и регламентированную" в качестве данных "импульсов", Ю. Кристева (**см.**) рассматривает "пульсационный бином *либидо*" Характерны в этом контексте интенции постмодернизма совместить текстуальную сферу со сферой телесности (см. **Тело**): попытки Кристевой материализовать "хору" в "эрогенном теле", персонифицируемом в фигуре Матери; апелляции Р Барта (**см.**) к текстуальному "эротическому телу" и т. п.

Отмечая антропоморфизм своей системы метафор, Барт успешно эксплицирует посредством последних идею смыслопорождения. По его словам, "текст... это образ, анаграмма человеческого тела... Но речь идет именно о нашем эротическом теле. Удовольствие от текста несводимо к его грамматическому функционированию, подобно тому, как телесное удовольствие несводимо к физиологическим отправлениям организма" Барт обозначает нелинейный характер процессуальности письма (см. **Скриптор**) как "эротику (в самом широком смысле этого слова)" понимая под таковой "порыв" и "открытие чего-то нового" В контексте "эротики нового" *фраза* (в трактовке Барта) в отличие от законченного ("идеологичного" в смысле легитимности единственного значения) высказывания "по сути своей бесконечна (поддается бесконечному катализу)" Согласно Барту, "в противоположность стереотипу все новое явлено как воплощение наслаждения" Касаясь проблемы нон-финальной вариабельности означивания (**см.**), семиотической неисчерпаемости текста как самоорганизующейся открытой среды, Барт указывает: мы вступаем в ту "область, которую можно назвать Эросом языка" Согласно оценке Бартом концепции означивания Кристевой, "теория текста открыто определила означивание... как арену наслаждения" Исходя из этого, созданная самим Бартом текстологическая концепция оценивается им как "гедонистическая теория текста" По Барту, "одно только чтение испытывает чувство любви к произведению, поддерживает с ним *страстные* отношения. Читать — значит желать произведение, жаждать превратиться в него" В акте означивания, однако, по мысли Барта, проявляет себя иной вектор желания, идущий со стороны текста: "живое начало текста (без которого, вообще говоря, текст попросту невозможен) это его воля к наслаждению" Или, по версии Барта, "текст... должен дать мне доказательства того, что он меня желает" Таким образом, по убеждению Барта, "смысл, будучи воплощенным вожделением, возникает как бы по ту сторону языкового кода"

В соответствии с этим текстологическая аналитика артикулируется Бартом как "наука о языковых наслаждениях, камасутра языка" которая постулирует "эротическое отношение" к тексту Барт обозначает традиционную стратегию отношения к тексту как программную беспристрастность, т. е. так называемую "критику", дискретно реализующуюся через "орфографические оргазмы" Барт же противопоставляет этому семантическую фигуру перманентного желания: "желание имеет эпистемологическую ценность, а удовольствие нет" "Философскую живучесть желания" Барт рассматривает как "обусловленную тем, что оно никак не может найти себе удовлетворения" По мысли Ж. Делёза (**см.**) и Ф. Гваттари (**см.**), "желание — это не то, что деформирует, а то, что разъединяет, изменяет, модифицирует, организует другие формы, и затем бросает их"

См. также: **"Текст-наслаждение", "Текст-удовольствие", Желание.**

А. А. Грицанов

"ЭТИКА И БЕСКОНЕЧНОЕ" ("Ethique et Infini" 1982) — работа Э. Левинаса (**см.**), в которой излагается его собственная философская концепция в форме конструктивной беседы с Ф. Немо. В "Э. и Б." Левинас, как и во многих других своих работах, постулирует тезис о том, что метафизика в значении этической феноменологии с необходимостью должна предшествовать онтологии. Программная цель, которую он для себя сформулировал, заключается не в создании этики, а в отыскании ее глубинного смысла. Стремясь отыскать смысл человеческой экзистенции в общении с другой личностью, Левинас стремится вернуть в лоно философии человека, бывшего лишь досадной помехой объективности как идеалу классического рационализма. На этой основе он конструирует "философию будущего", которая базирует-

ся на ценностном понятии "духовный смысл" инспирируемом отношением Я к Другому не как к вещи, а как к Лицу. Значение Лица не определяется контекстуально. В обыденном понимании, рассуждает Левинас, лицо представляет собой определенную личность профессора Сорбонны, вице-президента государственного совета и др. со всеми теми характеристиками, которые записывают в паспорте, что находит отражение в манере одеваться, в способе презентации. В этом ракурсе диалог интерпретируется как ситуация, в которой человек постоянно демонстрирует черты, релевантные данной ситуации. Ответ на заданный вопрос опирается на имеющиеся сведения и на ряд языковых средств, выполняющих функцию индикаторов иллокутивного акта, среди которых можно выделить семантические, синтаксические, лексические, фонетические индикаторы лингвистического порядка. Такого рода конвенциальных сущностей, по мнению Левинаса, недостаточно для принятия "разговорного бытия" Он элиминирует из структуры диалогического пространства формально-логическое понимание смысла значения, которое "исходит из определенного контекста" и принципиально неотделимо от языкового выражения. "Смысл чего-то, — рассуждает философ, содержится в отношении смыслоносителя к чему-то другому" т. е. к другому лицу. Непосредственно само лицо, напротив, "является смыслом только для себя" Исходя из этого, Левинас заключает, что лицо невидимо. Оно не является таким содержанием, которое могла бы "схватить" чья-то мысль, что вполне согласуется с исходной левинасовской установкой о преодолении тотализирующей активности классического разума, оказавшегося неспособным сформировать способы и средства освоения этико-религиозной реальности. Лицо непостижимо, ибо приближает к сфере "по-ту-сторону" (au-dela). Лицо Другого в концепции Левинаса имеет амбивалентный, или двойственный, характер. Амбивалентность появления Другого детерминирована тем обстоятельством, что значение данного появления распадается на две составляющие: Выражение Лица и Лицо, присутствие и отсутствие, но не денотат и смысл. Фрегевская семантическая конструкция "денотат—смысл" как, впрочем, и ее усовершенствованный усилиями Карнапа вариант "экстенсионал—интенсионал" "не работают" в диалогике Левинаса. Это имплицируется тем, что смысл Лица является исключительно смыслом-в-себе, который, следовательно, не может быть принят во всем объеме или экстенсионале. "Ускользание" как форма бытия определяет его форму экзистенции быть отсутствующим, и форму откровения — "откровение Трансцендентного" Тот факт, что ближний является лицом, не исключает того, что ближний обращается ко мне, что-то говорит, а я должен ему ответить. "Говорение есть способ встречи с ближним, — поясняет Левинас, — но встретить ближнего значит отвечать за него" В разговоре автор видит один из способов преодоления тотальности. Только диалог с другой личностью приводит к распознанию "эгоизма Я" и побуждает посредством идеи Бесконечного быть не таким как Другой: быть менее значимым и более ответственным, чем он сам. "Лицо и разговор связаны между собой, утверждает философ в "Э. и Б." Лицо говорит" но вначале оно говорит не то, что облекаемо в словесную оболочку, а то, что "делает возможным всякий разговор" и что его начинает" его метадискурс. Доступ к Лицу идентифицируется как доступ к идее Бога, как не ощущаемый "сейчас", но ощущаемый "через мгновение" Высшие нравственные нормы, соответствующие естественной христианской логике, нашли отражение в левинасовской концепции Лица. Открытость Лица не тождественная физическому присутствию человека интерпретируется как его искренность, откровенность. Искренность и откровенность сами по себе выражают высшую, абсолютную степень открытости, а следовательно то, что нуждается в наибольшем внимании — убожество, нищету, "которым можно все и в отношении которых должны все" Долженствование как реакция на открытость Лица это, в первую очередь, ответ на обращение. Лицо с того момента, когда оно оказывается "выставленным" т. е. "выражающим себя", подвержено опасности и, одновременно, являет собой то, что должно его защитить. Левинас связывает это с дилеммой, возникающей при появлении Лица, которое, с одной стороны, словно приглашает к акту насилия, но, с другой, запрещает убивать. "Не убий" — первое слово Лица и его необходимо рассматривать как распоряжение Учителя. "Я с удивлением задумался, пишет автор "Э. и Б." над диспропорцией между тем, что называется "реальностью объективной"

и "реальностью формальной", над самим парадоксом — анти-греческим идеи, "вложенной в мое сознание, в то время как Сократ поучал нас, что есть вещи, которые невозможно вложить в качестве идеи в мысль, ни найти ее данной прежде" Такой идеей является постулат: "моя ответственность всегда превышает ответственность других" Для Левинаса "этика не становится приложением к прежней экзистенциальной основе; в этике, понимаемой как ответственность, завязывается сам узел субъективности" Утверждаемую в качестве единственно возможной этическую феноменологию философ отождествляет с религией. "Этическое отношение, пишет он, — это не подготовка к религиозной жизни и не следствие из нее, это сама религиозная жизнь", фундированная "отсутствием"

С. В. Воробьева

Я

"Я И ТЫ" (1923; есть переиздания; рус. перев. 1993, 1995) — книга М. Бубера (см.), в которой он впервые изложил свою основную интуицию, в той или иной степени присутствующую во всех его последующих работах. Суть этой интуиции, послужившей основанием для разработки одного из наиболее популярных вариантов диалогического принципа, заключается в уверенности, что между отношением к Богу и отношением к ближнему существует тесная связь. После выхода книги в свет имя Бубера стало едва ли не главным символом всей философии диалога, а изложенная в ней концепция превратилась в знамя всего движения. Работа задумывалась как первая часть философско-теологической трилогии, однако полностью этот замысел не был осуществлен.

Книга состоит из трех частей и представляет собой совокупность относительно самостоятельных фрагментов, имеющих афористический и несколько импрессионистский характер. Объем фрагментов, в начале книги состоящих из одного-двух предложений, уже к ее середине увеличивается, и каждый из фрагментов занимает, как правило, по несколько страниц. Книга начинается с постулирования двойственности мира, которая, по мнению Бубера, обусловлена двойственностью соотнесенности человека с ним. В свою очередь, эта соотнесенность двойственна в силу двойственности особых основных слов. Их особенность заключается в том, что, исходя из самой сущности человека, они имеют своеобразный императивный характер, позволяющий им быть не просто сотрясением воздуха, а вполне реальным полаганием существования, вследствие чего они делают произносящего их человека участником непрерывного творения. При этом подразумевается, что основные слова это на самом деле не отдельные слова, а пары слов. Одно основное слово сочетание "Я-Ты", другое основное слово — сочетание "Я-Оно", причем на место "Оно" может встать "Он" и "Она" В результате двойственным оказывается и "Я" человека: согласно Буберу, "Я" первого основного слова отличается от "Я" второго основного слова. Более того, основное слово "Я-Ты" может быть сказано всем человеком, а основное слово "Я-Оно" не может быть сказано всем человеком. Поэтому никакого "Я" самого по себе просто нет: всегда существует первое или второе "Я" из указанных выше, так что сказать "Я" означает сказать одно из основных слов. Бубер подчеркивает, что жизнь человеческого существа не сводится только к такой деятельности, которая имеет перед собой некоторый объект и потому соответствует царству "Оно" Тот, кто говорит "Ты" не обладает никаким объектом, а стоит в некотором отношении.

Постулируя первичность этого отношения, Бубер выделяет три сферы, в которых мир отношения строится и существует: жизнь с природой, жизнь с людьми и жизнь с духовными сущностями. Лишь во второй сфере отношение достигает уровня речи, и человек оказывается способным давать, принимать и слышать "Ты" В первой сфере "Ты" застывает на пороге речи, а в третьей лежит за ее пределами. Тем не менее, во всех трех сферах человек ловит веяние "Ты" а потому так или иначе с ним соприкасается. "Ты" характеризует такую целостность, которую нельзя разложить на составные части, это "Ты" нельзя обрести в поиске, оно свободно дарует себя и ускользает из-под власти причинности. Отношение представляет собой взаимность: не только человек воздействует на "Ты" но и "Ты" воздействует на человека. Однако печаль человека состоит, по Буберу, в том, что в нашем мире каждое "Ты" должно становиться "Оно", т. е. объектом среди объектов, суммой свойств, количеством, заключенным

в форму. И все же каждая вещь в мире или до, или после своего овеществления может являться какому-нибудь "Я" в качестве "Ты" При этом речь идет не о простом чередовании, а о сложном и запутанном процессе, в котором "Оно" играет роль куколки, а "Ты" — бабочки. Основное слово "Я-Ты" исходит от человека как бы естественным образом, еще до того как человек осознал себя в качестве "Я", а основное слово "Я-Оно" уже предполагает обособление "Я" которое, тем самым, оказывается моложе основного слова "Я-Ты"

Воспроизводя классический сюжет о нерасчлененной целостности, стоящей в начале исторического процесса, Бубер присоединяется к не менее классическому сюжету, в соответствии с которым жизнь человека лишь повторяет бытие мирового целого в качестве человеческого становления. При этом мир "Оно" считается обладающим связностью в пространстве и времени, а мир "Ты" — нет. И, хотя человек не может жить без "Оно" тот, кто живет лишь "Оно", не человек. Вторая часть книги посвящена социально-исторической проблематике и начинается с анализа неуклонного роста мира "Оно" Особо подчеркивается, что так называемая "духовная жизнь" очень часто является препятствием для жизни в Духе, поскольку Дух в его обнаружении через человека — это ответ человека своему "Ты" Иначе говоря, Дух есть для Бубера слово, и он существует между "Я" и "Ты" Однако чем сильнее ответ, тем сильнее он превращает "Ты" в объект, так что лишь неоформленное, доязыковое слово оставляет "Ты" свободным.

В свете этой констатации Бубер рассматривает социокультурную реальность и, в особенности, погруженность общественной жизни современного человека в мир "Оно" Эти соображения иллюстрируются многочисленными историко-культурными примерами. Диалогическое личностное "Я" образцы которого проявляют себя в сократовской беседе, гетевском "общении" с природой, молитвах и проповедях Иисуса, Бубер противопоставляет властному "Я" Наполеона. В качестве причины появления различных образов человеческого "Я" усматривается мучительный поиск современным человеком своей личностной идентичности и стремление к истинной общественной и личной жизни. По убеждению Бубера, выродившаяся и ослабленная духовность должна дорасти до сущности Духа — до способности говорить "Ты". В этой части книги Бубер воспроизводит также традиционную экзистенциалистскую критику принципа тождества, который он рассматривает в классической древнегреческой форме "Все и одно" Муравейники культур, указывает он, подчинены именно этому принципу, а потому неизбежно рассыпаются. Но этот же принцип конституирует и соответствующий тип души, которая всерьез считает мир находящимся внутри "Я" Тем самым выражается в слове и традиционная для всех представителей диалогического принципа критика чисто пространственного типа целостности, репрезентированного моделью "единого, различенного в себе" которая была выработана в лоне древнегреческой метафизики.

Третья часть книги посвящена религиозно-экзистенциальной проблематике. Согласно Буберу, диалогический принцип предполагает обращенность человека к некоторому "вечному Ты", которое никогда не может стать "Оно" и которое играет роль абсолюта в системе взятых по отдельности человеческих "Ты" Однако это особый абсолют. Только обращаясь к такому "Ты" которое не может стать "Оно" врожденное человеческое "Ты" может, по Буберу, обрести завершенность. Люди взывали к своему "вечному Ты" и давали ему имена, затем вошедшие в язык "Оно" и группирующиеся вокруг имени "Бог" Несмотря на это, имена Бога всегда оставались священными, так как они были не только речами о Боге, но и речью, обращенной к нему. Бубер обозначает каждое действительное отношение к какому-либо существу или к духовной сущности как исключительное в силу его способности схватывать уникальность того, к чему оно обращено. Для того, кто входит в абсолютное отношение, все взятое в отдельности становится неважным. Однако Бога нельзя найти, ни оставаясь в мире, ни удалившись от мира. Бога Бубер, используя расхожее выражение немецкого теолога и религиозного философа Р Отто, обозначает как "абсолютно другое" которое, тем не менее, ближе к человеку, чем его собственное "Я" Тем самым религиозный опыт выходит из границ святилища и становится элементом повседневности, что означает также разрушение традиционной метафизической концепции единства бытия. Бог, как пишет Бубер, объемлет все сущее и одновременно не есть все сущее, объемлет человеческую самость и не есть эта самость. Ради этой неизречен-

ности Бога есть "Я" и "Ты" есть диалог. Однако встреча с Богом дается человеку отнюдь не для того, чтобы он был занят только Богом, а для подтверждения осмысленности мира. История, по Буберу, представляет собой не круговорот, а последовательное приближение к богоявлению, которое может произойти только "между сущими" т. е. среди людей, но которое до времени сокрыто в этом "между" Тем самым ареной теофании объявляется пронизанная диалогическими отношениями и погруженная в поток исторического времени человеческая общность, которая выступает в качестве альтернативы метафизической концепции целостности, построенной по принципу "Все и одно"

А. И. Пигалев, Д. В. Евдокимцев

"ЯЗЫК-ОБЪЕКТ" — понятие постмодернистской философии, используемое для обозначения функционального статуса языковой среды в контексте ее мета-анализа; парное по отношению к понятию "метаязык" (**см.**).

Термин "Я.-О." был введен Р Бартом (**см.**) при осмыслении феномена литературной критики, которая понималась им в качестве "*вторичного* языка или *метаязыка*... который накладывается на язык первичный (*язык-объект*)" Собственно, по Барту, "Я.-О." это "сам предмет логического исследования" — в отличие от семиотической системы метаязыка как искусственного языка, "на котором это исследование ведется"

В функциональном качестве "Я.-О." язык становится предметом литературной критики как рефлексивной процедуры по отношению к тексту. "Я.-О." выступает в постмодернистских аналитиках как один из двух языков, связанных между собой псевдосемиотическими отношениями: метаязык становится для "Я.-О." планом выражения, и, напротив, "Я.-О." становится для метаязыка планом содержания. По Барту, "Я.-О." и "метаязык" фактически оказываются равноправными: лишь в системе отсчета субъекта критики (субъекта-критика) "Я.-О." выступает как "слово другого" а метаязык — как мое слово о "слове другого (**см.** *А. Г.*)" В этом своем качестве метаязык, согласно Барту, не может быть рассмотрен "вне психики и истории человека", в противном случае "чудесным образом постулируемая большинством критиков глубинная связь между изучаемым произведением и его автором утрачивает силу применительно к их собственному творчеству и к их собственному времени" По оценке Р Барта, "в рассуждениях всякой критики непременно подразумевается и суждение о самой себе... критика произведения всегда является и самокритикой" т. е. метаязык, в свою очередь, сам для себя выступает предметом рефлексии, фактически обретая функциональный статус Я.-О.

Таким образом, процессуальность критики, собственно, и реализуется, по Барту, именно на той "грани" литературы, где имеет место указанное двойственное взаимооборачивание: с одной стороны, сама литература уже "стремится к нулю, разрушаясь как объект-язык и сохраняясь лишь в качестве метаязыка" и где, с другой стороны в режиме встречного вектора, — "сами поиски метаязыка становятся новым языком-объектом"

См. **Метаязык**.

А. А. Грицанов

ПОСЛЕСЛОВИЕ. ПРОТИВ ПОСТМОДЕРНИЗМА

* * *

Философия постмодернизма пользуется сегодня необычайной популярностью, затмевая не только классические системы Платона, Аристотеля, Августина, Фомы Аквинского, И. Канта и Г Ф. Г Гегеля, но и фигуры недавних кумиров 19—20 вв. — К. Маркса, Ф. Ницше, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. С одной стороны, представители постмодернизма не претендуют на новизну и оригинальность, отмечая изначальную "интертекстуальность" и "междутекстуальность" любого текста, однако фактически постмодернизм рассматривает себя как совершенно новый этап развития западноевропейской философии, характеризующийся уникальным стилем мышления, радикально преодолевающим устаревшие стереотипы классической метафизики. Прежде всего, постмодернизм претендует на "восстание" против новоевропейской философии, пытавшейся свести различные явления реальности к одному-единственному "дискурсу" "мета-повествованию" ("метанаррации"). Целью проекта Нового времени, считает один из идеологов постмодернизма Ж.-Ф. Лиотар, является поиск однородности и единства. Постмодернизм доказывает невозможность осуществления данного проекта и утверждает неизбежную плюральность, множественность и уникальность проявлений действительности, которые нельзя свести к одному общему знаменателю.

Данное направление собирает огромное количество приверженцев, очарованных идеями "постмодернистской чувствительности", "интертекстуальности" "эпистемологической неуверенности" и "непреодолимой плюральности" и готовых всеми возможными средствами воплотить в жизнь "бриколлажи" и "симулякры" Увлечение постмодернизмом с его критикой абсолютных истин, разума, Бога приводит к объявлению всей истории философии ненужным архивом или бесполезным собранием мнений отдельных мыслителей, интересных лишь для энциклопедистов и эрудитов. Сам постмодернизм, выступая с претензией на преодоление метафизики, обычно редко вспоминает о своих историко-философских корнях, признавая в качестве официальных предтеч Г. Гегеля, К. Маркса, Ф. Ницше, З. Фрейда, иногда Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, хотя пропагандируемые постмодернизмом идеи вовсе не являются оригинальными и неоднократно высказывались предшествующими неклассическими течениями — софистами, эллинистическими направлениями и средневековыми номиналистами.

Непримиримо критичная по отношению к иллюзиям и мифам метафизики, современная философия, тем не менее, совершенно некритично верит в оригинальность и новизну собственных концепций. Эта вера носит наивный, политически корректный характер, позволяющий регулярно объявлять гениями и классиками серые продукты институтской философии. Тяга к новизне и оригинальности целенаправленно культивируется в современном потребительском обществе, для которого новизна, оригинальность и модность товаров являются жизненно важными условиями существования экономики. Можно понять обывательскую веру в прогресс, совершенствование техники, одежды, продуктов питания, однако несколько наивно предполагать возможность "новаций" в философии, которая во все времена занималась поиском истины, бытия, Бога. Чего бы стоила философия, которая была бы занята исключительно тщеславным стремлением отметиться оригинальностью, подобно производителям жвачки или газировки? По меткому выражению русского философа С. Н. Трубецкого, философия ищет истины, а не оригинальности. Почему-то никого не смущают консерватизм и неизменность восточных типов философии, однако попытки рассмотреть западную традицию как единую идею, предстающую во многих исторических формах, вызывают неприятие и отторжение. Причины такого неприятия имеют политический смысл, позволяя скрывать то, что противоречит представлению о благополучном и прогрессивном облике современного мира. Западная философия в своем новоевропейском варианте очень не любит вспоминать о предшественниках и уж

тем более признавать заимствования из "темного" средневековья и "наивной" античности.

Для понимания подлинной сущности постмодернизма, выявления скрываемых им предпосылок, необходимо рассмотреть это явление как закономерный этап эволюции западноевропейской философии, как повторение того, что уже происходило в определенные периоды развития западной культуры. Это позволит показать его вторичность, выявить исторические корни и раскрыть роль в дальнейшем развитии западноевропейской философии.

Традиционное деление истории философии на античность, средневековье и Новое время не вызывает особых возражений даже со стороны тех, кто отрицает гегелевское понимание истории философии как единого процесса. Проблемы возникают тогда, когда речь заходит о неклассической философии 19—20 вв., которая воспринимается как совершенно новая эпоха, навсегда оставившая позади наивные времена мифологии, теологии и метафизики. Такому пониманию неклассической философии способствовали примитивные интерпретации гегелевской идеи завершения развития истории и философии. Однако гегелевская идея завершения истории предполагает наступление царства разума как цели развития западной цивилизации. Если царство разума не наступило, а это едва ли сегодня вызывает сомнения, то и о завершении эпохи Нового времени, которая началась с распространения капитализма, либерализма и протестантизма и закончится лишь тогда, когда произойдет отказ от этих "трех китов" новоевропейской цивилизации, не может быть и речи. Единственное, что нашло свое завершение в философии Гегеля — это классическая философия Нового времени. Наступление неклассической философии 19—20 вв. является закономерным событием, повторением неумолимой логики развития, которая хорошо видна в развитии античной и средневековой философии.

Свои классические и неклассические этапы были в античной и средневековой философии. Классическая философия характеризуется объективностью, пониманием мира как разумно упорядоченного целого, стремлением к систематичности, вниманием ко всем сферам бытия, признанием силы духовного мира в жизни человека, природы и общества. В историческом плане классическая философия, как правило, развивается в условиях сильного государства, которое является или стремится стать империей. Классическая философия проповедует идеал царства разума, который в античной философии выражается в идеальном государстве Платона, в средневековой — в граде Божьем Августина, в философии Нового времени — в разумном государстве Гегеля.

Неклассическая философия сосредоточена на проблемах индивидуального, единичного, чувственного, носит ярко выраженный субъективный характер, понимает мир как хаос, является бессистемной и эклектичной, ограничивает философию исследованием проблем чувственности человека и структур языка, подчеркивает бессилие духовного в природе, человеке и обществе, проповедует приземленный эмпиризм и одномерный материализм. В историческом плане неклассическая философия развивается в условиях раздробленного государства, распада империй и слома социальной структуры. В политической сфере это обычно связано с приходом к власти бывших рабов, вольноотпущенников, платоновского "третьего сословия"; в экономической сфере — с развитием торговли, промышленности, частных наук и техники; в духовной — с развитием крайнего индивидуализма и материализма. Неклассическая философия низвергает идеал царства разума — идеального государства Платона, града Божьего Августина, разумного государства Гегеля. Неклассическая философия — это болезнь, лихорадка, которая периодически охватывает западное мышление.

Эпохи античной, средневековой и новоевропейской философии проходили в своем развитии этапы зарождения и расцвета, упадка и разложения. Эти процессы внешне протекали очень поразному, однако имели ряд общих черт, характерных для классической и неклассической философии всех трех эпох. Первым вариантом неклассической философии античности стали концепции софистов и сократических школ, которые нашли продолжение в эллинистических течениях стоиков, эпикурейцев и скептиков. Эклектичная философия эпохи эллинизма сгорела в огне скептицизма к началу 3 в. н. э. и сменилась возрождением классической философии в неоплатонизме. Как и для неклассической философии Нового времени, для эпохи эллинизма были характерны фрагментарность и бессистемность, неприятие идеализма, ут-

верждение иррационального характера мироздания и субъективного характера истины.

В эпоху средневековья также была своя неклассическая философия, проявившаяся в номиналистических течениях периода упадка западноевропейского средневековья. Номиналистическая философия 12—14 вв., ставшая закатом средневековой схоластики, также характеризовалась субъективизмом и психологизмом, утверждала анархическое понимание мира, приоритет существования перед сущностью, телесного перед духовным, воли перед разумом, создавая предпосылки для формирования новоевропейской теории души как сознания, интенции, субъекта, подготавливая почву для ценностей протестантизма и капитализма.

В этом ключе философию постмодернизма по своей сущности и роли в исторической эволюции философии можно сравнить с философскими течениями софистов, эллинистическими и номиналистическими направлениями, т. е. с предшествующими вариантами неклассической философии. Постмодернизм выступает не новой оригинальной "постнеклассической" эпохой в развитии всей западной философии, а является одним из проявлений неклассической философии Нового времени, закономерным упадочным следствием новоевропейской философии 17—20 вв., завершающим ее развитие. Нет никаких оснований считать, что эпоха капитализма, либерализма и протестантизма, которая началась в 15—16 вв., закончилась. Выделение постнеклассической, новейшей, сверхновейшей эпохи или философии является очередным нарциссическим самообманом современной культуры, для которой сокрытие реального положения дел является единственным способом выдавать процессы деградации за прогрессивное развитие. Согласно концепции русского философа А. Ф. Лосева, эпоха Нового времени проходит этапы либерализма, социализма и анархизма. Последний из них наступает после падения социализма и представляет собой установление анархической множественности во всех сферах жизни. Постмодернизм можно охарактеризовать как мировоззрение анархической эпохи, которое отрицает основные принципы философского понимания мира целостность, разумную организованность, духовность.

* * *

Несмотря на утверждение идеологов постмодернизма о том, что постмодернизм порывает с предшествующей философией, несмотря на проводимую им критику философии Просвещения, постмодернизм близок различным вариантам просвещения, существовавшим в западноевропейской философии. Существует особое сходство в представлениях о мире, стиле мышления и философской тематике между античными софистами и постмодернизмом. Древнегреческое просвещение, связанное с деятельностью софистов, во многих моментах носило столь же нигилистический и циничный характер. Софисты, как и представители постмодернизма, низвергали любые догматические и систематические учения, отрицали рациональный характер устройства мироздания, распространяли скептицизм и атеизм, критиковали разум и подчеркивали в человеке чувственные моменты, акцентируя разнообразие желаний и вожделений, определяющие его поведение.

Движение софистов, возникшее в эпоху низвержения законов, традиций и социальной иерархии классического полиса, рассматривало общество, законы, знание, религию и мораль как результат субъективной деятельности человека. Обосновывалось это текучим и изменчивым характером материи мира, не допускающей ничего абсолютного, вечного, неизменного. В результате знание лишалось онтологического содержания и превращалось в мнение, миф, игру, а язык рассматривался как набор произвольно устанавливаемых знаков. Именно у софистов, как и в постмодернизме, логика была заменена риторикой, отыскание истины созданием видимости истины. Религия рассматривалась как механизм запугивания безнравственных людей, идеологическая выдумка, не достойная внимания. Субъективизм проявлялся и в представлениях о физических свойствах мира, например, в понимании времени как мысли у Антифонта. Субъективными трактовками времени в современной культуре увлечены не только постмодернисты, феноменологи и хайдеггерианцы, но и отдельные представители физики.

Субъективизм софистов наиболее ярко выразился в последовательном утверждении морального релятивизма, отождествлении добра с пользой и проповеди права сильного. По определе-

нию софиста Фрасимаха, справедливость представляет собой полезное для сильнейшего. С похожим утверждением выступает в диалоге Платона "Горгий" софист Калликл. В духе Ницше он рассматривал законы общества как изобретение слабых, направленное на подавление сильных и уравнивание их со слабыми. Такой моральный релятивизм, получивший в постмодернизме еще и историцистское обоснование, утвердился сегодня как в философии, так и в сознании обывателя. Позитивистский постмодернист Р Рорти, который называет свою позицию "постмодернистским буржуазным либерализмом", не просто ставит моральные ценности в зависимость от эпохи и конкретного сообщества, но и выделяет привилегированное сообщество "североатлантическую либеральную интеллигенцию" Оно и является тем "сильнейшим" который определяет содержание понятия "справедливость" Воззрения софистов способствовали слому аристократических традиций и обесцениванию моральных и общественных законов, открывая доступ к власти богатым ремесленникам и землевладельцам, создавая условия для олигархических и тиранических режимов. Таким же образом критика разума, релятивизм и субъективизм постмодернистов служат оправданию иррациональной власти денег, вожделений и инстинктов в современном обществе. Философия постмодернизма является идеологическим инструментом борьбы против любых попыток преобразования мира в соответствии с законами разума. Раз нет истины и лжи, справедливости и несправедливости, добра и зла, то нечего и беспокоиться о судьбе вселенной: все происходит правильно и не может подвергаться объективной критике.

Отказываясь от исследования фундаментальных философских проблем, софисты, подобно многим современным специалистам, направляли свои усилия на разработку гуманитарных наук антропологии, культурологии, социологии, психологии, лингвистики, эмпирической истории. На место серьезных размышлений натурфилософов пришел поверхностный интерес к пестроте человеческой жизни. Аналогичные тенденции наблюдаются и в постмодернизме. Достаточно вспомнить работы М. Фуко "Безумие и неразумие. История безумия в классический век" "Рождение клиники. Археология взгляда медика", "Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы" "История сексуальности", для которых характерен избыточный социологический эмпиризм, попытки из многочисленного количества фактов и мельчайших нюансов делать как совершенно тривиальные, так и излишне радикальные выводы. Патологическое увлечение психоанализом пронизывает практически все постмодернистские концепции, широкой популярностью пользуются исторические, этнографические, психологические и социологические изыскания. Точно так же софист Гиппий составлял разнообразные родословные и списки победителей на Олимпийских играх, Критий писал о различии пьянства у спартанцев и лидийцев, об особенностях обычаев, одежды и мебели в разных городах.

Особого внимания заслуживает характерное для софистики демагогическое, эристическое и риторическое использование языка. Оно было направлено на достижение прагматичных целей, например, победы в судебной тяжбе, манипуляцию сознанием отдельного человека или целой толпы, создание видимости поиска истины. Аналогичная прагматическая трактовка языка как инструмента коммуникации и приспособления к окружающему миру позволяет упомянутому Р Рорти считать философию просто "поддержанием разговора" При этом совершенно не важно, что именно говорится важен сам факт такой беседы, напоминающий болтовню психоаналитика и пациента, мошенника и жертвы, бюрократа и просителя. Язык служит инструментом снятия напряжения, манипуляции, игры, представляет собой имитацию подлинного разговора. Такое применение языка получило распространение в постмодернистских интерпретациях классических текстов в духе Р Барта и Ж. Деррида, когда в "игре означающих" обнаруживается абсолютно любой смысл. У современных постмодернистов, как и у античных софистов, риторика подменяет логику, пустая форма скрывает отсутствие содержания.

Как и в постмодернизме, у софистов на первый план выходила проблема языка. Увлечение языковой проблематикой, характерное для философии 20 в., является подлинным возрождением софистики. Закономерно, например, что в манифесте неопозитивизма "Научное миропонимание" его представители прямо сравнивают себя с софистами и противопоставляют пла-

тоникам. Противопоставление платонизму и увлечение софистическими концепциями, в том числе языковыми, характерно для большинства современных философских течений, в том числе и для испытавшей сильное влияние позитивизма философии постмодернизма. Ж. Делёз в программной работе философии постмодернизма "Различие и повторение" видит задачу современной философии в низвержении платонизма. В целом, для философских концепций постмодернизма и софистов характерны следующие общие моменты:

• Анархическая концепция мира — отрицание разумности и целесообразности природы, общества и человека.

• Материализм признание существования только чувственного, телесного, рассмотрение духовного как лишенного субстанциальности, как свойства или функции материального.

• Эмпиризм нездоровое внимание к чувственному опыту, единичным фактам, мелким деталям, увлечение частными науками, презрение к теории.

• Релятивизм — признание изменчивости и относительности человеческих представлений, которая вытекает из изменчивости и непостоянства материи.

• Нигилизм низвержение вечных истин и ценностей, отрицание различия истины и лжи, добра и зла.

• Номинализм — отрицание духовного бытия в любых формах, приоритет единичного, чувственного и телесного, признание конвенционального характера языка.

• Просветительская установка упрощение знания и его утилитарная ориентация.

• Интерес к нефилософским исследованиям языка — разработка филологии и лингвистики.

• Прагматизм стремление к установлению выгодных отношений с окружающим миром с помощью языка.

По-настоящему неклассическая философия античности расцветает в эпоху эллинизма, особенно раннего (4 в. до н. э. 2 в. н. э.). Это эпоха глобального кризиса ранних эллинистических государств, возникших после распада империи Александра Македонского. По многим характеристикам эпоха раннего эллинизма напоминает современность. Ей также были присущи тенденции глобализации, техницизма, гиперурбанизма, индивидуализма, бурного развития экономики, отдельных частных наук и техники, утраты веры в систематическую философию и интерес к частным несущественным исследованиям. Как и в случае софистов, активный интерес к языку в эпоху эллинизма является одним из несомненных симптомов кризиса и упадка философии.

Все три течения эпохи раннего эллинизма — стоицизм, эпикуреизм и скептицизм близки по духу философии 20 в. Их объединяет телесное, чувственное понимание мира как порождения неведомой причины или стечения случайных обстоятельств. Постмодернизм испытывает влияние в первую очередь стоицизма, который вообще имел огромное значение и для западноевропейского средневековья, и для философии Нового времени. Наряду с этим постмодернизму близок скептицизм и, конечно же, эпикурейский культ чувственности.

В центре внимания стоиков находилась языковая проблематика, неразрывно связанная с разработкой логики. Учение стоиков оказало влияние на формирование позитивизма и различных вариантов структурализма и постструктурализма. Стоическая концепция языка, в которой вводится характерное для структурализма различие обозначаемого и обозначающего, была частью логики, неразрывно связанной с риторикой и грамматикой. Область обозначаемого рассматривалась как сфера чистого смысла, не сводимого ни к словам, ни к физическим предметам. Такое учение близко логицизму и феноменологии Гуссерля. Чистый смысл, который охватывает собой сферу знания, обозначался термином *"лектон"* Для *лектона* характерна полная независимость от физического мира, нахождение вне пределов истины и лжи, бытия и небытия. Это смысл, выражаемый предложением, который определяется связями с другими предложениями. *Лектон* представляет собой нечто нейтральное и безразличное, не обладающее реальным существованием и не способное воздействовать на мир. Такой чистый смысл дает только внешний рисунок, формальную структуру реальности, но не раскрывает ее действующих причин, описывает, но не объясняет. Как и в современной философии, увлеченной различного рода "феноменологиями" познавательная деятельность отождествляется у стоиков прежде всего с описанием, а не с объяснением. В рамках стоической доктрины это является признанием бессилия разума и духовного мира.

В этом смысле современная философия есть реализация стоического идеа-

ла, так как она в лучшем случае описывает, ничего не объясняя. Не случайно, что культ феноменологического описания пронизывает не только современную философию, но и частные науки. В современном естествознании также преобладает описательный подход, ярким примером которого является квантовая физика, в философии — феноменология. Описательный подход является основой упрощенного эмпиризма, характерного для многих философских произведений постмодернизма.

Подробное исследование чувственности, желаний и удовольствий является характерной чертой эпикуреизма. Именно в этом течении происходит эстетизация чувственной стороны человека, выступает на первый план его телесность. Подобно всем остальным представителям животного мира, эпикурейский человек стремится к приятным ощущениям, ведущим к удовольствию, и избегает неприятных, вызывающих страдание. Философия позволяет указать путь к достижению постоянного состояния удовольствия, напоминающего блаженную безмятежность богов. Эстетический культ чувственности эпикуреизма совсем не случайно пользовался огромной популярностью в эпоху Возрождения и Нового времени. Для неклассической философии 19—20 вв. Эпикур также является кумиром. Увлечение эпикуреизмом молодого Маркса наложило отпечаток на его экономическую метафизику, которая видела способ достижения счастья в развитии производственной, т. е. телесной, части общества. Представители Венского кружка, пропагандисты психоаналитической программы разоблачения бессмысленности языка метафизики и программы структурного анализа, также открыто заявляли о своей близости софистам и эпикурейцам. Такое родство с эпикуреизмом признается и представителями постмодернизма, для которых культ чувственности и телесности становится основой объяснения жизни человека и общества.

Признание хаотичности и случайности мира позволяет эпикурейцам отрицать бессмертие души, которая рассматривается телесно и после смерти распадается на атомы. Такое понимание души призвано избавить человека от страха перед загробным наказанием за жизнь, прошедшую в поисках удовольствий. От страха перед высшими силами избавляет эпикурейская теология, согласно которой боги слишком погружены в состояние собственного удовольствия, чтобы обращать внимание на никчемные людские дела. Освобожденный таким образом человек более всего напоминает человека эпохи постмодернизма, который нигилистически низвергает все, что выходит за пределы его чувственности, что мешает ему солипсически играть собственными наслаждениями.

Античный скептицизм выступает с идеей вероятностного характера знания, которое требует постоянного подтверждения практикой. Отрицая возможность догматических представлений о мире, скептик, в то же время, ориентируется на обычаи и привычки своего сообщества, поведение других людей. Это напоминает учение о "языковых играх" которые Лиотар рассматривает в качестве "метода" постмодернизма. Не признавая ничего серьезного, постмодернист, в духе скептика, тщательно соблюдает правила игры своего сообщества, прежде всего из-за конформистских соображений собственной безопасности.

Для теории "языковых игр" характерно понимание знания как нестрогой системы верований, основанной на повседневной практике. Л. Витгенштейн, один из отцов концепции "языковых игр", заимствовал такое понимание знания у Августина. Эта идея, авторами которой являются академические скептики Аркесилай и Карнеад, широко использовалась в раннехристианской традиции для обоснования приоритета слепой веры перед доказательным знанием. В рамках постмодернизма она служит удобным способом релятивизации любых представлений о мире, рассмотрению истины как продукта конкретной эпохи, сообщества, группы.

Несмотря на то что постмодернизм наследует многие черты неклассической античной философии, следует учитывать и принципиальные различия. Одно из главных состоит в том, что эллинистические течения отличаются от философии постмодернизма наличием ясной и четкой цели: достичь самодостаточности, внутренней свободы и безмятежности. Ничего подобного нет в постмодернизме и большинстве течений современной философии, которая лишена цели, избегает любой практики и существует лишь как нарциссическое любование собственными бытийственными играми. Эллинистическая философия, развивавшаяся в неблагоприятных исторических условиях, так или иначе стремилась

сохранить классическую идею преобразования внутреннего мира человека в соответствии с законами разума. Постмодернизм лишает философию и этой возможности, отнимая у нее последние средства практического воздействия на жизнь.

* * *

Подобно софистам, сократическим школам и эллинистическим течениям, расцвет средневековой номиналистической философии был связан с глобальными духовными и социальными потрясениями. Выступая как теологическое учение, призванное ограничить притязания разума во имя веры, номинализм в действительности способствовал упадку средневековой философии и христианской религии. В широком плане результатом номинализма стало завершение христианства и его постепенная замена возрожденными разновидностями иудаизма. Ярко выраженный номиналистический характер постмодернизма указывает на то, что он скрыто опирается на схожие с позднесредневековой теологией религиозные принципы.

Для классической средневековой философии тварный мир создавался согласно разумному божественному плану и представлял собой совершенное архитектурное сооружение, готический собор, в котором каждая часть была органическим продолжением целого и занимала свое место в иерархии вселенной. В отличие от этого, неклассическая номиналистическая теология опирается на представление об иррациональном акте божественной воли, который творит иррациональный мир и не нуждается в помощи божественного разума. Номинализм рассматривает мир, используя выражение Гераклита, как "кучу мусора", как хаотичное скопление единичных предметов, между которыми невозможно выявить какие-либо связи. Будучи результатом иррационального акта божественной воли, такой мир не содержит никаких духовных сущностей, идей и форм, которые в классической философии трактовались как непоколебимая духовная структура мироздания, проявление божественного разума. Отсутствие таких духовных сущностей лишает разум человека познавательной силы, способности к обнаружению скрытой за чувственным явлением сущности вещи и, в конечном счете, лишает его возможности познать бога. Отрицание связи между человеком и богом является, согласно К. Ясперсу, одним из очевидных признаков нигилизма. Нигилистический характер номинализма гораздо глубже, чем в античных неклассических течениях, что является результатом углубления индивидуального начала в христианской культуре.

На основании этой скептической теологии, которая сопровождается возрождением иудаистской картины мира, крупнейший представитель номинализма Уильям Оккам упразднил фундаментальное для классической философии различие явления и сущности. Подобно целому ряду течений современной философии, он признавал, что опыт имеет дело лишь с чувственным обликом вещи, ее явлением или существованием, за которым невозможно увидеть идеи, формы, духовные субстанции. Эта же идея лежит в основе кантовской "Критики чистого разума" британского эмпиризма, позитивизма, феноменологии и постмодернизма.

С точки зрения номинализма, нет никаких оснований полагать, что за физическим явлением вещи скрывается некая духовная сущность. Такие сущности являются лишними посредниками между интеллектом и вещами, ничего не добавляя к познанию. Общие понятия всего лишь способы рассмотрения вещи, слова, которые помогают упорядочивать опыт. В мире, лишенном сущностей, царит хаос, который упорядочивается лишь силами субъективной деятельности сознания. Отрицание скрытых духовных сущностей, среди которых не только платоновские идеи, но также бог и душа, является предметом особой гордости многих течений современной неклассической философии, которая не желает видеть катастрофических мировоззренческих последствий номинализма.

Подобно софистам и стоикам, номиналисты были увлечены проблемой языка. Оккам рассматривал понятия просто как слова, произвольные знаки, упорядочивающие чувственный опыт. В духе постмодернизма значения слов трактовались номиналистами как конвенциональные, выражающие не объективные свойства вещей, а субъективную деятельность человека. Следствием упразднения идеальных сущностей стало отрицание существования души, так как в опыте ничто не указывает на наличие души как бессмертной нематериальной субстанции.

Иррациональный мир Оккама, несмотря на свою видимую хаотичность, был пронизан иррациональной божественной волей. Как отмечал Э. Жильсон, бог Оккама это не Иисус, а Яхве, иудейский Бог-отец, который совершенно непознаваем для человеческого разума. Он может покарать невинных и спасти виновных, низвергнуть мудрецов и возвысить глупцов. Из хаотичности мира и непознаваемости Бога следует субъективный конвенциональный характер моральных заповедей, которые объявляются творением человека.

Малоизвестный последователь Оккама Николай из Отрекура довел принципы номинализма до крайнего скептицизма. Вселенная Николая из Отрекура представляет собой произвольное собрание единичных предметов, между которыми нельзя установить иерархических различий по признаку совершенства. Как и представители постмодернизма, он допускает возможность говорить лишь то, что вещи различны. Любые эстетические и этические суждения выражают лишь произвол личных предпочтений, а не объективное положение вещей. Как и в постмодернизме, понятие "различие" абсолютизируется и доводится до абсурда.

Э. Жильсон указывает, что задачей номинализма стала "деэллинизация" теологии и философии путем очищения от платонизма и аристотелизма. Логичным следствием подобной позиции стала "иудаизация" поздней средневековой схоластики. Это выразилось в признании иррациональности божественной воли, отрицании божественного разума и отрицании разумности мироустроения, проповеди анархической картины мира, крайнем ограничении возможностей человеческого разума, признании бессилия философии, индивидуализме и субъективизме. Приоритет воли над разумом в божественной деятельности переносился и на человека, чувственно-волевая сторона которого приобретала приоритетное значение в познании и повседневной жизни. Так создавались предпосылки для капиталистического культа практики и низвержения теории, духовной деятельности, религии и философии.

Интерес к языковым и логическим исследованиям в номинализме, как и в античности, был выражением глубочайшего духовного кризиса. Таким образом, в основе новоевропейских и современных течений, которые наиболее рьяно ведут борьбу за науку и научность, лежит иррациональная теологическая картина мира позднего средневековья. За призывами к строгой науке, как в эпоху средневековья, так и в эпоху современности, скрывается принципиальное отрицание научности и разумности. Нигилистический импульс средневекового номинализма породил куда более опасный новоевропейский нигилизм, для которого важно объявить человека центром мира, сделать его единственной мерой всех вещей.

* * *

Низвержение средневековья проходило под лозунгами возрождения античности, новая эпоха представлялась освобождением от многовекового гнета и тьмы. Однако закономерным образом попытки возрождения античного духа потонули в антропоцентрическом безумии Ренессанса, в некритическом отвержении схоластики и аристотелевской метафизики, в увлечении филологией, риторикой и естественнонаучными исследованиями. Наибольшую популярность приобрели возрожденные течения эллинистической эпохи, в первую очередь эпикуреизм, который более всего соответствовал культу освобожденной чувственности. Эпикурейский атомизм также хорошо связывался с номиналистическими настроениями позднего средневековья, с признанием хаотичности и случайности мира. Кратковременное увлечение натурфилософским платонизмом уступило дорогу технически ориентированным исследованиям природы.

Возрождение ряда религиозных принципов иудаизма способствовало формированию облика эпохи Нового времени. Для этой эпохи важно разрушить не только средневековую социальную систему, в основе которой лежит представление об иерархическом устройстве мира, но и избавиться от религиозных и философских учений, препятствующих распространению частной инициативы и передаче власти в руки буржуазии. Тексты 17—19 вв. наполнены тенденциозными обвинениями философии в непрактичности, оторванности от жизни и пустом теоретизировании.

Становление капитализма, связанное с открытием новых рынков сбыта и потенциальных колоний (Великие географические открытия), формирова-

нием товарно-денежных отношений и развитием торговли и мануфактур, способствовало переходу власти из рук аристократии в руки буржуазии (ростовщиков, торговцев, купцов, владельцев мануфактур, промышленников), проповедовавших принципы полезности и наживы. В результате к власти пришло буржуазное "третье сословие" необразованные и нечестно разбогатевшие ремесленники и торговцы, женящиеся на дочерях не имеющих торговой жилки разорившихся аристократов и покупающие себе дворянские титулы. Философия Нового времени предприняла значительные усилия для распространения и оправдания теорий небожественного происхождения общества и законов (теория общественного договора Т. Гоббса и Ж.-Ж. Руссо) и либеральных идей (принцип разделения властей Д. Локка), отрицающих разумную социальную иерархию и способствующих размыванию социальной структуры.

В религиозном плане эпоха Нового времени характеризуется движением Реформации с его критикой "ученой латыни" идеей возрождения национальных языков и культур, и распространением протестантизма, направленного на уничтожение католической церкви как посредника между человеком и Богом, исчезновение четкой границы между клиром и мирянами, и восстанавливающего ценность земной жизни, материального потребления, требующего утилитарного отношения к жизни и делающего индивида единственным авторитетом для самого себя. Развитие протестантизма способствовало духовному обоснованию и распространению индивидуализма и субъективизма во всех сферах: от экономики и политики до философии, искусства и повседневной жизни людей.

В духовном плане в рамках критики схоластики происходили упрощение и примитивизация философских концепций в угоду идеалам Просвещения, осуществлялась критика "метафизики" как бесполезного теоретизирования и переориентация науки на нужды производства. Это выразилось в неприятии знания ради знания как непозволительной роскоши с точки зрения экономической выгоды, замене классического образования специальным техническим, дроблении знания на частные научные дисциплины.

Главной характеристикой философии Нового времени стало пренебрежительное отношение к духовным традициям прошлого. Само название "Новое время" уже является выражением претензии на исключительный характер этой эпохи. Критика предшествующей философии как метафизики проходит красной линией через все новоевропейские концепции от Декарта до постмодернизма. В этом смысле постмодернизм является продолжением и неотъемлемой частью философии Нового времени. Если античный или средневековый философ ориентировался на традицию и видел себя прямым продолжателем того, что было сделано и накоплено его предшественниками, то философ Нового времени, будь то Декарт, Бэкон, Кант, Маркс, Ницше, Гуссерль, Хайдеггер или Деррида, выступает не только с критикой традиции, но с претензией на ее разрушение и тотальное преодоление. В результате новоевропейская философия, с одной стороны, оказывается обреченной на постоянное, в лице каждого нового мыслителя, "изобретение велосипеда" а, с другой, вся ее оригинальность оказывается поддельной, поскольку избежать заимствований и влияний ей не удается. Так, претендуя на преодоление схоластики, Ф. Бэкон, Р Декарт, Б. Спиноза, Г Лейбниц и И. Кант активно используют средневековые концепции, как классические, так и неклассические. В каком-то смысле вся философия Нового времени оказалась проникнута духом номинализма с его критикой идеальных сущностей, недоверием к разуму (критика "идолов разума" у Бэкона, скептицизм Декарта, крайний скептицизм Юма и Канта), приоритетом воли над разумом (эмпиризм Бэкона, Гоббса, Локка, Беркли и Юма; примат практического разума над теоретическим у Канта; голодная воля Шопенгауэра, "воля к власти" Ницше; практический характер марксизма, бессознательное Фрейда и др.), выявлением активной роли человеческого сознания и интересом к частным эмпирическим наукам.

В этой связи, неклассическая философия 19—20 вв. является закономерным продолжением, а не отрицанием или преодолением западноевропейской философии 16—18 вв., впитавшим все основные интенции философии Нового времени. Термин "метафизика" в неклассической философии приобретает исключительно негативный смысл пустого теоретизирования, тоталитарного мифотворчества, болезни, результата подавления сферы желаний. Однако критика метафизики не является чем-то

принципиально новым не только для 20 в., но и для всей философии Нового времени и насчитывает уже несколько столетий. Ее причины лежат не столько в желании освободить человечество от пагубных иллюзий, сколько в стремлении утвердить утилитарное буржуазное понимание человека, общества и окружающего мира.

История этой критики полна неоправданно широких обобщений, граничащих с невежеством. Еще Декарт, один из главных авторитетов новоевропейской философии, не забытый и в 20 в., объявил всю предшествующую философию "ненаучной" призывая выстроить ее здание заново. Выпады Декарта против схоластики, в которой он видел враждебный подлинной философии вид "метафизики" призывы к научности на самом деле скрывали нигилизм картезианской философии субъекта, превращающей человека в центр мироздания.

Неприятие схоластики было связано у представителей новоевропейской философии с жаждой практического применения знания в мастерской, на верфи и в лаборатории в соответствии с ценностями капитализма. При этом концепция Декарта представляла собой именно схоластический продукт, в котором использовались преимущественно средневековые концепции. Однако для Декарта, как и для большинства других мыслителей Нового времени, было важно скрыть свою связь с предшествующей философией, любыми средствами подчеркнув собственную оригинальность и неповторимость. Современники Декарта выносили безапелляционные приговоры средневековой философии, обвиняя ее в ненаучности и мракобесии. Впрочем, позволялось снисходительное одобрение античных философов якобы хоть и наивных, но стремившихся к научному познанию мира.

Для представителей Просвещения 18 в. уже сам Декарт являлся "метафизиком", чья философия требовала преодоления, развенчания и критики. От самой философии требовалось еще больше практической пользы, связи с техникой и производством. Вновь проповедовался "разрыв с традицией" и "преодоление метафизики" Любые попытки теоретического мышления, не связанного с утилитарной выгодой, подвергались уничижительной критике. При этом, как и в эпоху софистов, оптимистические лозунги Просвещения на практике порождали безысходный скептицизм Юма и Канта и мелочный эмпиризм англичан и французов. Попытки Шеллинга и Гегеля возродить целостную систематическую философию в духе античности вызывали в 19 в. исключительно приступы злобы и гиперкритицизма. Стремление к чистому умосозерцанию в духе Платона и Аристотеля, к религиозному осмыслению мира в духе Плотина и Прокла отвергались как не имеющее отношение к науке. Наконец, в позитивизме О. Конта и Г Спенсера, термин "метафизика" окончательно приобрел смысл прискорбного, но исторически преодоленного заблуждения. Позитивное знание трактовалось, в духе номинализма, как "феноменальное" относящееся к явлению, а не к сущности. С этого момента позитивистское понимание знания стало преобладающим. В 19 в. дух позитивизма пронизывал не только одноименное направление, но и философию марксизма, а также и внешне противоположную позитивизму иррационалистическую философию в лице С. Кьеркегора и Ф. Ницше. Критика разума, принесшая известность Кьеркегору, представляла собой номиналистически-иудаистскую концепцию, другими средствами преследующую те же цели, что и вульгарный позитивизм Конта. Как позитивист выступал важнейший предшественник постмодернизма Ф. Ницше, для которого биология, медицина и филология заменяют дискредитированную философию. Теория Дарвина явилась для Ницше высшим доказательством животной сущности человека и бессмысленности метафизики. Духом позитивизма насквозь проникнуты такие порожденные философией 19 в. науки, как психология, социология, история, а в философии 20 в. псевдофилософские "методология науки", "социальная экология" синергетика. Многочисленные элементы позитивизма присутствуют в таких направлениях философии конца 19 начала 20 в., как "философия жизни" (Ф. Ницше, В. Дильтей), неокантианство (Г Коген, П. Наторп, Г Риккерт, В. Виндельбанд), феноменология (Э. Гуссерль), психоанализ (З. Фрейд), структурализм (Ф. де Соссюр, К. Леви-Строс, Р Барт, М. Фуко).

Низвержение метафизики, которое составляет одно из главных направлений деятельности постмодернистов, продолжает линию на уничтожение фундаментального теоретического знания, начатую эпохой Нового времени и продолженную позитивистской фило-

софией 19 в. Претендуя на иронизм и нигилизм, постмодернизм, в действительности опирается на примитивные буржуазные, зачастую откровенно мещанские ценности и предрассудки. Так, радикальная критика метафизики и претензий философии на обладание единственной истиной не мешает, например, Р Рорти считать, что философские концепции не должны противоречить интересам сообщества, в котором живет философ. "Радикальность" критики удивительным образом сменяется проповедью конформизма и прагматичного поведения.

Считается, что философия постмодернизма выступает с резкой критикой капитализма, сытого мещанского образа жизни. Достаточно вспомнить левые взгляды, увлечение марксизмом и многочисленные выступления и прямые столкновения Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Делёза и др. с властью во время и после революции 1968 года. Однако увлечение марксизмом, маоизмом и революционными идеями, характерное для идеологов постмодернистской философии в 1960-е годы, сменяется вполне удобным конформистским периодом чисто лингвистических и культурологических исследований. В этом смысле постмодернист представляет собой квази-революционера, который призван отвлекать революционные устремления современников от практической реализации.

Осуществляемое постмодернистами низвержение нарративов, великих метафизических систем, идет на руку капиталистической культуре, против которой якобы ведут борьбу постмодернисты. Руками постмодернистов эта культура оправдывает свое циничное нигилистическое отношение к духовным ценностям и традициям. Точно так же софисты выступали инструментом афинской демократии в борьбе с аристократическими устоями. Требования полезности, соответствия интересам определенного сообщества, избавления от чистого теоретизирования — все это является продолжением ценностей лавочников, ростовщиков и стряпчих, которые пришли к власти в эпоху Нового времени и успешно продолжают править миром, постепенно избавляясь от "бесполезных" философских учений во имя "полезных" и прибыльных ремесел.

Таким образом, претендуя на новизну и оригинальность, уникальность и неповторимость философской позиции, постмодернизм является вторичным эклектичным духовным образованием, будучи, наподобие эпохи эллинизма в античной философии и периода номинализма 12—14 вв. в средневековой, закономерным кризисным этапом в развитии новоевропейской философии 17—20 вв. В этой связи постмодернизм вовсе не преодолевает проект Нового времени (проект модерна), а наоборот, расширяет и углубляет заложенные классической философией Нового времени подходы к пониманию мира. В свою очередь, в большинстве своих проявлений сама классическая философия Нового времени имела достаточно жалкий вид, выступая под лозунгами борьбы за некую техническую научность и за ценности либерализма. Она не только не предложила практически ничего нового, паразитируя на схоластических концепциях, но и умудрилась похоронить все старое, объявив философию двух предшествующих тысячелетий "ненаучной"

* * *

Ключевыми для постмодернизма идеями оказываются гиперболизация чувственно-волевой составляющей в человеке, которая предполагает критику разума и метафизики и интерес к проблемам бессознательного, телесности, пола и гендера, власти и свободы, а также релятивизм и принцип изначального плюрализма, который приводит к восприятию мира как хаоса, не имеющего смысла и цели развития, к разрушению иерархий и различий между добром и злом, истиной и ложью, реальностью и "симулякром"

Для неклассической философии характерно понимание человека исключительно как чувственного существа, животного, руководствующегося инстинктами, а не разумом. Биологическая трактовка человека, восходящая к дарвинизму Ницше, ставит в центр постмодернистских исследований проблемы власти и пола. Борьба за власть как определяющая характеристика животного мира объявляется главной чертой человеческого общества и мира. Понятие "дух", на основании которого в классической традиции человек выделялся из животного мира, подвергается резкой критике и также биологизируется. Например, Р Рорти считает общепринятым в современной культуре понимание человека как "гибкой системы" верований, желаний

и убеждений, сплетенных друг с другом произвольным образом. Эта система, главным принципом функционирования которой является приспособление к окружающей среде, напоминающее приспособление биологической клетки, развивается и перестраивается спонтанно, без всяких строгих правил. Среда, к которой приспосабливается человек, проявляется в виде конкретной эпохи, конкретного государства, семьи и сообщества. Единственным оправданием и обоснованием верований и представлений индивида является их совпадение с верованиями и желаниями других членов социальной группы. Такое понимание человека объясняет конформистский дух постмодернизма, который "правеет" или "левеет" в зависимости от политической конъюнктуры, объявляет значимыми или низвергает тех или иных мыслителей в зависимости от моды и товарного спроса.

Сближение человека с животным позволяет широко применять технику психоанализа, так как разум оказывается продолжением сферы чувств, желаний и инстинктов. Все великие метафизические концепции прошлого находят психоаналитическое истолкование и рассматриваются как результат подавления личных желаний. Так, Ж. Деррида выводит концепцию "Феноменологии духа" Гегеля из его сложных отношений с сестрой, объявляя источником диалектики Гегеля неправильное понимание роли женщины в семье.

Однако даже в постановке проблем пола нет ничего оригинального. Половое разделение бинарных понятий прекрасно осознавали в античной традиции. В платоновском "Тимее" космический Ум (идея) характеризовался как отец, а его диалектическая противоположность — материя как мать. Их соединение дает рождение физическому космосу, в котором присутствуют черты духовного и физического, мужского и женского. В античной философии дух рассматривался как мужское начало, выражая при этом не только понятийные, но и родовые или мифологические черты. Это не давало, впрочем, повода античным философам рассуждать о "фалло-логоцентризме"

Проблемы пола поднимаются постмодернизмом не случайно: в противовес мужскому, мужественному характеру метафизики, который является наследием сурового характера классической греческой философии, современная философия носит женственный, истеричный и хаотичный характер.

Женский характер современной культуры проявляется во всех сферах жизни от политики и экономики до науки, моды и семейных отношений. В современной политике повсеместно обнаруживается бесхребетность, отсутствие политической воли, разумности, целеустремленности, жалкий сиюминутный прагматизм. Номинально это эра либеральной демократии, правление большинства, т. е. необразованного плебса, людей из толпы, бывших крестьян, ремесленников и торговцев, а на деле господство безвольных и серых политиков, не принимающих никаких самостоятельных решений, а являющихся лишь "свадебными генералами" марионетками, управляемыми олигархическими кругами. Женскость современной западной цивилизации проявляется и в признании экономики ведущей сферой человеческой жизни, в приоритете материальных ценностей в современной культуре потребления, в культе чувственных наслаждений. Отсюда безволие и изнеженность современного человека, насквозь пропитанного идеологией потребления, не способного к самостоятельному и ответственному принятию решений; отсутствие харизматичности, рабская психология конформизма, покладистости и покорности, терпения и смирения. Женские мотивы можно заметить и в кризисном состоянии современной фундаментальной науки, оказавшейся неспособной решить практически ни одной глобальной проблемы, а также в бурном развитии "прикладных" наук, например синергетики, психологии, социологии, которые лишь поверхностно описывают реальность, не обнаруживая в ней ни смысла, ни цели.

Откуда же эта женоподобность культуры постмодерна? Западноевропейская метафизика, начиная с апологетов и заканчивая философией 20 в., является в широком смысле христианской, впитавшей в себя идеи двух противоположных традиций: античной и иудейской. Для античной традиции, сущность которой выражал ставший ключевым влиянием христианства платонизм, был характерен приоритет разума над чувствами и верой, духовного над материальным, единства над множественностью, систематичность, диалектичность, телеологичность, что является характеристиками мужского начала. Для иудейской же традиции

в целом характерен приоритет чувственности, веры над разумом, т. е. иррационализм, из которого вытекают, импульсивность, бессистемность, хаотичность, бессмысленность, множественность, связь с материей, т. е. хтонические мотивы, что является проявлениями женского начала. Размышления на эту тему в книге Отто Вейнингера "Пол и характер", опубликованной в начале 20 в., произвели фурор в кругах европейской интеллигенции. Эта книга позволяет прояснить истоки женского характера постмодернизма, противостоящего мужскому характеру классической философии. Именно миросозерцание иудаизма, то, что Вейнингер называл идеей "еврейства", лежит в основе постмодернистского проекта, определяя его женский, бесформенный и хаотичный характер. Достаточно вспомнить критику Деррида метафизической традиции за так называемый фаллоцентризм, т. е. за приоритет мужского начала, творческого, активного, рационального, синтезирующего, которое якобы ущемляло женское начало в предшествующей традиции.

Сущность иудаизма, несмотря на все различия между традиционным иудаизмом, протестантизмом, позитивизмом, марксизмом и постмодернизмом, заключается в отрицании духовного, разумного, целесообразного. Образ Голема, "тела без души" является центральным принципом понимания человека, общества и вселенной в современной философии. Неразумна вселенная, случайно возникшая в результате таинственного "большого взрыва" неразумно общество, в котором руководит не разум, а вожделения социального тела, законы спроса и предложения, жажда денег и власти, неразумен и человек, душа которого представляет лишь "функцию" или "свойство" материи. Весь современный мир понимается как гигантский Голем, материальное тело, совершающее бесцельные движения.

Культ телесности, проповедуемый постмодернизмом, прекрасно вписывается в телесные трактовки человека, общества, вселенной, которые используются в естествознании, гуманитарных науках, политике и пропаганде. Телесное понимание мира прежде всего проявляется в культе общественного тела, религиозной доктриной которого является экономика. Ни одна эпоха в истории человечества не достигала состояния такой массовой сытости, такого всеобщего благополучия и такого доступа к самым разнообразным товарам. Тем не менее, беспрерывный экономический рост был и остается главной целью любого современного государства. Рассуждения о духовной жизни общества попадают в речь современного политика только в риторических целях, в виде пауз между обещаниями еще более сытой и комфортной жизни. Растущее общественное тело оставляет все меньше места для общественной души, которая, впрочем, закономерно признается всего лишь "надстройкой", "функцией" "свойством" Постмодернизм увлеченно копается во внутренностях этого тела, стремясь показать "анальный" скрыто телесный и вожделеющий характер любого акта духовной деятельности. Постмодернистская телесность является еще одним способом оправдания существующего порядка вещей, актом откровенного предательством духа в борьбе духа и тела, в борьбе за подлинно человеческое в человеке.

Провозглашение хаотичности, случайности и бесцельности мира и человеческой жизни порождают многочисленные и бесплодные поиски смысла бытия и человека в 20 в. (Ницше, Фрейд, Ясперс, Шелер, Хайдеггер, Сартр, Камю и др.). Объяснить, для чего существуют мир и человек, невозможно, да и не нужно, его можно только описывать, что и делают психоанализ, феноменология, а также современные биология, химия, физика, синергетика. Для постмодернизма очевидна тщетность таких попыток зачем искать смысл в бессмысленном мире, если можно наслаждаться случайностью и хаотичностью, играть значениями, конвенциями и концепциями. Идея "радикальной случайности" всего происходящего, ставшая в современной культуре общепризнанной, является для Р Рорти высшим достижением западной философии, исторически приобретенным "реализмом", который был недоступен обманутым метафизикой прошедшим эпохам. Логичным следствием подобного миропонимания является упразднение самой философии, так как ей больше нечем заниматься нет ни истины, ни разума, ни души, ни Бога.

Широкое распространение постмодернистских идей, которыми полностью пронизаны не только философия, литература и искусство, но и современная политика, экономика, средства информации и повседневная жизнь человека, означает полный провал того подлин-

ного христианства, которое мыслило себя продолжателем традиций античной философии.

* * *

Хаотичная картина мира иудаизма наиболее ярко выражается в идее радикального различия, которая близка сердцу каждого постмодерниста. О таком различии, которое не сводимо к тождеству, много писали представители средневекового номинализма. В частности, Николай из Отрекура заявлял о невозможности объективной иерархии вещей, допуская лишь возможность признания их различия. Эти идеи получили широкое признание и одобрение во многих течениях философии 20 в., в частности в аналитической философии. Лидер американского постмодернизма Р Рорти, в духе номинализма и иудаизма, отвергает любые попытки поиска общности или иерархии как в окружающем мире, так и в истории философии. Он убежден, что история философии была упорядочена "случайным" образом, а великие философские проблемы стали результатом произвольного отбора. Рорти признает принципиальную непереводимость "словарей" различных эпох. Словарь античности принципиально отличен от словаря средневековья, а словарь современной философии не имеет ничего общего со словарем Нового времени.

В духе номинализма осуществляется в постмодернизме апелляция к неповторимости, единичности, множественности и плюральности как мировых проявлений, так и философских учений. Например, с точки зрения Делёза, акцент в рассмотрении истории философии должен быть сделан на анализе философских концепций прошлого в качестве замкнутых, не имеющих окон монад, неповторимых и закрытых "понятийных целостностей" между которыми важно увидеть факт принципиального различия, а не преемственности.

Время от времени стремление видеть только "различие" доходит до закономерного абсурда. Так, в "Капитализме и шизофрении" Делёз критикует классическую фрейдистскую двуполую сексуальную символику, подавляющую и театрализующую уникальную сексуальность каждого человека, и утверждает, что полов столько, сколько индивидов. Аналогичным образом Р. Рорти, отрицая преемственность эпох, открывает вдруг в истории философии единую линию "эпистемологии и репрезентативизма" Как же возможна единая линия от Платона до Рассела, если "словари" эпох несовместимы?

Подобную идею изначального различия можно обнаружить и в работах другого теоретика постмодернизма Ж.-Ф. Лиотара. В отличие от новоевропейского проекта установления диктатуры всеобщности, который, по мнению Лиотара, не удался, в эпоху постмодерна достижение мифического единства невозможно, как невозможны неизменные и вечные истины. В результате обсуждения философских проблем оказываются бессмысленными и обреченными на провал, поскольку целью участников в такой постмодернистской дискуссии является не поиск истины, а чисто риторическая "игра в бисер" Результатом подобных обсуждений может быть либо чисто внешняя договоренность, конвенция, позволяющая достигнуть консенсуса в данной языковой игре, либо чисто математическая сумма разрозненных противостоящих точек зрения по данному вопросу, не имеющих и не стремящихся найти между собой ничего общего. Отнюдь не случайно увлечение Лиотара философией Лейбница с его идеей замкнутых самодостаточных монад. Однако у Лейбница предустановленная гармония монад достигается за счет божественного вмешательства. В "допостмодернистской" философии 20 в., которая также акцентировала проблему уникальности и различия, тем не менее, осуществлялся поиск единых предельных оснований, объединяющих уникальные монады. Например, у Гуссерля понимание между Я и Другим достигается за счет изначального горизонта интерсубъективности, а затем введения априорного "жизненного мира" являющегося смысловым каркасом индивидуальных жизненных миров. В герменевтике Хайдеггера понимание носит онтологический характер и обусловлено погруженностью Dasein в бытие-в-мире, определяется изначальным единством бытия и человека. В этих концепциях уникальность отдельных "монад" находится в неком едином общемировом контексте. У Лиотара проповедуется неустранимая плюральность мира, за которой не стоит никакой всеобщности, делающая невозможными понимание, вечные ценности, абсолютные истины.

В подобном ключе рассуждает и Деррида, критикующий метафизическую традицию за бинаризм, за выстраивание дуалистической иерархии, в которой якобы один элемент оппозиции полностью подавляет другой, в которой "есть стремление к подчинению "иного" ассимилирование "иного" или просто его игнорирование как не стоящего внимания и рассмотрения" Подобный бинаризм строится на формально-логическом принципе и, с точки зрения Деррида, исключает диалектическое единство двух частей бинарной оппозиции.

Деррида утверждает, что классическая философия ставила в центр рассмотрения понятия "тождество" "единство" "целостность", подчиняя им понятия "многое", "различное" В понятии "differance" Деррида ведет речь о различиях, которые якобы не могут быть сведены к тождеству. Здесь чувствуется влияние гегелевской диалектики, в которой противоречие, различие играет гораздо большую роль, чем момент тождества. Однако диалектика Гегеля является разновидностью диалектики Платона и неоплатоников, для которых задача выявления различий и противоположностей является не менее важной, чем поиск единства. Увидеть мир как множество в единстве такова задача любой диалектической системы. Достаточно вспомнить знаменитый диалог Платона "Парменид" который весь построен на постоянном нарушении тождества и обнаружении различий. Можно сказать, что differance у Деррида это изолированный и абсолютизированный момент диалектики Платона—Гегеля, в котором различие никогда не должно сниматься моментом тождества.

Идея изначальной множественности и различия прежде всего является альтернативой платонизму, в низвержении которого другой идеолог постмодернизма Ж. Делёз видит главную задачу современной философии. Тем самым постмодернизм предстает в качестве антиплатонизма, как и философия софистов. Но что представляет собой антиплатонизм? Если платонизм признает в качестве цели существования человека, общества, мира благо или добро, то антиплатонизм такой целью нередко трактует зло. Если платонизм провозглашает господство разума, то антиплатонизм признает власть иррационального, неразумного. Если платонизм видит мир как космос, т. е. разумный порядок, то постмодернизм рассматривает мир как хаос, т. е. как безобразие, бессмыслицу Если платонизм занимается рассмотрением вечного бытия, то антиплатонизм все свои силы бросает на исследование небытия.

Понятие "различие" которое является центральным не только для Деррида, Делёза, Рорти, но и для всех постмодернистских течений, неразрывно связано с понятием "небытие" В диалоге Платона "Софист" небытие понимается именно как принцип различия и разделения, который производит дробление единого бытия на множество частей. Таким образом, культ различия это культ небытия, религия пустоты, логика видимости.

Истинная сущность философии постмодернизма выражается символом "ризомы" принципиальной множественности, равнозначности, равноправия и отсутствия иерархии. В философии Декарта, который в этом опирался на античную традицию, знание представлялось как дерево, символизирующее родовые отношения (генеалогическое дерево), иерархию старшего и младшего, общего и частного, где корнями (без которых дерево в принципе нежизнеспособно) являлась метафизика, стволом физика, а ветвями частные науки. Данный символ подчеркивал фундаментальное родство и единство всех наук, их произрастание из одного корня, взаимосвязь и преемственность. Образ дерева у Делёза заменяется образом "травы" растущей на поверхности и не имеющей единого корня. Корневище травы символизирует собой принципиальную множественность и отсутствие иерархии. Все равнозначно, все можно сравнивать со всем, нет единого центра, единого корня, существует плюрализм равнозначных языковых игр, выстраиваемых по принципу "семейного сходства" Если абсолютных критериев нет, поскольку нет никакой иерархии, то единственным субъективным критерием является в духе Протагора — индивидуальное мнение каждого человека. Дерево классической метафизики, с одной стороны, уходит своими корнями в глубь земли, что символизирует фундаментальность и традиционность, с другой оно стремится вверх, что символизирует связь со сферой трансцендентного. "Ризома, корневище" представляет философию постмодернизма в виде быстро растущего сорняка, поверхностного, пустого и бесполезного.

Ризома также является символом различия, множественности, уникальности и единичности каждого явления. Эта любимая тема постмодернизма является ядром любой неклассической философии, которая противопоставляет классическому стремлению к единству, упорядоченности и структурированности хаотичность, множественность, инаковость. Однако различие в неклассической философии на самом деле является видимостью различия, за которой скрывается плоское и унылое однообразие. Все постмодернисты предлагают совершенно одинаковую критику метафизики, рационализма, системности, иерархии, абсолютной истины, которая мало чем отличается от аналогичной риторики предшественников. Их объединяют общие историко-философские корни в идеях софистов, философии эллинизма, номинализме, эмпиризме Нового времени, французском Просвещении, философии Маркса, Ницше, Фрейда, феноменологии Гуссерля и Сартра, философии Хайдеггера. Постулируемый постмодернизмом принцип различия на деле оказывается лишь декларацией, видимостью и обманом, что для совершенной культуры является обычным делом. В западном обществе потребления за внешними несущественными различиями скрываются удивительно единодушная вера в единые стандарты потребления, поклонение "золотому тельцу" и тотальный диктат серости и посредственности мелкобуржуазного "среднего класса" Критикуя тоталитарный характер империй прошлого, западное общество проводит всю ту же колониальную политику, активно продвигая идеи глобализации на основе единых "демократических" стандартов. С другой стороны, активно пропагандируемый современной философией лозунг всеобщего различия, создающий предпосылки для нового вавилонского смешения, является прикрытием известного принципа "разделяй и властвуй" Его ярким воплощением сегодня выступают посткоммунистические "независимые" национальные государства, с их провинциальным патриотизмом, натужным поиском доморощенных Сократов и Юлиев Цезарей, переписыванием истории в угоду политической конъюнктуре. Все это приводит к провинциализации массового сознания и формированию ценностей "моей улицы" или "моего квартала" Провинциализированное сознание становится легким объектом манипуляции и отупляющих пропагандистских приемов, превращаясь в универсального потребителя любых товаров, в безотказный и бездонный рынок потребления.

Проповедуя плюрализм истин, мнений, текстов, полов, превознося различие, якобы намеренно отвергнутое метафизикой, философия постмодернизма на деле утверждает единый стандарт восприятия мира и способа мышления. Свидетельством этому является удручающее однообразие постмодернистских текстов, как философских, так и литературных. Все разнообразие историко-философских концепций в постмодернистской деконструкции с легкостью подводится под единый знаменатель. В любом тексте обнаруживается одно и то же: скрытый фалло-лого-центризм, "игра означающих" подавленные сексуальные желания, бинаризм и т. д. В этом смысле методология постмодернизма представляет собой нечто напоминающее фабрику по переработке отходов. Она принимает в себя как мусор, так и произведения искусства, как ничтожные и пошлые мыслишки, так и гениальные концепции. Однако после переработки, независимо от материала, получаются убогие одинаковые пластмассовые изделия, которые не имеют практического применения и могут быть использованы лишь для повторной утилизации. Стирая границу между высоким искусством и массовой культурой, разумом и вожделениями, истиной и ложью, добром и злом, постмодернизм на самом деле способствует утверждению ширпотреба, неразумности, лжи. Критика бинарных оппозиций и проповедь абсолютного различия в действительности оборачивается превращением философии в огромную мусорную кучу, однородная масса которой не содержит никаких различий. Эти тенденции даже более очевидны в постмодернистской культуре последних двух-трех десятилетий, которая демонстрирует стремительное исчезновение серьезной литературы, коммерциализацию и опошление театра и кино, дебилизацию телевидения, уничтожение духовной элиты, насаждение дилетантизма и самозванства во всех сферах, начиная от научных заведений и заканчивая институтами власти.

Несложно показать, что абсолютизация различия всего лишь лозунг, так как даже простейший акт ощущения предполагает момент тождества. Невозможно вообще ничего высказать,

если существуют только различия, невозможно понимание, знание, законы и т. д. Почему же постмодернизм столь упорно придерживается этого алогичного и абсурдного лозунга? Все предельно просто: этот лозунг носит политический характер, выражая принципы либерализма и запрещая сводить различия к единству, множество мнений и точек зрения — к единому знаменателю. Аристократическое презрение в духе Гераклита к толпе, которая предпочла бы невежество мудрости, подобно тому, как ослы предпочитают солому золоту, является неприемлемым и политически некорректным в эпоху постмодернизма. Запрещено также размышлять о переустройстве общества на разумных основаниях в духе Платона. В современных условиях платоновская Академия была бы объявлена экстремистской организацией, а академики, участвовавшие в свержении Дионисия младшего, — террористами. Недопустимо, чтобы и в жизни отдельно взятого человека разум главенствовал над желаниями, так как общество потребления разрешает и поощряет любые страсти и вожделения. В конечном счете, культ различия является запретом и на систематическое философское мышление. Такой запрет позволяет представлять политические взгляды как "просто различные" философские учения — как множество не связанных между собой точек зрения, мнения — как равноценные. Он позволяет выдавать подделку за произведение искусства, пошлость — за проявление вкуса, подлость за благородный поступок. Это запрет на выделение иерархических различий, который делает философию "разновидностью искусства", "жанром литературной критики", лишая духовную деятельность привилегированного положения. Любые претензии на систематическое объяснение мира, на построение этической и эстетической иерархии в рамках постмодернизма объявляются выражением "тоталитаризма" и "логоцентризма" Для постмодерниста метафизические системы прошлого являются врагами "открытого общества" которые несут угрозу благополучному сытому существованию современного буржуа.

* * *

Одним из очевидных результатов эпохи постмодернизма стало бедственное и жалкое положение философии, которая почти полностью утратила возможность оказывать влияние на общественную жизнь. Едва ли была еще эпоха, когда философия была столь далека от практики. И это при том, что вся эпоха Нового времени прошла под лозунгами, призывающими к практике, изменению и преобразованию окружающего мира. Как это часто бывает, вопли о новом практическом, антисозерцательном статусе философии были симптомом совершенно противоположного положения вещей. Философия 16—20 вв., в отличие от античности и средневековья, находится в полной изоляции от власти, не имея возможности воздействовать на жизнь общества. При этом она стремительно утрачивала и продолжает утрачивать место в системе образования, которая сама по себе некогда и возникла именно благодаря философии. Позитивистская трактовка философии как вспомогательной деятельности по упорядочиванию данных частных наук окончательно оставила философию не у дел, наложив запрет на построение собственных теорий. Убогий характер современной популярной институтской философии, нежизнеспособные программы министерств образования, заимствованная писанина университетских работников способствовали массовому признанию безжизненности и непрактичности философии. Постмодернизм, который на первый взгляд представляется исключением из правила, в действительности умело уводит философию от важнейших жизненных проблем. Ставя якобы в острой форме проблемы власти, постмодернизм на деле культивирует такой тип философии, которая никогда не сможет воплотить классический платоновский идеал разумного и практичного политика. Такой политик и не нужен в эпоху борьбы за власть между олигархическими кланами, которые предпочитают выдвигать на политическую арену жалких марионеток. В этой связи уместно вспомнить эпоху эллинизма, когда к власти в Римской империи стали приходить рабы-вольноотпущенники. Например, Нерон назначал их на ключевые административные посты вместо представителей аристократии. В отличие от аристократов, которые отказывались выполнять приказы, противоречащие их убеждениям, бывшие рабы готовы были делать все что угодно. Подлые, хитрые и жестокие вольноотпущенники были прообразом современных правителей, для которых

существуют только прагматичные интересы, борьба кланов и псевдо-элит, у которых нет ни малейшего сомнения в иллюзорности духовных принципов и неприменимости морали к политике. Для такого типа человека постмодернизм является удобным типом мировоззрения, заменяющим не только настоящую философию, но и религию. Это удобство состоит в том, что все духовное объявляется игровым полем, на котором можно произвольно и безнаказанно играть в любые игры. Постмодернизм позволяет рассматривать философию как нечто несерьезное, далекое от реальной жизни, как принадлежащее сфере искусства. В таком виде философия утрачивает малейшие возможности воздействовать на жизнь, превращаясь в объект насмешек обывателей, которые прекрасно понимают, что в современном обществе все определяется животными меркантильными инстинктами.

В теории Р Рорти постмодернизм классифицируется как "наставительная" философия. Он проявляет скепсис в отношении классической философии, которую Рорти именует "систематической" критикуя ее претензии на универсализм и вечные истины. Для нее характерны ирония, сатира, высмеивание традиции и рациональной картины мира. Для "наставительного философа" нет ничего серьезного, так как он не верит в то, что слова должны соотноситься с реальностью. Говоря нечто, наставительный философ считает, что такое высказывание может быть просто участием в разговоре, а не выражением взглядов относительно обсуждаемого предмета. Таким образом, постмодернизм узаконивает болтовню, пустословие, ложь, лишая речь философа возможности на выражение истины, обесценивая и превращая ее в интеллектуальный мусор.

Желая представить постмодернизм в качестве маргинального, периферийного явления, Рорти называет систематическую философию "основным руслом" развития философии. Однако в современную эпоху "периферийной" и критикуемой является именно систематическая философия, которую смело обличает любой невежда, а якобы "маргинальная" наставительная философия образует "основное русло", пользуется колоссальным спросом и является прибыльным товаром. Понятно, что сам Рорти относит себя к "наставительным" философам, а не к систематическим. Это, среди прочего, дает ему право "иронизировать", т. е. делать любые безответственные заявления или высказывать противоречащие друг другу утверждения. Однако "ирония" Рорти не простирается бесконечно. Как он сам открыто признает, пределы иронии установлены интересами и ценностями сообщества, в котором он живет. Удобная постмодернистская ирония легко превращается в догматичный конформизм, если этого требуют обстоятельства.

По признанию Рорти, современный философ все больше напоминает не ученого, а адвоката, который использует любые приемы для победы в споре. Образ философа-адвоката заставляет вновь вспомнить о софистах, для которых умение победить в споре любой ценой было одной из главных задач философии. Философия превращается не просто в игровое поле, а в ярмарку тщеславия, где можно стяжать славу, авторитет и богатство, жонглируя перед толпой, как софисты, малопонятными многозначительными туманными словами и концепциями.

Средневековая философия получила немало упреков за то, что она имела статус "служанки теологии" Такой же "упрек" можно адресовать античной философии, для которой религиозные вопросы в иной форме также имели фундаментальное значение. Современная философия, которая приложила огромные усилия для освобождения от церковных институтов, религии и теологии, получила в результате небывало никчемное, рабское положение в жизни общества. Она также является служанкой, однако служит уже не благородной идее богопознания, а интересам корпораций, олигархических кланов, массовой культуры. Идеал философии как незаинтересованного неутилитарного поиска истины, характерный для античности и средневековья, сменяется идеалом философии, которая лезет из кожи вон, чтобы хотя бы как-нибудь привлечь к себе внимание власти, полакейски услужить естествознанию, идеологии, массовым припадкам квасного патриотизма, самодурствующим спонсорам. Постмодернизм занимает в этом процессе ведущее место, пользуясь необычайно широким признанием и популярностью даже среди тех, кто не интересуется философией. Это и понятно: для того, чтобы быть постмодернистом, не требуется значительной траты времени и сил. В отличие от классической философии, изучение которой требует напряжения, значительных во-

левых усилий, постмодернизм предлагает продукт быстрого питания, для переваривания которого требуются минимальные навыки.

Платон определял софистику как призрак подлинной философии, как видимость серьезных размышлений. Эта характеристика целиком применима и к постмодернизму, который подменяет собой философию, вытесняет из учебных заведений курсы по классической философии, собирая вокруг себя карьеристов, которые быстро и бойко научаются рассуждать о "ризоме", "логоцентризме", "различии" и т. д., переливая из пустого в порожнее в бессвязных статьях о "конце философии" и "преодолении метафизики" На философских факультетах современных университетов студенты, в духе прискорбного конформизма, предпочитают идти по пути наименьшего сопротивления, бросаясь на модные и доступные постмодернистские подделки, обменивая, подобно неразумным аборигенам, золото на стеклянные бусы. Классическая философия целенаправленно искореняется, изгоняется из учебных программ и курсов, заменяется "коммуникацией", "синергетикой" "гендерными исследованиями", "культурологией" "методологией науки" которые плавно перетекают в "европейский менеджмент" "маркетинг" и "рекламное дело"

На смену поколению диалектического и исторического материализма, которое с неиссякаемым энтузиазмом обличало "реакционный" идеализм, приходит приобретшее светские привычки поколение постмодернистов. Что же обличает это новое поколение? Все те же... Идеализм, платонизм, метафизику. Величайшими врагами человечества для тех и других являются проповедники разумного, доброго и вечного. Поколение диалектического материализма уже сделало свое дело, его "достижения" известны. Его представители продолжают поносить идеалистов и восхвалять материализм, теорию отражения, дарвинизм, атеизм, сводя все цели человеческой жизни к экономическому развитию. Несложно предсказать, что постмодернизм как "недиалектический материализм", восходящий к материализму софистов, стоиков и номиналистов, также оставит свой разрушительный след в истории.

В широком смысле проект постмодернизма рассчитан на современного городского псевдоинтеллектуала, который слишком ленив, чтобы всерьез вникать в философские проблемы, и слишком безволен, чтобы рассматривать философию как способ трансформации жизни. Ему необходим такой духовный продукт, который оправдывал бы его нигилистическое и псевдо-ироничное состояние, подкреплял бы его веру в то, что его жизнь проходит в уникальную и исключительную эпоху, позволяющую объективно и отстраненно оценивать глупые иллюзии прошлого. Такой псевдоинтеллектуал, дорываясь до преподавания философии, пафосно рассуждает перед студентами о морали, ответственности, необходимости сохранения философских традиций. Выйдя же из аудитории, он ловко плетет интриги и получает свои тридцать сребреников. Ни к чему не обязывающая в плане духовных принципов философия постмодернизма требует от своих приверженцев только одного: умения себя продавать.

Ставит ли постмодернизм перед собой какие-либо высокие цели? Желает ли он преобразовать человека, общество, вселенную? Нет, он оставляет все, как есть, и даже подчеркивает полное бессилие разума в новых условиях. Дает ли он образование, открывает ли новые горизонты знания? И это вопрос риторический, так как бесконечная ирония, "игра" — в бисер, классики и т. д. не содержат ничего серьезного, создавая лишь иллюзию причастности к чему-то великому.

Что же может служить альтернативой постмодернизму? Конечно же, классический тип философии, который в предшествующие эпохи всегда приходил на смену эклектике, скептицизму и нигилизму. Софистика сменилась платонизмом, неклассические эллинистические течения привели к возникновению неоплатонизма, падение схоластического номинализма породило попытки возрождения платонизма в эпоху Ренессанса. Каждый раз на месте руин неклассической философии происходило возвращение к классической философии в духе пифагорейско-платоновской школы. Такая идея может показаться слишком наивной и слишком оптимистичной, основанной на вере в неумолимую божественную логику истории. Однако и античный скептицизм, отрицавший любые догматические учения, неосознанно содействовал завершению эклектичной философии эллинизма и наступлению эпохи возрожденной классической философии неоплатонизма. Так и постмодернизм своим нигилизмом, эмпиризмом и номинализмом ве-

дет к самоотрицанию, к формированию потребности в классической философии.

Кроме того, несмотря на всю ущербность и бездуховность современной культуры, современный человек, в отличие от предшествующих эпох, в потенциальном виде обладает историческим самосознанием, которое могло бы дать возможность в значительной мере отстраниться от убогого духовного состояния нынешней эпохи и проповедовать иные, классические, идеи и ценности. Русская религиозная философия 19 в. ныне почти забытая даже в самой России, увлеченной желанием конформистского соответствия западным стандартам, является достойным примером такого противостояния. Неспособность воспользоваться этим потенциалом является всего лишь проявлением слабости современного человека, который слишком зависит от мнения "сообщества" слишком подвержен конформизму и прагматизму или просто слишком увлечен собственными ощущениями и переживаниями для того, чтобы по-настоящему заниматься поиском истины и разумным преобразованием мира. Упадок духа в современную эпоху по своим масштабам сопоставим с варварскими временами, наступившими в Европе после падения Западной Римской империи. Об этом свидетельствует и стремление ряда мыслителей характеризовать нынешний этап как эпоху "нового варварства" Для "последнего римлянина" Боэция античная философия служила последним утешением и единственным проблеском духа в варварском государстве Теодориха, возникшем на руинах Римской империи. В условиях полного обесценивания слова, превращения знания в "информацию" товар, массовой графомании и солипсизма "языковых игр" классическая философия также остается единственным способом утешения и противостояния варварству постмодернизма.

А. В. Филиппович, В. Н. Семенова

АВТОРЫ СТАТЕЙ

АБУШЕНКО В. Л. "Археология знания" (Фуко), Концепт, Модернизм, Чтение.

БАБАЙЦЕВ А. Ю. Смысл и Значение.

БЕЗНЮК Д. К. "Теория религии" (Батай).

БЕЛОУС И. А. Неопрагматизм, "Постмодернистское состояние: Доклад о знании" (Лиотар), Рорти, "Случайность, ирония и солидарность" (Рорти), "Философия и зеркало природы" (Рорти).

БОБКОВ И. М. Акудович, Кристева.

БУЙКО Т. Н. Жижек.

ВАШКЕВИЧ А. В. Барт, Шизоанализ.

ВЕЖНОВЕЦ Е. Н. Грицанов, "Знамения на пути к субъекту" (Кристева), Можейко, Подорога, "Постмодернистский империализм" "Руины" Рыклин.

ВОРОБЬЕВА С. В. Бубер, "Время и Другой" (Левинас), "Гуманизм другого человека" (Левинас), Денотат, "Диахрония и репрезентация" (Левинас), "Иначе, чем быть, или по ту сторону сущности" (Левинас), "Иначе, чем знать" (Левинас), Левинас, "От существования к существующему" (Левинас), "Открывая существование вместе с Гуссерлем и Хайдеггером" (Левинас), "Теория интуиции в философии Гуссерля" (Левинас), "Тотальность и бесконечное" (Левинас), "Этика и Бесконечное" (Левинас).

ГАЛКИН Д. В. Бауман, Бодрийяр, Вирильо, Прозрачность, "Скорость и политика. Эссе о дромологии" (Вирильо).

ГОРНЫХ А. А. Власть, Джеймисон, Коннотация, "Постмодернизм, или логика культуры позднего капитализма" (Джеймисон), Соссюр, Структурализм.

ГРИЦАНОВ А. А. Антипсихологизм, "Анти-Эдип" Аренд, Ацентризм, Барт, Батай, "Безумие и неразумие. История безумия в классическую эпоху" (Фуко), Беньямин, "Бергсонизм" (Делёз), "Бесовская текстура" Бинаризм, Бланшо, Бодрийяр, Борхес, "В тени молчаливых большинств, или конец социального" (Бодрийяр), "В тени тысячелетия, или приостановка года 2000" (Бодрийяр), "Воля к истине", "Воскрешение субъекта" "Вторичный язык", Гваттари, "Генерал" Генотекст/Фенотекст, Гиперинтерпретация, "Голос и феномен" (Деррида), "Гул языка" (Барт), Différance, Деконструкция, Делёз, Дерево, Деррида, Дестратификация, Детерриториализация, Дискурс, Дискурсивность, Диспозитив, Диспозитив семиотический, Дисциплины принцип, Дополнительность, Желание, "Желание и наслаждение" (Делёз), Жижек, "Забота об истине" "Забыть Фуко" (Бодрийяр), Знак, "Игры истины", Идентификации кризис, Идеология, Интеллектуал, Интерпретация, Интертекстуальность, Ирония, Истина, "История сексуальности" (Фуко), Итеративность, "К критике политической экономии знака" (Бодрийяр), "Калька" "Капитализм и шизофрения" (Делёз, Гваттари), "Карта", Картографии принцип, Касание, Клоссовски, Кожа, Комментарий, Конструкция, Контекст, Корень, Космос, "Критическая философия Канта: учение о способностях" (Делёз), Лабиринт, Ландшафт, Лиотар, Лицо, "Логика смысла" (Делёз), Логос, Логоцентризм, "Лукреций и натурализм" (Делёз), Маргинальность, "Марсель Пруст и знаки" (Делёз), Метаязык, Модерн, Модернизм, "Надзирать и наказывать" (Фуко), Нанси, Нарратив, Настоящее, Невозможность, "Ницше" (Делёз), "Ницше, генеалогия, история" (Фуко), "Ницше и философия" (Делёз), Номадология, Нонсенс, "Нужно защищать общество" (Фуко), "О духе. Хайдеггер и вопрос" (Деррида), "О соблазне" (Бодрийяр), "Общество потребления" (Бодрийяр), Означивание, Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм, Пастиш, "Письменность и различие" (Деррида), Плато, Плоскость, Плоть, "По каким критериям узнают структурализм?" (Делёз), Поверхность, "Позиции" (Деррида), "Политическая функция интеллектуала" (Фуко), "Порядок дискурса" (Фуко), Постмодерн, Постмодернизм, "Предисловие к трансгрессии" (Фуко), "Прозрачность Зла" (Бодрийяр), "Пустой знак" "Разделение языков", "Различие и повторение" (Делёз), "Рассеивание" (Деррида), Ретерриториализация, Ризома, "Рождение клиники" (Фуко), "Русская постмодернистская литература: новая философия, новый язык" (Скоропанова), Сверхчеловек, "Символический обмен и смерть" (Бодрийяр), Симулякр, "Симулякры и симуляция" (Бодрийяр), Симуляция,

Складка, Скриптор, След, "Слова и вещи" (Фуко), "Смерть Автора", "Смерть Бога" "Смерть Субъекта", Событие, "Спиноза" (Делёз), Становление, "Tel Quel", "Theatrum philosophicum" (Фуко), "Текст-наслаждение", Текстовой анализ, "Текст-удовольствие", Тело, "Тело без органов", Трансгрессия, Трансдискурсивность, "Трансцендентальное означаемое", "Трансцендентальный эмпиризм", "Ускользания линии" Фантазм, Фуко, "Фуко" (Делёз), Хаос, Хаосмос, Хронос/Эон, "Что такое философия?" (Делёз, Гваттари), Шизоанализ, Эко, Экспериментация, "Экстаз коммуникации" (Бодрийяр), "Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму" (Делёз), "Эротика текста" "Язык-объект".

ГРИЦАНОВ О. А. "Америка" (Бодрийяр), "Город и ненависть" (Бодрийяр).

ГУРКО Е. Н. Время в деконструкции, Différance, Деконструкция, "Нечто, относящееся к грамматологии" (Деррида), "Письменность и различие" (Деррида), "Презентация времени" (Деррида), "Призраки Маркса" (Деррида), "Сила и означение" (Деррида), Смерть в деконструкции.

ДАБИЖА Т. В. Эко.

ДИСЬКО М. Р. Коннотация.

ЕВДОКИМЦЕВ Д. В. "Я и Ты" (Бубер).

КАРАКО П. С. Витализм.

КАЦУК Н. Л. "В тени тысячелетия, или приостановка года 2000" (Бодрийяр), "К критике политической экономии знака" (Бодрийяр), Контекст, Концепт, Нулевая степень, "О соблазне" (Бодрийяр), "Общество потребления" (Бодрийяр), Постмодернистская социология, "Постмодернистское состояние: Доклад о знании" (Лиотар), "Прозрачность Зла" (Бодрийяр), "Символический обмен и смерть" (Бодрийяр), "Симулякры и симуляция" (Бодрийяр), "Система вещей" (Бодрийяр), "Экстаз коммуникации" (Бодрийяр).

КИСЛИЦИНА А. Н. Глобус.

КОРОТЧЕНКО Е. П. Гиперреальность, "Метанаррация"

КРУКОВИЧ Е. И. Нарративное интервью, Нарративный анализ.

МАЙБОРОДА Д. В. Диалог, Диалогизм, Другой.

МЕЛЬНИКОВА Л. Л. Бинаризм, "Логика смысла" (Делёз), Необарокко.

ПАНЧИШИН Н. В. "Хора" (Деррида).

ПИГАЛЕВ А. И. "Я и Ты" (Бубер).

РАДИОНОВА С. А. Символ.

РУМЯНЦЕВА Т. Г. Классика — Неклассика — Постнеклассика, "Критическая философия Канта: учение о способностях" (Делёз), Сверхчеловек, "Что такое философия?" (Делёз, Гваттари).

СИЛКОВ С. В. Дестратификация.

УСМАНОВА А. Р. Дебор, "Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна" (Эко), Код, Означаемое, Означающее, Постструктурализм, Семанализ, Семиозис, Семиотика, Текст, Текстуальные стратегии, Фокализация, Читатель.

ФУРС В. В. "Симулякры и симуляция" (Бодрийяр).

ХОМИЧ Е. В. "Случайность, ирония и солидарность" (Рорти).

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 3
Автор 6
Акудович 6
"Америка" (Бодрийяр) 6
Антипсихологизм 8
"Анти-Эдип" 8
"Апории" (Деррида) 10
Аренд 10
"Археология знания" (Фуко) 12
Ацентризм 21
Барт 22
Батай 30
Бауман 35
"Безумие и неразумие. История безумия в классическую эпоху" (Фуко) 39
Беньямин 42
"Бергсонизм" (Делёз) 49
"Бесовская текстура" 52
Бинаризм 52
Бифуркации точка 54
Бланшо 54
Бодрийяр 58
Борхес 65
Бубер 67
"В тени молчаливых большинств, или конец социального" (Бодрийяр) 68
"В тени тысячелетия, или приостановка года 2000" (Бодрийяр) 73
Вирильо 75
Витализм 79
Власть 79
"Власть-знание" 80
"Воля к истине" 80
"Воскрешение Субъекта" 81
Время в деконструкции 82
"Время и Другой" (Левинас) 86
"Вторичный язык" 90
Гваттари 91
Генеалогия 93
"Генерал" 93
Генотекст/Фенотекст 93
Гиперинтерпретация 95
Гиперреальность 95
Глобус 96
"Голос и феномен" (Деррида) 97
"Город и ненависть" (Бодрийяр) 99
Грамматология 103
Грицанов 103
"Гул языка" (Барт) 103
"Гуманизм другого человека" (Левинас) 104
Différance 107
Дебор 111
Деконструкция 114
Делёз 117
Денотат 125
Дерево 127
Деррида 129
Дестратификация 136
Детерриториализация 136
Джеймисон 138
Диалог 144
Диалогизм 144
"Диахрония и репрезентация" (Левинас) 145
Дискурс 148
Дискурсивность 152
Диспозитив 153
Диспозитив семиотический 155
Дисциплины принцип 156
Дополнительность 156
Другой 157
Желание 158
"Желание и наслаждение" (Делёз) 159
Жижек 161
"Забота об истине" 163
"Забыть Фуко" (Бодрийяр) 164
Знак 165
"Знамения на пути к субъекту" (Кристева) 166
"Игры истины" 169
Идентификации кризис 170
Идеология 171
"Иначе, чем быть, или по ту сторону сущности" (Левинас) 172
"Иначе, чем знать" (Левинас) 173
"Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна" (Эко) 174
Интеллектуал 180
Интерпретация 181
Интертекстуальность 182
Ирония 184
Истина 185
"История сексуальности" (Фуко) 186
Итеративность 192
"К критике политической экономии знака" (Бодрийяр) 193
"Калька" 199
"Капитализм и шизофрения" (Делёз, Гваттари) 199
"Карта" 226
Картографии принцип 227
Касание 228
Классика — Неклассика — Постнеклассика 229
Классическая философия 234
Клоссовски 234
Код 236
Кожа 237
Комментарий 238
Коннотация 239
Конструкция 239
Контаминация 240
Контекст 240
Концепт 241

Корень 242
Космос 245
Кристева 245
"Критическая философия Канта: учение о способностях" (Делёз) 248
Кэрролл 260
Лабиринт 262
Ландшафт 263
Левинас 264
Лиотар 271
Лицо 274
"Логика смысла" (Делёз) 276
Логос 290
Логофилия 290
Логофобия 290
Логоцентризм 290
"Лукреций и натурализм" (Делёз) 291
Маргинальность 296
"Марсель Пруст и знаки" (Делёз) 296
"Машины желания" 310
"Метанаррация" 310
Метаязык 313
Модерн 314
Модернизм 315
Можейко 316
"Надзирать и наказывать" (Фуко) 316
Нанси 323
Нарратив 326
Нарративное интервью 329
Нарративный анализ 331
Настоящее 334
Невозможность 335
Неклассическая философия 337
Необарокко 337
Неопрагматизм 338
"Нечто, относящееся к грамматологии" (Деррида) 344
"Ницше" (Делёз) 354
"Ницше, генеалогия, история" (Фуко) 357
"Ницше и философия" (Делёз) 360
Номадология 361
Нонсенс 363
"Нужно защищать общество" (Фуко) 365
Нулевая степень 368
"О духе. Хайдеггер и вопрос" (Деррида) 372
"О соблазне" (Бодрийяр) 374
"Общество потребления" (Бодрийяр) 379
Означаемое 382
Означающее 382
Означивание 383
Онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризм 383
Осмос 386
"От существования к существующему" (Левинас) 386
"Открывая существование вместе с Гуссерлем и Хайдеггером" (Левинас) 388
Пастиш 390
"Письменность и различие" (Деррида) 391
Плато 399
Плоскость 399
Плоть 402
"По каким критериям узнают структурализм?" (Делёз) 403
Поверхность 410
Подорога 411
"Позиции" (Деррида) 411
"Политическая функция интеллектуала" (Фуко) 414
"Порядок дискурса" (Фуко) 418
Постмодерн 425
Постмодернизм 425
"Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма" (Джеймисон) 428
Постмодернистская социология 434
"Постмодернистский империализм" 439
"Постмодернистское состояние: Доклад о знании" (Лиотар) 439
Постнеклассическая философия 442
Постструктурализм 442
"Предисловие к трансгрессии" (Фуко) 444
"Презентация времени" (Деррида) 445
"Призраки Маркса" (Деррида) 449
Прозрачность 454
"Прозрачность зла" (Бодрийяр) 456
"Пустой знак" 462
"Разделение языков" 464
"Различие и повторение" (Делёз) 466
"Рассеивание" (Деррида) 468
Ретерриториализация 470
Ризома 470
"Рождение клиники. Археология взгляда медика" (Фуко) 472
Рорти 482
"Руины" 498
"Русская постмодернистская литература: новая философия, новый язык" (Скоропанова) 499
Рыклин 508
Сверхчеловек 508
Семанализ 510
Семиозис 512
Семиотика 513
"Сила и означение" (Деррида) 515
Символ 528
"Символический обмен и смерть" (Бодрийяр) 530
Симулякр 550
"Симулякры и симуляция" (Бодрийяр) 554
Симуляция 565
"Система вещей" (Бодрийяр) 566
Складка 574
"Скорость и политика. Эссе о дромологии" (Вирильо) 581
Скриптор 584
След 585
"Слова и вещи" (Фуко) 586
"Случайность, ирония и солидарность" (Рорти) 591
Смерть в деконструкции 604
"Смерть Автора" 615
"Смерть Бога" 618
"Смерть Субъекта" 619

Смысл и Значение 621
Событие 622
Соссюр 625
"Спиноза" (Делёз) 626
Становление 632
Структурализм 634
Субъективация 638
Субъекция 638
"Tel Quel" 638
"Theatrum philosophicum" (Фуко) 639
Текст 647
"Текст-наслаждение" 648
Текстовой анализ 649
Текстуальные стратегии 649
"Текст-удовольствие" 650
Тело 650
"Тело без органов" 653
"Теория интуиции в феноменологии Гуссерля" (Левинас) 655
"Теория религии" (Батай) 657
"Тотальность и бесконечное" (Левинас) 658
Трансгрессия 665
Транс-дискурсивность 666
"Трансцендентальное означаемое" 668
"Трансцендентальный эмпиризм" 669
"Ускользания линии" 672
Фантазм 673
Фенотекст 674
"Философия и зеркало природы" (Рорти) 674
Фокализация 684
Фонологизм 686
Фоноцентризм 686
Фуко 686
"Фуко" (Делёз) 703
Хаос 712
Хаосмос 712
"Хора" (Деррида) 713
Хронос/Эон 717
Читатель 724
Чтение 730
"Что такое философия?" (Делёз, Гваттари) 735
Шизоанализ 748
Эдипов комплекс 758
Эко 759
Экспериментация 763
"Экстаз коммуникации" (Бодрийяр) 763
"Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму" (Делёз) 766
Эон 785
"Эротика текста" 785
"Этика и Бесконечное" (Левинас) 786
"Я и Ты" (Бубер) 788
"Язык-Объект" 790
Послесловие 791

Научное издание

НОВЕЙШИЙ ФИЛОСОФСКИЙ СЛОВАРЬ

ПОСТМОДЕРНИЗМ

Ответственный за выпуск В. В. Адамчик

Издательский кооператив «Современный литератор».
Лицензия № 02330/0133053 от 30.04.04.
Республика Беларусь, 220029, Минск, ул. Киселева, 47, к. 4.

Издано при участии ООО «Харвест».
Лицензия № 02330/0056935 от 30.04.04.
Республика Беларусь, 220013, Минск, ул. Кульман, д. 1, корп. 3, эт. 4, к. 42.
e-mail редакции: harvest2004@mail.ru

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати».
Республика Беларусь, 220013, Минск, пр. Независимости, 79.

250
АНАЛИТИЧЕСКИХ
СТАТЕЙ

POSTMODERN

НОВЕЙШИЙ ФИЛОСОФСКИЙ СЛОВАРЬ

ПОСТМОДЕРНИЗМ

Издание включает в себя около 250 аналитических статей, посвященных персоналиям, фундаментальным понятиям и базовым текстам наиболее популярного во второй половине XX — начале XXI века философского направления — постмодернизма. Системно освещаются идеи Р. Барта, Ж. Батая, М. Бланшо, Ж. Бодрийяра, П. Вирильо, Ж. Делёза, Ж. Деррида, П. Клоссовски, Ю. Кристевой, Э. Левинаса, Ж.-Ф. Лиотара, М. Фуко, а также Ф. Джеймисона, Р. Рорти, Ф. Гваттари, У. Эко и др.

В послесловии помещена развернутая статья, системно оппонирующая идеалам и нормам постмодернистской философии.

Предназначено специалистам в области философии, культурологии, социологии, лингвистики, психологии, а также аспирантам и студентам гуманитарных специальностей.

ISBN 978-985-14-1332-0